

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN • BAND 288

Eva-Maria Zeis

„I Have a Very Good Trust in My God“

**La construction de la religiosité
des jeunes gens Sunnites à Beyrouth**

2009

SA

2285

CLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN





Eva-Maria Zeis
„I Have a Very Good Trust in My God“

Eva-Maria Zeis

herausgegeben
von Gerd Wilmanns

„I Have a Very Good Trust in My God“

La construction de la religiosité
des jeunes gens Suisses à Seyrouth

NEAUS SCHWARZ VERLAG BERLIN



ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN • BAND 288

begründet
von Klaus Schwarz

herausgegeben
von Gerd Winkelhane



ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN • BAND 288

Eva-Maria Zeis

„I Have a Very Good Trust in My God“

La construction de la religiosité
des jeunes gens Sunnites à Beyrouth



KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN



Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

British Library Cataloguing in Publication data

A catalogue record for this book is available from the British Library.
<http://www.bl.uk>

Library of Congress control number available

<http://www.loc.gov>



09 SA 2285

www.klaus-schwarz-verlag.com

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie oder in einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet werden.

© 2009 by Klaus Schwarz Verlag GmbH

Erstausgabe

1. Auflage

Gesamtherstellung: J2P Berlin

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-87997-360-6



Table des matières

Remerciements	10
Introduction.....	11
1. Prologue.....	11
2. Concept : la <i>religiosité</i> comme construction culturelle.....	12
3. Etat de la recherche, problématique et approche.....	15
<i>Etat de la recherche</i>	15
<i>Problématique</i>	17
<i>Approche</i>	17
4. Démarche : interviews semi-directives	18
<i>Echantillon</i>	18
<i>Prise de contacts</i>	19
<i>Circonstances des interviews</i>	21
<i>Documentation et méthode d'analyse</i>	22
5. Plan	25
Contexte au Liban	26
1. Religion et société	26
<i>Confessionnalisme politique</i>	26
<i>Mentalité communautaire</i>	28
<i>Appartenance communautaire et religiosité</i>	29
2. La communauté sunnite.....	31
<i>Développement politique</i>	31
<i>Relations intercommunautaires</i>	34
<i>Divisions au sein de la communauté</i>	35
3. La jeunesse libanaise	36
<i>Conditions de vie</i>	36
<i>Religiosité des jeunes</i>	38

Le discours sur la religiosité – Analyse d'interviews	41
1. Conviction.....	41
1.1. Profession de foi.....	41
1.2. Relation entre Dieu et l'homme	42
<i>Dieu comme créateur et le Coran comme mode d'emploi pour</i>	
<i>l'homme.....</i>	42
<i>Intervention de Dieu.....</i>	44
<i>Entre confiance et crainte.....</i>	46
1.3. But de la vie : l'accès au paradis	48
<i>Attentes vis-à-vis du paradis.....</i>	48
<i>Critères d'accès au paradis.....</i>	50
<i>Peine et joie anticipées.....</i>	52
1.4. Le « bon musulman »	54
<i>Accomplir les commandements.....</i>	54
<i>Etre bon avec les gens.....</i>	55
1.5. Résumé	57
2. Pratique personnelle.....	59
2.1. Organisation des commandements	59
<i>Difficulté de discernement entre les commandements.....</i>	59
<i>Fonctions des commandements.....</i>	60
<i>Hiérarchie des commandements.....</i>	61
2.2. Réalisation des commandements.....	64
<i>Commandement et intention.....</i>	64
<i>Commandement et éthique.....</i>	65
<i>Commandements entre théorie et pratique.....</i>	67
2.3. Le commandement central : la prière rituelle	71
<i>Pratique de la prière.....</i>	71
<i>Signification et effets de la prière.....</i>	72
2.4. Engagement socio-politique	74
<i>Absence d'engagement.....</i>	74
<i>Visions socio-politiques entre le souhaité et l'irréalisable.....</i>	75
2.5. Résumé	76

3. Réflexion.....	78
3.1. Discours envers les autres.....	78
3.1.1. Contexte hétérogène de la réflexion.....	78
<i>L'Occident et la science</i>	78
<i>La société libanaise</i>	79
<i>Chrétiens et christianisme</i>	79
3.1.2. Défense de l'islam vis-à-vis des autres.....	81
<i>Montrer « le vrai islam »</i>	81
<i>« Preuves scientifiques » de la vérité de l'islam</i>	82
3.2. Réflexion au sein de la communauté.....	87
3.2.1. Acquisition « des vérités ».....	87
3.2.2. Raisonnement à partir de Mohammad et du Coran... 90	
<i>Mohammad</i>	90
<i>Le Coran</i>	93
<i>Le raisonnement sur le dogme du prophète Mohammad et le</i>	
<i>Coran</i>	94
<i>Difficulté avec les passages coraniques sur la violence</i>	98
<i>L'interprétation comme recherche de la bonne pratique</i>	100
3.2.3. Références.....	102
<i>Le cheikh</i>	102
<i>Instances officielles</i>	103
3.3. Résumé.....	106
Conclusion.....	108
<i>Le noyau dur de l'islamité</i>	108
<i>Le contenu de l'islamité et ses limites changeantes</i>	109
<i>L'islamité défiée par son environnement</i>	110
<i>Réaction vis-à-vis des provocations de l'environnement</i>	111
<i>Hypothèse : noyau stable, stratégies suffisantes ?</i>	111
<i>Pistes de recherche : membrane changeante</i>	114
Bibliographie.....	116
Mode de translittération.....	120
Tableau d'interviews.....	121
Index.....	122

Remerciements

Cet ouvrage a pour origine un Mémoire de Master de recherche en Sciences Religieuses à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Ce travail n'aurait pas été réalisé sans l'aide et le soutien de nombreuses personnes. Tout d'abord, j'aimerais exprimer ma profonde gratitude à Louis Boisset, ancien doyen de la faculté des sciences religieuses, pour son soutien constant tout au long de mes études à l'USJ. De même mes plus vifs remerciements vont à Nayla Tabbara, Anne Françoise Weber et Salah Abou Jaoudé pour leurs conseils et leur bienveillance qui m'ont été très utiles lors de la préparation, l'élaboration et la mise en forme du présent travail. D'autre part je suis très reconnaissante envers Mohammad Nokkari, Patrick Haenni et Aiman Al-Masri de m'avoir donné la possibilité de rencontrer la plupart des interviewés.

Tout au long de ces études, j'ai bénéficié d'une bourse du Cusanuswerk (Bischöfliche Studienförderung) que je voudrais remercier. La publication de ce livre est réalisée grâce à l'aide financière de la Chaire UNESCO d'études comparées des religions, de la médiation et du dialogue de l'Université Saint-Joseph, dont je suis également reconnaissante.

Je remercie par ailleurs chaleureusement toutes les personnes qui m'ont aidée aux différentes étapes de cette recherche, particulièrement pour les questions de langue française et arabe : Rouba Awada, Amélie Coquerelle, François le Forestier, Mariannick Serrière, Sabine Rey et particulièrement Anne-Sylvie Boisliveau. Leurs remarques pertinentes et leurs relectures critiques ont largement contribué à améliorer cet ouvrage. Pour sa disponibilité de tout instant en aide informatique je remercie ma soeur Annerose Zeis. Enfin, mon plus grand merci va aux jeunes qui ont accepté de me donner de leur temps pour répondre à mes questions, m'expliquer patiemment leurs idées et surtout me laisser découvrir une chose aussi personnelle que leur propre religiosité.

Introduction

1. Prologue

Au Liban j'ai remarqué une caractéristique particulière au cours d'échange avec des jeunes Libanais : habituellement lorsque l'on se présente, en complément du prénom et de l'occupation actuelle, par exemple les études suivies, la religion figure au premier rang des informations données lors d'une première rencontre, que cela soit énoncé de façon explicite ou implicite, concernant chrétiens et musulmans pareillement. Souvent c'est en fait le lieu d'origine qui est demandé, le village ou la région, question immédiatement suivie par celle-ci : « *Min bayt mīn?* », « de la maison de qui ? », sous-entendu « de quelle famille, de quel clan ? » : ensemble ces deux questions révèlent très souvent la religion. La dimension religieuse semble prendre une place importante dans la construction des identités des jeunes. Pourtant, on se rend compte très rapidement, que cette affirmation d'appartenance religieuse d'une personne n'est pas nécessairement le fruit d'une religiosité profonde, mais tout d'abord une référence à la communauté d'origine.

Cette étude ne doit cependant pas s'entendre comme une voix nouvelle dans le concert polyphonique sur la question de *l'identité libanaise*, ni comme l'analyse du degré ou du positionnement religieux dans ce concept complexe. Par contre, ce travail se propose d'étudier vraiment la *religiosité* dans un sens étroit, et vise la religiosité des jeunes musulmans sunnites au Liban.¹ A l'intérieur de ce groupe j'ai choisi les étudiants. D'une part, ce sont les futurs diplômés d'université qui influenceront la société dans un futur proche à travers les différents domaines de leurs engagements. D'autre part, les études universitaires représentent une période de la vie assez formatrice pour les consciences indivi-

1 Le qualificatif *sunnite* ne se comprend pas comme une catégorie « objectivement » définie, ni par exemple par rapport au statut personnel juridique d'un individu devant la loi libanaise, ni par rapport à une sorte de minimum religieux requis ; au contraire, il s'entend en tant qu'auto-désignation subjective. En définitive, je considère comme « sunnite » une personne qui se considère elle-même ainsi.

duelles, ainsi que pour les orientations choisies par la suite. Il est concevable que des études supérieures (y compris les cursus non théologiques) incitent nécessairement à une réflexion approfondie sur la foi propre à chaque personne. Mon enquête se concentre sur la ville de Beyrouth, car cette métropole dynamique n'est pas seulement la capitale du Liban et le centre du débat politique et intellectuel, mais aussi l'endroit où se situent la plupart des universités. Etant consciente que la socialisation religieuse diffère en fonction du sexe, j'ai décidé de me limiter aux étudiants de sexe masculin. Les rôles sociaux (*gender*), différents pour les hommes et les femmes, ainsi que les commandements religieux, donnent une place spécifique à la personne de sexe masculin par rapport à Dieu et dans la société.²

2. Concept : la *religiosité* comme construction culturelle

Par *religiosité* j'entends, me référant à Emile Durkheim, un ensemble de croyances et de pratiques, relatives à une transcendance (dans ce cas appelée *Allāh - Dieu*) et au sacré, qui jouent un rôle dans la vie du croyant. La religiosité est une construction culturelle³ qui s'inscrit dans une tradition religieuse et un contexte culturel spécifiques, relatifs, à travers lesquels sa forme et son contenu se développent constamment. Une religiosité est, ainsi comprise, le résultat d'un processus complexe jamais terminé qui se déroule entre les trois catégories de sentiment, connaissance et mise en pratique, qui sont tous trois toujours interdépendants.⁴

2 Cf. FAOUR, Mohammad, *The silent revolution in Lebanon: changing values of the youth*, Beyrouth, American University of Beirut, 1998, p. 88 ss.

3 On utilise la notion de *culture* suivant la définition webérienne, selon laquelle la *culture* désigne l'ensemble des phénomènes interprétatifs et sociaux de l'humanité qui changent dans le temps. cf. STOCKHORST, Stefanie et LANDWEHR, Achim, *Einführung in die Europäische Kulturgeschichte*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2004, p. 8-14.

4 Utilisant le terme *religiosité* dans une étude sur l'islam, il faut noter son origine et sa signification. La notion de *religion* ou *religiosité* vient d'abord de la civilisation gréco-romaine, dans laquelle elle désignait « la crainte de Dieu, la piété, et le respect soigneux des règles selon la tradition » avant d'être utilisé pour décrire « la relation » du croyant à la di-

En employant les catégories de *religiosité, foi, croyance, piété* etc., la théologie explore dogmes et pratiques en se basant sur ce qu'elle considère être les sources de la religion, c'est-à-dire les révélations de Dieu. La science des religions, par contre, se sert de ces mêmes concepts, indépendamment des « vérités » théologiques – bien qu'il puisse exister des imbrications de contenu –, afin de découvrir de quelle manière la religion prend sens dans les pensées et les actions des croyants et quelles significations ils lui attribuent pour construire leur religiosité.

L'évolution de cette religiosité se déroule d'une part entre Dieu et l'individu, et d'autre part entre l'individu et la société, que cela soit la propre communauté religieuse ou les autres membres de son environnement. Proposant des réponses aux questions humaines fondamentales et des moyens d'intégration dans un horizon de sens collectif, elle constitue un extraordinaire moyen de production de sens. Ainsi la religiosité d'une personne peut influencer fortement sa vision du monde et son mode de vie, ses attitudes sociales ainsi que ses décisions politiques. Forme et contenu se négocient entre de nombreux acteurs dans un champ de discours et d'activité ouverts.

Pourtant, ce n'est justement pas seulement le savoir religieux dogmatique et normatif des autorités officielles, soi-disant « en correspondance » avec la volonté de Dieu, qui définit en fin de compte les mentalités des adhérents. Au contraire, c'est toujours la croyance individuelle adaptée aux réalités quotidiennes par les croyants eux-mêmes qui détermine leurs attitudes, décisions et marges de manœuvre. Dans son étude de qualité sur la religiosité des jeunes musulmans en France Nathalie Kapko note :

« [...] les sociologues des religions montrent que les croyances se détachent des tutelles religieuses et qu'on assiste à la production

vinité. Cette signification a été fortement marquée par le christianisme. L'expression coranique pour religion, *al-dīn*, par contre, prend dès le début un sens plus vaste : étant utilisée à l'origine pour « coutume, usage ou droit » en général, ce terme décrit non pas seulement des faits directement liés à la transcendance, mais aussi les différents modes de vie et formes de civilisation. (Cf. STOLZ, Fritz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 3^{ème} éd. revue, 2001, p. 12-13) La religiosité islamique est dans ce sens un ensemble de pensées et d'activités qui cherche à intégrer toutes les dimensions de la vie (sociale) au sein d'une structure cohérente dans le but de plaire à Dieu.

de "petits systèmes de significations" qui se construisent en fonction des besoins qui émergent dans les biographies individuelles. »⁵

Danièle Hervieu-Léger, spécialiste d'études sociologiques sur la religiosité (chrétienne) affirme également que « l'individu ajuste ses croyances aux données de sa propre expérience. Chacun prend en charge, pour son compte personnel, la mise en forme de la référence à la lignée [croyante] dans laquelle il se reconnaît »⁶.

Bien que se situant dans des contextes très différents, le credo général de toutes les études sur cette question souligne la diversité des religiosités toujours directement influencées et adaptées aux conditions de vie particulières.

« La religiosité musulmane ouvre l'individu à plusieurs dimensions, afin de se créer comme un sujet et de se présenter comme un acteur dans la société. Au fur et à mesure selon sa situation sociale, ses données biographiques et des besoins subjectifs, le jeune musulman passe d'une religiosité à l'autre. »⁷

-
- 5 KAPKO, Nathalie, *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007, p. 18.
 - 6 HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 98.
 - 7 TIETZE, Nikola, *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*, Hambourg, Hamburger Edition, 2001, p. 18: « Die muslimische Religiosität eröffnet dem Individuum verschiedene Dimensionen, um sich als Subjekt zu entwerfen und als sozialer Akteur in der Gesellschaft aufzutreten. Je nach sozialer Situation, biographischen Gegebenheiten oder subjektiven Bedürfnissen bewegt der junge Muslim sich von einer zur anderen Religiositätsform. ».

3. Etat de la recherche, problématique et approche

Etat de la recherche

Au sein des études sur l'islam sunnite il existe une immense littérature sur l'histoire et les dogmes, mais très peu d'analyses sur la façon dont il est vécu.⁸ En Europe, les sciences sociales ont commencé à étudier l'islam vécu dans les années 1980, le plus souvent dans la perspective de son rapport à la *modernité* ou du rapport des musulmans (immigrés) à la société majoritaire et son système politique.⁹ Bien entendu, le contexte libanais est assez différent, avant tout parce qu'ici l'islam n'est pas un phénomène nouveau. Par ailleurs, un bref aperçu des travaux actuels sur le monde arabe montre que l'islam et ses normes de moralité et de religiosité ont été étudiés surtout dans la perspective de l'islam politisé, de l'extrémisme religieux d'agents politiquement actifs. Ce qui a été négligé, ce sont les musulmans qui ont confiance en la vérité absolue de leur religion sans être engagés dans l'activisme politique, mais pour lesquels l'islam structure les expériences de vie et les relations sociales d'une manière significative. Leur religiosité consiste à appliquer l'islam en compétition avec d'autres discours normatifs dans leur vie quoti-

8 Jean-Paul Charnay offre dans son œuvre détaillée un cadre théorique possible pour la recherche de l'islam vécu : CHARNAY, Jean-Paul, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Hachette, 1994.

9 Voir des études récentes pour l'Allemagne par exemple TIETZE 2001 et TIETZE, Nikola, « Muslimische Religiosität in Deutschland: Welche Perspektiven hat die Forschung ? », *Berliner Debatte INITIAL* 14, 2003, p. 197-207 et pour la France BABÈS, Leïla, *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 1997 ; BABÈS, Leïla, *Le voile démythifié*, Paris, Bayard, 2004 et FREGOSI, Franck, « Quelle organisation de l'islam dans la République. Institutionnalisation et/ou instrumentalisation ? », *L'islam en France*, 2004, p. 93-106. Nathalie Kapko a écrit son étude sur la religiosité des jeunes musulmans en France (plus précisément sur la commune de Moligny) – garçons et filles – dans le but déclaré de ré-encadrer les trajectoires religieuses dans le social en élaborant l'hypothèse que l'islam des jeunes doit être compris dans le cadre d'une lutte pour une reconnaissance sociale. Cf. KAPKO 2007.

dienne.¹⁰ Cette étude ambitionne donc de commencer à réduire le déficit de recherche en ce domaine pour le Liban.

La communauté sunnite au Liban constitue un sujet rarement étudié. Les recherches récentes menées sur les chiïtes¹¹ dépassent celles sur les sunnites, ces derniers tenant souvent une place mineure dans des œuvres plus générales traitant de toutes les communautés au Liban. Le débat scientifique sur *l'identité religieuse*, se déploie en grande partie autour de la question de *l'identité libanaise* – véritable lieu commun – et de ses conséquences politiques. Une nouvelle détermination du rapport entre ces deux *identités* – entendues comme la capacité d'une personne à se distinguer continuellement d'autres personnes, et en même temps à rester la même à travers le temps et dans différentes situations de façon visible pour son environnement¹² – n'est pourtant pas le sujet de cette contribution. Sans exclure catégoriquement la dimension politique, ce travail concerne les identifications religieuses qui forment éventuellement le fond des attitudes politiques, et peuvent être suivies d'un engagement politique.¹³ Une étude sur les religiosités des sunnites Libanais n'existe pas à ma connaissance.¹⁴

-
- 10 Cf. l'annonce d'un projet de recherche « Making a Good Muslim » dont les responsables constatent la même lacune de connaissance : SABOUR, Mohammed (dir.), « Making a Good Muslim », *ISIM Review* 19, 2007, p. 63. ainsi que dans BAYAT, Asef et DE KONING, « The Making of Muslim Youths », *ISIM Review* 16, 2005, p. 60-61.
 - 11 Un exemple, qui convainc par ses connaissances de la perspective des femmes chiïtes au Liban étudiée de l'intérieur, est l'étude anthropologique de Lara DEEB, *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton, Princeton University Press, 2006.
 - 12 Cf. STOCKHORST et LANDWEHR 2004, p. 194.
 - 13 Cf. sur ce point l'étude de FAOUR 1998 qui interroge des jeunes étudiants entre autres sur leurs attitudes politiques.
 - 14 Des études similaires ont été effectuées dans d'autres pays du monde arabe. Pour en citer seulement quelques exemples : HAENNI, Patrick, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil, 2005 pour l'Égypte et BENNANI-CHRAÏBI, Mounia et LEVEAU, Rémy, *Soumis et rebelles : Les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Editions, 1998 pour le Maroc. Pourtant le contexte spécifique du Liban interdit toute comparaison trop hâtive.

Problématique

Cette recherche ambitionne d'étudier les religiosités des jeunes sunnites Libanais en parvenant à la perception qu'ont les croyants eux-mêmes de leur religion et de leur foi individuelle. Au-delà des discours politico-religieux des dirigeants responsables, au-delà aussi des discours normatifs des autorités religieuses dites officielles, je m'interroge sur l'autodescription et la vision subjective des jeunes croyants eux-mêmes. Je suis la tradition herméneutique des sciences religieuses à travers leur appréhension de l'islam vécu toujours comme un « islam interprété », et j'ambitionne d'examiner les « faits islamiques [...] dans l'interprétation au-delà de leur simple facticité »¹⁵. Le sujet principal de cette étude ne consiste donc pas en une découverte des manifestations du phénomène religieux en tant qu'apparences et signes visibles, il vise plutôt l'analyse des motivations religieuses des croyants « derrière » les apparences de leurs pratiques.

Approche

Pour cela, ce travail se propose d'étudier les religiosités sunnites à travers le discours religieux de jeunes croyants. En examinant de près le contenu et les formes d'expression, j'essaierai d'arriver à comprendre leurs propres perspectives sur leur religion. Il va sans dire que la religiosité d'une personne consiste en des aspects nombreux et complexes qui sont en rapport entre eux, et il semble difficile de séparer clairement la spiritualité de la pratique par exemple ou la pratique du dogme. Bien que la religiosité ne comprenne pas seulement des dimensions cognitives, mais aussi émotionnelles et pratiques dans un cadre scientifique elle ne peut être qu'explorée, analysée et présentée, de façon cognitive et verbale. De ce fait, cette étude va se concentrer plutôt sur les connaissances et les convictions religieuses, ainsi que leur provenance et la façon dont elles se forment. Mes recherches, sur le plan pratique ou spirituel, bien qu'elles apportent des conclusions pertinentes, me servent surtout à connaître les interprétations des croyants. D'ailleurs, le discours n'est pas seulement un moyen d'accès pour le chercheur, il a aussi une fonction importante pour la religiosité elle-même. Car ce discours est bien le moyen de communication et d'interprétation primor-

15 WAARDENBURG, Jacques, « Revitalisierung des Islam – religionswissenschaftlich gesehen », *Evangelische Theologie* vol. 48, n° 1, 1988, p. 51.

diale qui produit et reproduit le sens concernant les convictions et les pratiques religieuses d'un groupe. Pour retracer ce processus de production de sens, au-delà des statistiques (qui ne renseignent que sur le résultat final de ce processus), il faut donc se tourner vers le discours religieux des membres du groupe en question.

Les questions détaillées qui guident mon enquête sont les suivantes : En quoi croient les jeunes musulmans sunnites ? Quelles conséquences en tirent-ils pour leur vie ? Quelles sont les sources et les références de leur religiosité ? Quels sont les chemins et les critères de transmission et d'acquisition de connaissance religieuse et de foi ? Comment accommodent-ils leur religion avec les exigences de la vie quotidienne et les réalités extérieures non-religieuses ? Comment s'expliquent-ils leurs convictions ? Comment les justifient-ils auprès de leur communauté et par rapport à leur environnement non musulman ?

4. Démarche : interviews semi-directives

Echantillon

Ce discours est exploré avec des méthodes empiriques qualitatives, notamment à travers des interviews semi-directives que j'ai menées entre mai et juillet 2007 à Beyrouth auprès de jeunes étudiants sunnites. Dans l'objectif de rassembler des données pour répondre à mes questions de recherche, j'ai mené quinze interviews, dont onze¹⁶ me servent comme corpus d'analyse.¹⁷

16 Deux interviewés étaient très laïcs, voire agnostiques (voir aussi p.11). Deux autres interviews n'ont pas été prises en considération pour des raisons techniques. Le bruit des gens autour de nous, pendant l'interview, ou le peu de clarté de la voix de l'interviewé n'avait pas produit d'enregistrement utilisable.

17 Dans le cadre d'une recherche plus grande, il peut être judicieux d'amplifier la collecte de données par d'autres méthodes, comme l'observation participante ou l'analyse de documents. Dans ce cas, il me semble qu'une analyse des blogs ou des questions des jeunes aux autorités religieuses via Internet peut être profitable. Pour d'autres alternatives cf. BECHHOFER, Frank et PATERSON Lindsey, *Principles of Research Design in the Social Sciences*, Londres, Routledge, 2000, pp. 59-63.

Mes interlocuteurs¹⁸ sont tous des étudiants ou récemment diplômés, ayant entre 18 et 30 ans. A une exception (un étudiant en histoire islamique), ils sont tous engagés dans des carrières scientifiques, techniques ou économiques.¹⁹ Ils sont répartis sur différentes universités beyrouthines²⁰ et habitent des quartiers différents à Beyrouth.²¹ Le fait qu'ils peuvent payer les frais assez élevés – au moins dans les universités privées (*l'American University of Beirut* et *l'Université Saint-Joseph*) – indique qu'ils proviennent des classes supérieures, ce qui est souvent confirmé par la profession des pères, majoritairement diplômés d'université travaillant en tant que juges, médecins ou ingénieurs. D'autres indices de leur appartenance plutôt aisée apparaissent à travers des hobbies coûteux (par exemple jouer au tennis) et des produits symbolisant un certain standing, comme la possession des nouveaux téléphones portables ou de grosses voitures. Mais il y a aussi parmi eux des fils de conducteurs de taxi, de vendeurs ou de maçons, qui doivent travailler en dehors des cours pour financer leurs études.²²

Prise de contacts

En ce qui concerne le choix des interviewés, j'ai essayé de trouver des personnes ayant le même profil (jeunes, étudiants, beyrouthins) pour garantir la comparabilité des réponses. En même temps, il m'a semblé raisonnable d'avoir un échantillon de gens de provenance universitaire et régionale hétérogène, ainsi que de centres de rencontre religieux

18 Voir le tableau dans l'annexe.

19 Ingénieurs civils ou Mécanique (4), Économie (2), Biologie (2), Informatique (1), Sciences Islamiques (1).

20 American University of Beirut AUB (7), Université Libanaise UL (2), Université Saint-Joseph USJ (1), American Technical College ATS (1).

21 Bien que tous mes interviewés vivent à Beyrouth (et ses banlieues), quelques-uns sont originaires d'ailleurs.

22 Sur ces deux plans – milieu social et environnement ethnico-religieux – les jeunes sunnites de Beyrouth se distinguent globalement de la plupart de leurs coreligionnaires en Europe, que ce soit des jeunes Turcs en Allemagne ou des jeunes Maghrébins en France. La présente étude est donc très différente de celles réalisées sur les musulmans d'Europe, notamment en ce qui concerne le rapport entre le groupe étudié et la société où il vit : les musulmans d'Europe sont majoritairement d'origine immigrée alors que les sunnites du Liban ont toujours fait partie de la société.

variés pour élargir le champ de vision. Pour cela, j'ai suivi plusieurs pistes à travers des contacts officiels et privés : j'ai rencontré nombre des mes interlocuteurs à Mār Elias dans le Centre Maqāsid (organisation sunnite d'éducation et de bienfaisance) et à 'Aisha Bakkar à la Jamā'a al-Islāmiyya (branche libanaise des Frères Musulmans). Dans les deux cas, j'ai trouvé les interviewés parmi les membres d'un groupe de jeunes qui se retrouvent régulièrement avec des amis dans ces centres pour leurs loisirs. Le débat religieux y est seulement une activité parmi d'autres, comme les activités sociales et sportives.

Il n'est guère surprenant que les jeunes que j'ai trouvés à travers ces deux associations islamiques soient plutôt de « bons pratiquants ». Car les responsables des groupes (dans les deux cas, eux-mêmes des jeunes) ont probablement choisi ceux qui représentaient, selon leur conception, les meilleures images des « bons musulmans ». La personne en charge du Centre Maqāsid par exemple m'a fait rencontrer ses amis qui, à son avis, « savent bien expliquer l'islam ». Par ailleurs, il a proposé aussi et sans que je le lui demande de me présenter des « très pratiquants », des « pratiquants moyens » et des musulmans « plutôt laïques ». De même, à la Jamā'a al-Islāmiyya, je me suis retrouvée avec des jeunes qui déclaraient ne pas être membres officiels et avaient des vues qui n'étaient pas nécessairement « orthodoxes » dans la ligne officielle de l'organisation. Pour ces raisons, on peut supposer que mes interlocuteurs sont des croyants « ordinaires ».

Par ailleurs, pour élargir mon corpus, j'ai aussi trouvé, à travers des contacts privés, des musulmans plus critiques, dont deux que je qualifierais plutôt de laïques. Leur discours sur leur religion d'origine apporte à mon avis des éléments de compréhension complémentaires et non-négligeables, d'autant plus que les structures de leurs argumentations montrent de fortes similarités avec celles de leurs coreligionnaires pratiquants, tout en arrivant à des conclusions plus critiques ou même négatives. Bien qu'ils entrent dans ma catégorie, car ils se considèrent eux-mêmes « musulmans », il est pourtant difficile de parler dans ce cas de leur *religiosité* dans le sens indiqué. Pour cette raison et à cause du nombre réduit qui ne permet pas de comparaison, je me suis décidée à ne pas inclure ces deux interviewés dans mon corpus d'analyse.

Bien que mon échantillon soit, d'une certaine manière, forcément arbitraire, j'espère avoir regroupé un corpus qui permette une analyse du discours d'un groupe assez ordinaire de jeunes sunnites. Nonobstant le

nombre réduit d'interviews ainsi que la structure qui ne me permettent pas de faire des généralisations de manière représentative, mon analyse espère donner un aperçu utile et précieux sur la façon dont les jeunes croient, pensent et expriment leur foi.

Circonstances des interviews

Chez les deux groupes ainsi qu'avec les interlocuteurs individuels, j'ai été – « à la libanaise » – chaleureusement accueillie. L'atmosphère détendue et confidentielle a facilité les interviews. Bien que les jeunes musulmans étaient souvent très curieux de connaître mon background (surtout religieux) mais aussi les motivations de ma recherche, je n'ai pas rencontré de difficultés du type méfiance ou refus, souvent déplorés par des sociologues lors de leurs enquêtes auprès des musulmans en Europe.²³ Les quelques commentaires que j'ai eus à propos, par exemple, de leur appréhension d'être fichés par les services secrets allemands suite à mon interview, comprenaient un caractère plutôt amusant. En fait, j'ai presque toujours eu l'impression qu'ils étaient satisfaits de mon grand intérêt pour leurs convictions, en tant que femme, chercheuse et étrangère (occidentale), ce qui les encourageait à « changer la fausse image de l'islam » et à « corriger les préjugés » à travers nos dialogues. Pour quelques-uns, c'est le commandement religieux de mission (*da'wa*) qui les avait poussés à participer à ma recherche. Il est d'ailleurs souvent arrivé, surtout au *Centre Maqāsid*, qu'après les entretiens la discussion se poursuive, et que d'autres se joignent à nous. A ce moment-là, mon rôle de chercheuse « neutre » qui étudie l'islam comme un phénomène culturel devenait celui d'une chrétienne déterminée qui regarde les musulmans du point de vue de sa propre foi, et cela produisait de véritables discussions et échanges d'opinions. Ces débats philosophiques et théologiques, parfois de haut niveau (mais hors du cadre des interviews, et donc non enregistrés), m'ont permis de comprendre des éléments précieux. Selon mon expérience, ce cadre de discussions entre deux croyants ou plus a généré un discours souvent plus riche et cohérent que les interviews neutres en face-à-face, car les intervenants, confrontés à une autre vision des choses, se sentaient davantage obligés de persuader et de convaincre, au lieu de seulement décrire et expliquer. Aussi, parfois leurs points de vues se précisaient-ils davantage durant ces discussions. Cette situation était en outre plus proche d'une

23 Cf. par ex. KAPKO 2007, p. 12 ; 22 ss.

conversation normale. C'est pourquoi, à mon avis, il vaut la peine de reconsidérer l'approche de conduite des interviews dans la perspective d'une future étude.²⁴

Documentation et méthode d'analyse

Les entretiens, dont la durée s'est étendue entre trois quarts d'heure et une heure et demie, ont été conduits en anglais (10) ou en français (1). Bien que les langues utilisées ne soient la langue maternelle ni de l'interviewé ni de la chercheuse, on considère les expressions valables, étant donné que le niveau de maîtrise de l'anglais ou du français des interlocuteurs était suffisant pour mener des conversations complexes, tout en s'appuyant sur le dialecte libanais si nécessaire et l'arabe classique quand il s'agissait des notions fondamentales de l'islam. J'ai entièrement mis par écrit les interviews, ce qui a abouti à un corpus d'environ 150 pages que j'ai intégré dans un logiciel. Les passages en dialecte libanais et les citations en arabe classique ont été translittérés selon le système indiqué en annexe et ensuite traduits en partie dans la langue de l'interview (anglais ou français). Je suis l'auteur de toutes les traductions. Pour garantir la lisibilité des citations, j'ai légèrement corrigé certaines fautes de grammaire ; des changements plus grands sont indiqués par des parenthèses. Pour des raisons stylistiques et didactiques, j'utilise pour chaque interviewé un pseudonyme : un nom propre simplifié. Ceci afin de rappeler au lecteur que le discours analysé n'apparaît pas ex-nihilo, mais émane des personnes interrogées. Dans les citations des dialogues la lettre « I » indique l'intervieweur, donc moi.

24 Pour les interviews de groupe cf. BECHHOFFER et PATERSON 2000, p. 67, concernant la (non-) neutralité des intervieweurs p. 70-71. Dans le but d'augmenter la comparabilité des données, il pourrait être également utile d'interviewer les participants une deuxième fois afin de les amener à répondre plus en détail aux questions qu'ils avaient esquivées lors de la première interview, et vérifier la cohérence de leurs idées. Une autre possibilité pour amplifier le corpus serait l'introduction de sondages plus standardisés comme partie de l'entretien. Dans un questionnaire au début de l'interview, on pourrait demander la fréquence des prières par exemple, pour ensuite discuter de sa signification pour l'interviewé.

Dans l'analyse des interviews, j'ai repris les propositions méthodologiques de Michael Meuser et Ulrike Nagel²⁵ ainsi que de Udo Kuckartz²⁶ que j'ai appropriées à mon étude. Les étapes d'évaluation proposées, dont le regroupement des passages d'interviews selon des codes, sont particulièrement adaptées aux interviews semi-directives, où le corpus des textes est déjà structuré par les questions centrales du fil conducteur. De plus, une certaine souplesse est garantie car l'établissement de nouvelles catégories surgies au cours des interviews, ainsi que la modification de la terminologie, restent toujours possibles lors du codage. Mes étapes méthodologiques ont été la mise en place d'un codage détaillé sous forme d'arborescence, la classification des passages des interviews selon les catégories établies, puis un travail minutieux d'analyse des éléments ainsi classés. J'ai utilisé pour cela le logiciel MAXQDA qui offre de nombreux outils très utiles, ne facilitant pas seulement le travail, mais permettant également une analyse plus détaillée.

25 MEUSER, Michael et NAGEL, Ulrike, « Experteninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion », in GARZ, Detlef et KRAIMER, Klaus (éds.), *Qualitativ-empirische Sozialforschung: Konzepte, Methoden, Analysen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1991, p. 411–471. M. Meuser et U. Nagel ont développé leur méthode pour l'analyse des interviews des experts. Certes, les jeunes musulmans interviewés ne sont pas de vrais experts selon la définition des auteurs, et ici je ne les considère certainement pas comme des experts de la religion musulmane « dans son contexte organisationnel et institutionnel » ; cependant ils sont valables comme « experts » de leur propre religiosité ayant « des expériences et connaissances exclusives » (p. 444). Les étapes d'évaluation minutieusement décrites dans la méthode en question persuadent surtout par le haut niveau de réflexion théorique qui respecte soigneusement les particularités de l'objet de recherche pour garantir un maximum d'objectivité scientifique. En outre, les deux études sont de rares exemples de réflexion systématique sur des outils analytiques et interprétatifs de données empiriques. La littérature sur la recherche empirique par interviews focalise habituellement sur l'accès aux champs et la conduite de la conversation.

26 KUCKARTZ, Udo, DRESING, Thorsten, RÄDIKER, Stefan, STEFER, Claus, *Qualitative Evaluation. Der Einstieg in die Praxis*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2007. U. Kuckartz et ses collègues présentent une méthode pragmatique et adaptée aux réalités des recherches en sciences sociales. Les remarques sur leur démarche analytique par ordinateur sont particulièrement utiles.

Lors du codage, la principale difficulté à laquelle j'ai dû faire face a été d'arriver à discerner exactement entre les catégories d'analyse. Après avoir voulu répartir les questions du fil conducteur en trois parties – connaissance et pratique, sources et herméneutique ainsi que croyance et spiritualité – j'ai découvert qu'une telle répartition ne reflétait pas la vision des jeunes. Celle-ci est en fait un ensemble cohérent de pratiques religieuses difficile à subdiviser. Séparer, par exemple, pratique et spiritualité était inapproprié ; j'ai donc changé la structure primaire lors de l'établissement du système de codage. C'est ainsi que mon système de codage comprend, outre une partie sur le contexte, deux parties principales. La première rassemble des déclarations sur l'islam en général, tandis que la deuxième traite de la religiosité personnelle : partant des commandements, j'y ai créé des codes pour les différentes fonctions de ces commandements. Les codes établis pour désigner l'étude des sources et de l'herméneutique ont été également légèrement changés, vu – de nouveau – le mélange conceptuel entre pratique et interprétation. Comme je vais le montrer, le Coran, par exemple, n'est pas vraiment interprété, mais sert de manuel d'instructions pour la bonne pratique des rites religieux.

Par ailleurs, il a été non seulement nécessaire de modifier la structure générale de l'arborescence, mais aussi de créer de nouveaux codes spécifiques pour désigner des sujets non prévus. Par exemple, dans leurs explications sur la relation avec Dieu, les jeunes interviewés faisaient très fréquemment allusion au paradis, d'où le besoin de créer un code pour cet élément. Dans la même logique, le code « modèle religieux », où j'entendais rassembler des données sur des personnages religieux autres que Mohammad, a été annulé, parce que les questions correspondantes sont restées sans résultat.

Lors de l'analyse, j'ai décrit et résumé les passages en rapport avec chacun des thèmes à l'aide de *mind maps* (schémas organisationnels) pour discerner et présenter les convergences et divergences de position. Le plan final de cette présentation diffère de l'arborescence du codage. Finalement, ces résultats empiriquement généralisés sont interprétés pour en déduire des thèses qui répondent aux questions de la recherche et qui peuvent ensuite servir d'hypothèses au débat scientifique et aux recherches ultérieures. Tout en étant bien consciente que les réponses émanent toujours d'opinions individuelles, marquées par des personnalités différentes ayant des biographies singulières, j'essayerai dans mon

analyse d'en déduire les traits semblables et les différences de discours concernant la façon de penser et les structures d'argumentation par lesquels ils expriment leurs convictions afin d'en détecter des concepts normatifs et un « esprit du temps » commun.

5. Plan

Pour situer l'enquête dans son contexte spécifique, le chapitre suivant trace brièvement les fondements de la société libanaise. Il s'agit d'une présentation générale de l'importance particulière de l'aspect religieux au sein de cette société, suivie d'une description de la communauté sunnite en particulier. Des éléments sur la situation des jeunes au Liban et de leurs visions par rapport à la religiosité termineront ce chapitre sur le contexte.

Les entretiens réalisés seront ensuite analysés selon trois grandes catégories : conviction, pratique et réflexion religieuse. Je vais d'abord présenter la vision générale des jeunes interviewés sur leur religion en abordant sa signification et les éléments qui composent pour eux les vérités de l'islam et en montrant comment leur relation à Dieu et leur vision du paradis conditionne l'image qu'ils se font du bon musulman. Ensuite, je me tourne vers la pratique religieuse, en étudiant la hiérarchie des commandements et la façon dont les jeunes croyants prennent des décisions pour pratiquer personnellement ces commandements. La prière rituelle servira d'exemple principal de cette pratique. Enfin, l'analyse de la réflexion religieuse permettra de comprendre d'un côté le discours envers les non-musulmans et de l'autre côté le raisonnement sur les sources (le Coran et Mohammad), les références et les modes d'acquisition des croyances décrites. La conclusion résumera les résultats de l'analyse afin de tenter d'esquisser une vue d'ensemble de la religiosité des jeunes gens sunnites et donnera des nouvelles pistes de recherche.



Contexte au Liban

1. Religion et société

Si la religiosité est par principe liée à une réalité transcendante et absolue, la construction de toute religiosité particulière se produit relativement à son contexte socioculturel, ici, celui de la société libanaise, que j'évoquerai dans ce qui suit de façon succincte. En général, la communauté religieuse représente une entité de référence importante dans la vie des Libanais et ceci s'exprime aux niveaux politique, social et religieux.

Confessionnalisme politique

Les dix-sept communautés (*tawā'if*) qui constituent le tissu religieux de la société libanaise sont officiellement reconnues par l'Etat qui leur garanti la liberté de culte.²⁷ D'autres religions (issues de l'immigration) existent sur le sol libanais sans avoir de statut officiel. Le système politique du *confessionnalisme* garantit le partage du pouvoir sur la base de la représentativité proportionnelle des communautés religieuses les plus grandes. Fixé d'abord dans la Constitution de la République sous mandat français en 1924 et affirmé au moment de l'Indépendance en 1943 dans le Pacte National – accord oral entre le Président maronite Bechara al-Khoury et le Premier ministre sunnite Riad as-Solh –, l'équilibre représentatif entre les communautés chrétiennes et musulmanes a été dès lors critiqué et mis en question surtout pendant et après la guerre civile (1975–1990). Le reproche principal adressé au confessionnalisme consiste dans la crainte que celui-ci contribue à alimenter une mentalité centrée sur les intérêts de la propre communauté religieuse du citoyen, et ceci au détriment de la société dans son ensemble.²⁸ Bien que l'Accord

27 Cf. les articles 9, 10 et 19 de la constitution libanaise : Organisation internationale de la Francophonie, *Droit francophone*, disponible en ligne sur www.droit.francophonie.org/df-web/publication.do?publicationId=4313 (29.10.2007).

28 Cf. SCHEFFLER, Thomas, « Religion, Violence and the Civilizing Process. The Case of Lebanon. », in HANNOYER, Jean (éd.), *Guerres civiles. Écono-*

de Taëf de 1989 à la fin de la guerre civile prévoit son abolition, le confessionnalisme politique régit jusqu'à présent les postes-clés de l'administration de l'État.²⁹

La gestion du système confessionnel a été accompagnée d'accusations et de soupçons réciproques apparaissant souvent dans les relations entre musulmans et chrétiens, ainsi qu'entre les différentes communautés confessionnelles. Selon les analystes les musulmans, mécontents des privilèges des chrétiens à leurs avis non justifiés par le pourcentage de la population qu'ils représentent, auraient été suspectés de vouloir abolir le confessionnalisme en faveur d'une « démocratie du nombre », ce qui, en retour, aurait déclenché des craintes chez les chrétiens : ceux-ci auraient répliqué en réclamant la laïcisation totale.³⁰

Les récents et bouleversants événements autour de l'assassinat de l'ex-Premier ministre Rafic Hariri en février 2005, les manifestations qui ont suivi, le retrait de l'armée syrienne, puis les nouvelles disputes entre partis politiques libanais, ainsi que la guerre de l'été 2006, ont transformé la scène politique. Les leaders politiques issus des anciens cadres d'élite se servent toujours de la rhétorique religieuse en référence à la communauté de leur clientèle traditionnelle quand il leur convient. Bien que le principe proverbial de « l'union nationale » soit toujours maintenu dans le discours, les frontières mentales entre les communautés sont utilisées pour la mobilisation des partisans.

mies de la violence, dimensions de la civilité, Paris/Beyrouth, Karthala/CERMOC, 1999, p. 163-185.

29 Si la loi constitutionnelle du 21 septembre 1990 a formellement aboli le principe de représentation confessionnelle dans le service public en faveur des compétences et aptitudes des individus, les postes-clés de l'État sont toujours distribués selon un quota proportionnel entre chrétiens et musulmans. L'évaluation du confessionnalisme et de ses conséquences pour les relations entre les communautés par les scientifiques est loin d'être unanime. Cf. WEBER, Anne Françoise, « *On peut dialoguer sans vivre ensemble et vivre ensemble sans dialoguer.* » *Relations interreligieuses et construction d'unités nationales au Liban*, Thèse de doctorat, Paris/Freiburg im Breisgau, École des Hautes Études en Sciences Sociales/Albert-Ludwigs-Universität, 2005, p. 71-72.

30 Cf. AZAR, Fabiola, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban. Approche "pluridisciplinaire"*. Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999, p. 6.

Mentalité communautaire

A côté de la distribution du pouvoir politique, les communautés exercent la souveraineté sur le statut personnel de leurs membres : elles « contrôlent deux pivots du pouvoir social, notamment la transmission des biens et la transmission du savoir »³¹. D'une part, les communautés règlent tout ce qui concerne le mariage, le divorce ou l'héritage selon leurs lois ; d'autre part, elles ont le droit de gérer leurs propres écoles et possèdent ainsi un moyen extraordinaire d'influence sur les idées.³²

En conséquence, il n'est pas surprenant que le confessionnalisme ne soit pas seulement le système politique en vigueur, mais qu'il forge aussi profondément les mentalités et les mœurs des Libanais. Il est clair que la notion même de *communauté religieuse* indique alors une réalité plus large que l'appartenance religieuse. « [...] *l'identité religieuse* ne désigne pas uniquement la religion ou confession d'un individu, mais elle l'enferme aussi au sein d'une communauté, à l'intérieur de laquelle il naît, se marie et meurt. »³³ Ainsi Aïda Kanafani-Zahar résume-t-elle le rapport complexe entre l'individu et sa communauté. Involontairement donc, la communauté forme le cadre par rapport auquel l'individu se positionne. L'appartenance à une confession et l'identification avec elle ne découle pas en premier lieu d'une prise en compte théologique de ses fondements religieux, mais elle se nourrit d'un ensemble complexe de sentiments et de consciences par rapport à la famille, au quartier, aux amis, aux chefs politiques et à toutes les personnes qui forment une communauté. En outre, la communauté offre une entité structurée qui exerce de multiples fonctions collectives, à travers les chefs religieux ainsi que diverses institutions comme les écoles, les hôpitaux ou les organisations sociales. A. Kanafani-Zahar explicite qu'à travers la participation régulière aux mêmes pratiques, chaque communauté reproduit et raffermi le partage des mêmes croyances, les sentiments, les idées et

31 SCHEFFLER 1999, p. 174.

32 L'organisation *Maqāsid* en est un exemple. Cf. JOHNSON, Michael, *Class and Client in Beirut: The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, Londres, Ithaca Press, 1986, p. 110-115.

33 KANAFANI-ZAHAR, Aïda, *Liban : le vivre ensemble. Hsoun 1994-2000*, Paris, Geuthner, 2004, p. 18. Au-delà des grandes théories, l'auteur offre des renseignements précieux sur la convivialité quotidienne de personnes de différentes religions dans son étude anthropologique sur le vécu religieux dans le village pluri religieux de Hsoun.

une mémoire collective qui créent son unité et sa personnalité.³⁴ Ce n'est qu'au fur et à mesure qu'un individu peut développer une réflexion critique par rapport aux croyances partagées par sa communauté, ainsi qu'une position véritablement religieuse. Dans ce processus de maturation identitaire – dont parlent aussi les interviewés – l'individu se réfère toutefois toujours à la communauté d'origine et à sa culture acquise. Elle reste le point de focalisation par excellence.

Comme tout processus de construction d'identité se déroule selon le double mécanisme d'identification et de différenciation par rapport à son environnement, les autres communautés et leurs cadres de références offrent à l'individu un point de vue différent de ce qu'il reçoit dans sa propre communauté. Le pluralisme religieux tel qu'il existe au sein de la société libanaise constitue un fait spécifique par rapport au reste du monde arabe. Contrairement à leurs coreligionnaires d'autres pays arabes, les sunnites libanais se trouvent davantage en compétition (non seulement politique, mais aussi) idéologique et normative : autrement dit, *être musulman sunnite* au Liban veut aussi dire *n'être ni chiite, ni druze, ni chrétien*. Cela se manifeste nettement dans les discours des jeunes.

Appartenance communautaire et religiosité

L'identité communautaire est construite à partir de plusieurs éléments, dont la religiosité entendue comme foi et pratique religieuse en est seulement un. Les interdépendances entre identité communautaire et religiosité sont complexes et difficiles à distinguer. A. F. Weber précise ces rapports en se référant à Samir Khalaf :

« Selon lui, [les] loyautés [confessionnelles] constituent des sources viables de solidarité communautaire, inspirant de l'initiative, fondant la diversité, mais entravant la conscience et l'engagement civique. Elles sont parfois même inversement proportionnelles au degré de la religiosité, la religion sert donc ici non de force spirituelle, mais de moyen de mobilisation communautaire et idéologique. »³⁵

34 Cf. KANAFANI-ZAHAR 2004, p. 12 ; sur le concept de *l'identité culturelle* cf. aussi STOCKHORST et LANDWEHR 2004, p. 256-260.

35 WEBER 2005, p. 73.

Ainsi peut-on expliquer qu'un sunnite laïque soit plus proche d'un maronite laïque dans ses opinions sur le plan idéologique, mais que la force de son sentiment d'appartenance communautaire le rende davantage solidaire du sunnite pratiquant dans le débat civique.

Si la cohésion et la force d'identification et d'intégration au sein de chaque communauté ne dépendent pas nécessairement d'une forte croyance religieuse, elles n'en sont pas non plus indépendantes. C'est pourquoi il me semble peu pertinent d'analyser les différents éléments de l'identité communautaire en les opposant l'une à l'autre.³⁶ Je ne trouve donc pas judicieux que F. Azar soutienne dans son étude sur l'identité religieuse que

« [...] la lutte entre les Chrétiens et les Musulmans n'est pas une lutte religieuse ou de foi, elle serait plutôt une lutte psycho-sociale pour la reconnaissance de leurs propres personnalités. [...] La peur de perdre son identité serait le syndrome du conflit interlibanais dont les seuls signes sont les disputes apparentes entre les communautés. »³⁷

Bien que l'identité communautaire et la religiosité ne soient pas absorbées l'une par l'autre et qu'elles ne soient souvent même pas en correspondance, je suis en effet convaincue que la religiosité influence fortement et d'une manière distincte non seulement la constitution psychique des individus, mais aussi le développement de la société. Les convictions et les concepts religieux inspirent inéluctablement la conception de la société et peuvent déterminer la motivation et le contenu d'un engagement social ou politique.³⁸ C'est le cas, en particulier des prati-

36 Comme je l'ai indiqué, deux de mes interviewés m'ont montré ce phénomène de non-adéquation entre identité communautaire et croyance religieuse : ils avaient répondu à mon annonce de recherche de volontaires d'interview pour une étude sur la religiosité des sunnites, mais m'ont expliqué par la suite que l'un n'était pas pratiquant et que l'autre n'était même pas croyant.

37 AZAR 1999, p. 7.

38 Voir aussi l'article de SCHEFFLER 1999 sur *Religion, Violence and the Civilizing Process*, dans lequel il explicite d'une manière nuancée quelle influence – négative et positive – les religions peuvent exercer, notamment en se référant à leurs systèmes de valeurs et les fondements théologiques de ces derniers. Outre des réflexions plus générales, il propose

ques religieuses qui ont une forte dimension sociale : elles influencent alors l'appartenance communautaire. L'inverse est également vrai : l'identité communautaire, dans ses pratiques collectives et dans les attitudes et les normes communes qu'elle suscite, influence en retour la foi.

D'ailleurs, l'analyse des entretiens va expliciter que les jeunes gens ne considèrent effectivement pas leur religion exclusivement comme « une force spirituelle », mais aussi comme une source d'engagement social. Leurs positions au sujet de la mobilisation politique laissent plutôt supposer, à l'inverse, une certaine lassitude, comme je vais le montrer.

2. La communauté sunnite

Développement politique

Au sein de la mosaïque confessionnelle du Liban, la communauté sunnite est une des plus importantes pour son rôle socio-politique dans la société. Les origines de la communauté sunnite au Liban remontent aux premières conquêtes islamiques avec lesquelles les sunnites se sont installés dans des villes côtières. « Tout au long de l'histoire et qu'il ait été d'essence médinoise, syrienne, irakienne, égyptienne ou turque, l'Islam sunnite est resté maître de Tripoli, Beyrouth et de Saïda. »³⁹ Certains quartiers de Beyrouth, Tripoli et Saïda sont jusqu'à aujourd'hui les bastions de la communauté sunnite au Liban, comme le quartier *Tariq al-jdide* à Beyrouth, où résident quelques-uns des interviewés. Quant au nombre de sunnites, qui est toujours une pomme de discorde à cause de ses implications politiques, il a subi des changements considérables pendant les dernières décennies. Des estimations récentes attribuent aux sunnites, avec 25 % de la population, la deuxième position pour les musulmans, derrière la communauté chiite (30 %) toujours croissante. Les communautés chrétiennes sont estimées représenter 40 % de la population, mais diminuent progressivement à cause d'une forte émi-

une analyse convaincante du rapport entre les hiérarchies religieuses et la violence, en particulier pendant les guerres civiles. Ici : p. 175-185.

39 BAR, Luc-Henri de, *Les communautés confessionnelles du Liban*, Paris, Editions Recherche sur les civilisations, 1983, p. 26.

gration, concernant surtout la jeune population.⁴⁰ Contrairement à la situation de leurs coreligionnaires dans tous les autres pays arabes, les sunnites du Liban sont alors une minorité entre les minorités.

Leur position a aussi changé de manière significative depuis la fin du long règne ottoman, règne sunnite. En regardant très brièvement le parcours politique de la communauté sunnite, on comprend que les élites politiques ont parcouru un chemin complexe commençant par une forte opposition contre l'Etat libanais sous le mandat français, se poursuivant dans une participation politique d'abord partielle puis entière (à partir de 1934), et arrivant à une attitude positive envers l'Etat affirmée dans le Pacte National de 1943. Le premier ministre sunnite populaire Riad as-Solh y a accepté la « solution libanaise » : un mélange croissant entre les éléments sunnites et maronites au sein de la bourgeoisie s'est réalisé parallèlement à une intégration politique de la classe dominante. Représentant pendant des siècles la communauté musulmane dominante, les sunnites sont traditionnellement impliqués dans l'administration publique et les classes bourgeoises et commerçantes.⁴¹

La communauté sunnite, en particulier ses élites dirigeantes, ont subi pendant la guerre civile des bouleversements importants. A Beyrouth, des intellectuels et membres de la petite bourgeoisie ont rejoint à partir de 1975 divers partis nassériens, notamment le mouvement des *Murābiṭūn* ; mais les milices armées n'ont pas eu chez les sunnites un rôle aussi prépondérant que dans d'autres communautés, et ont périclité à la fin du conflit armé. Cependant ces mouvements ont concurrencé la domination traditionnelle de grandes familles sur la communauté sunnite, notamment la famille Salam – régissant les œuvres éducatives et sociales des *Maqāṣid* – et la famille Karamé à Tripoli. Pendant la guerre, « le siège de la communauté (*Dār al-Iftā*), où réside le mufti de la République, ainsi que le Conseil supérieur islamique, qui regroupe autour du mufti tous les anciens présidents du Conseil, sont restés les institutions considérées comme représentantes authentiques

40 Cf. p. DUMONT, Gérard-François, « Les populations du Liban », *Outre - Terre*, vol. 4, n° 13, 2005, p. 419-445, ici : p. 438-440.

41 Cf. l'étude excellente, fondée sur une connaissance détaillée des données, de JOHNSON 1986.

de la communauté »⁴². En 1987, avec l'assassinat du Premier ministre sunnite Rachid Karamé, la communauté sunnite ne disposait plus de personnalité forte sur la scène politique. Mais ce vide a été comblé par l'ascension impressionnante du personnage de Rafic Hariri, originaire d'une modeste famille de Saida, devenu d'abord l'associé d'affaires privilégié du prince héritier d'Arabie saoudite, puis revenant soutenu par celle-ci étendre sa fortune et son influence au Liban jusqu'à devenir Premier ministre en 1992. Le 14 février 2005, quelques temps après avoir quitté ses fonctions, il est assassiné à Beyrouth dans un attentat violent qui déclenche un nouvelle période de crise politique au Liban notamment entre pro- et anti-syriens, marquée par des assassinats ; la communauté sunnite semble soutenir en partie le mouvement du 14 mars (jour d'une immense manifestation anti-syrienne un mois après l'attentat, où ont participé de nombreux sunnites au côté de chrétiens et de druzes) derrière le fils de Rafic Hariri, Saad. Le portrait de Rafic Hariri, figure d'intégration, décore aujourd'hui les zones résidentielles à majorité sunnite. La crise politique s'est prolongée jusqu'à maintenant et les tensions qui divisent le pays affectent aussi la communauté sunnite.⁴³

Sans vouloir surestimer l'influence des développements politiques à court terme sur le processus de formation de la religiosité, il ne reste certainement pas sans conséquences que les interviews ont été conduites à un moment de crise politique profonde, qui perturbe aussi les jeunes. Pour simplifier, on peut dire que la tension entre deux conceptions opposées du rôle du Liban dans la région a mené à un long blocage des institutions libanaises, auquel s'est rajouté la crise de *Nahr al-Bārid* : à partir de fin mai 2007, c'est-à-dire pendant la période des interviews, un conflit armé a éclaté entre le groupe islamiste *Fatah al-islām* et l'armée libanaise dans la région de Tripoli, aboutissant à la destruction du camp palestinien de *Nahr al-Bārid*. Une analyse de la situation politique actuelle dépasse le cadre de cette contribution. Mais le climat d'instabilité générale a des conséquences pour les jeunes. Quelques jeunes libanais participent même parfois activement au conflit. La communauté sunnite, en particulier, est confrontée aux défis lancés par l'extrémisme

42 CORM, Georges, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, Paris, La Découverte, éd. revue, 2005, p. 185.

43 CORM 2005, p. 185-186.

religieux d'un côté – très récemment par exemple de la part du groupe *Fatah al-islām* – et aux tensions liées aux clivages politiques entre sunnites et chiites de l'autre côté.

Relations intercommunautaires

Selon les circonstances, les relations intercommunautaires oscillent entre coexistence et conflit, entre séparation et rencontres. Dans son analyse, A. F. Weber confronte les observations d'une nouvelle aggravation de la séparation entre les confessions, telle qu'estimée par de nombreux auteurs, aux résultats des sondages réalisées par Theodor Hanf qui affirme la fréquence des rencontres intercommunautaires au niveau économique et des perceptions mutuelles plutôt positives. Elle conclut que

« l'exacerbation du confessionnalisme et la ségrégation communautaire dans l'espace, dans l'éducation et dans les médias coexistent avec une interaction transcommunautaire permanente et en partie amicale. [...] La] frontière entre musulmans et chrétiens [...] est] occasionnellement transgressée, mais [...] persiste en principe. »⁴⁴

Si les aspirations différentes – soi-disant, les chrétiens regardant vers la culture occidentale et les musulmans se focalisant sur la culture arabe –, comme il a été longtemps souligné par les analystes, peuvent se révéler vraies, l'existence du malentendu islamo-chrétien reste à étudier.⁴⁵

Il est clair que les relations intercommunautaires sont souvent marquées par des soupçons et des préjugés. Cette impression est confirmée dans diverses conversations que j'ai menées avec des Libanais chrétiens, qui – tout en insistant toujours sur le fait que les musulmans qu'ils

44 WEBER 2005, p. 58.

45 Un sondage réalisé par *l'Institut Zogby International* pour le compte de *l'Université du Maryland* montre par exemple que la France est la puissance la plus admirée au Liban par les communautés sunnite, chrétienne et druze, et que l'ancien président Jacques Chirac est également la personnalité la plus admirée par ces mêmes communautés. « Sur la plupart des sujets, le fossé est profond entre d'un côté les chiites et de l'autre toutes les autres communautés du Liban, souligne le sondage. » Commentaire dans *l'Orient-Le-Jour*, « Jacques Chirac, personnalité la plus admirée au Liban sauf par les chiites, selon un sondage » (02.12.2006).

connaissent personnellement sont des gens très honorables – ont une vision négative de l'islam et le décrivent comme une religion intolérante qui poursuit une politique militante.

Devant cet arrière-plan, il paraît évident que le développement des identités socio-religieuses des musulmans a lieu dans la tension entre l'image de soi et l'image de l'autre, tel que le décrit F. Azar : « En général, les Musulmans se sont révoltés pour défendre une image positive constituée d'éléments d'ouverture, de tolérance, de rejet du fanatisme religieux, d'attachement au niveau socio-culturel, à l'éducation et au développement. »⁴⁶ Ce besoin de corriger l'image de la communauté surgit très fréquemment implicitement ou explicitement dans les interviews. Par ailleurs, les études existantes sur les relations intercommunautaires visent surtout les relations entre chrétiens et musulmans. Or il me semble important de promouvoir des recherches qui prennent plus en considération les relations interconfessionnelles à l'intérieur d'une même religion. Il serait aussi judicieux d'étudier la question non seulement du point de vue religieux mais aussi du point de vue des classes sociales. Car bien que les sunnites soient évidemment plus proches des chiïtes sur le plan religieux, ils partagent avec les maronites les mêmes (hautes) classes sociales, et avec les orthodoxes les mêmes professions. Une appartenance sociale commune peut être plus importante dans les relations que l'appartenance à la même religion.

Divisions au sein de la communauté

La communauté sunnite n'est pas une entité homogène sur le plan religieux. Au contraire, il y a des divisions profondes non seulement selon les régions, les partis ou les clans, mais aussi par rapport aux contenus et aux pratiques religieuses. T. Scheffler note : « In the Sunni community, radical islamist groups like the *Jamā'a Islāmiyya* and the Sufi-oriented [...] *Ahbāsh Society of Islamic Benevolent Projects* have gained ground. »⁴⁷ John Donohue liste neuf organisations différentes présentes à Beyrouth, dont les deux institutions, – *Jamā'a Islāmiyya* et *Maqāsid* – qu'une bonne partie des interviewés fréquentent.⁴⁸ Le groupe de la *Jamā'a Islāmiyya*, une branche libanaise des *Frères Musulmans*, poursuit un

46 AZAR 1999, p. 28.

47 SCHEFFLER 1999, p. 183.

48 DONOHUE, John et CHAMUSSY, René, *Islamic Currents in Lebanon*, Beyrouth, CEMAM (sans date).

discours radicalement islamiste. Etabli dans les années 1930, il soutient dans le conflit actuel le gouvernement et son Premier ministre sunnite Fuad Siniura. Le *Centre Maqāṣid* est une organisation sunnite d'éducation et de bienfaisance fondée en 1878 pour contrer l'influence des missions chrétiennes. Elle gère plusieurs établissements de service social et d'éducation, y compris une université et un institut d'études supérieures islamiques. Prenant en compte la différence idéologique des groupes nommés, le spectre de l'islam sunnite au Liban semble vaste et varié.⁴⁹

Hormis les groupes organisés, il existe des attitudes différentes vis-à-vis de la religiosité au sein de la communauté sunnite : on trouve des modernistes, des rigoristes, des islamistes ou des mystiques, par exemple. Devant ce tableau hétérogène, il est significatif que dans les conversations avec des sunnites, comme je l'ai remarqué, le sunnite rigoriste est souvent considéré par les autres comme le plus savant en religion et le meilleur dans les pratiques, même si eux-mêmes ne suivent pas ce chemin strict. Une pluralité au sein d'une même famille n'est rien d'exceptionnel : plusieurs des interviewés indiquent par exemple que de leurs mères, tantes ou sœurs, seulement une partie porte le voile.

3. La jeunesse libanaise

Conditions de vie

La population libanaise est jeune.⁵⁰ Même si la jeunesse n'est pas une entité cohérente et uniforme, ce fait lui donne une place importante au sein de la société. Les jeunes et particulièrement les étudiants jouent de façon certaine un rôle important dans le développement du pays.⁵¹ Pourtant, l'instabilité continuelle a pour conséquence qu'une bonne

49 Malheureusement ma recherche d'articles et d'autres sources plus récentes sur les différents courants sunnites au Liban n'a pas été très féconde.

50 Si l'on en croit le CIA World Factbook, 26,1 % de la population libanaise a moins de 14 ans, et son âge moyen est 28,3 ans. Disponible en ligne sur www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le (10.10.2007).

51 Il est d'autant plus lamentable qu'il n'existe que très peu d'études sur cette partie de la société.

partie des diplômés ou bientôt diplômés envisage l'émigration comme seule alternative possible.⁵²

De façon générale, les sociétés avec une population relativement jeune sont moins stables et plus réceptives aux changements.⁵³ Dans son étude originale et consistante, M. Faour a examiné les valeurs et normes sociales de la jeunesse libanaise en 1998 pour les comparer à ceux de la jeune génération d'avant la guerre. Il conclut : « A silent, normative revolution appears to be taking place among the Lebanese youth. [...] This revolution has far-reaching implications for the Lebanese society as a whole for it reflects normative changes in the family, the most crucial social institution in Arab societies. »⁵⁴ L'auteur souligne la grande importance de la famille dans la société libanaise, notamment pour la religion. Ce fait est manifesté clairement dans les interviews aussi. La religion et la religiosité du père sont le point de départ pour chacun des jeunes croyants. M. Faour résume ses recherches en mettant en exergue qu'un changement significatif de la structure et de la fonction de la famille s'est effectué à cause de la guerre civile, de l'urbanisation rapide, de l'expansion du système éducatif, de la diminution d'une économie d'agriculture en faveur du secteur des services, et de la mondialisation de la culture. « The family in Lebanon remains neopatriarchal in nature, but there are signs of a shift toward a more democratic form. »⁵⁵ En supposant que ce processus ait encore progressé entre la date de la publication de l'étude en 1998 et maintenant, j'ai remarqué que d'après les expériences que les étudiants racontent dans les interviews reflètent ce développement de la démocratisation dans un cadre qui reste patriarcal aussi en ce qui concerne la religion. La parole du père compte toujours énormément, mais les fils revendiquent leurs propres considérations et leurs propres décisions pour ou contre la pratique religieuse.

52 Cf. par exemple le sondage de KAPARIAN, Choghig, L'entrée des jeunes libanais dans la vie active et l'émigration : enquête réalisée par l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2003.

53 Cf. FAOUR 1998, p. 190.

54 FAOUR 1998, p. 7.

55 Cf. FAOUR 1998, p. 65. Citation p. 67.

Religiosité des jeunes

Une enquête sur les croyances des jeunes Libanais menée en 1972 par Nawaf Salam a montré qu'à cette époque parmi les jeunes de moins de trente ans ceux qui pratiquaient leur religion n'étaient qu'une minorité. « L'attachement aux rites et cérémonies religieuses n'[était] qu'une façon d'affirmer son identité confessionnelle. » N. Salam conclut que la propagation de la foi n'était pas le but primordial recherché ; les communautés étaient davantage animées « par une *'aṣabiyya* (solidarité) confessionnelle que par une quelconque religiosité »⁵⁶. Ce constat mène à la question très intéressante du rapport entre cohésion, cloisonnement des communautés, et religiosité de leurs membres. On est tenté de croire que la séparation grandissante entre les communautés coïncide avec une religiosité croissante ; ou aussi que cette religiosité croissante est une réaction à la guerre et la crise politique, et la perte de sens qu'elles entraînent. Cette présomption ne peut pas être vérifiée par une étude non quantitative comme la présente. Cependant, dans son article qui date de 1999, T. Scheffler constate une croissance de l'importance des leaders religieux dans les affaires publiques en ce qui concerne leur rôle avant et pendant la guerre. Il pense avoir trouvé les raisons de ce phénomène dans la crise sociale et l'énorme corruption qui accompagne la reconstruction économique de l'après-guerre. « Charity, protection and consolation or 'the weak and the poor', and the defence of moral standards have always been one of the classical domains of monotheistic clergies. »⁵⁷ La crise politique actuelle pourrait donc faciliter un développement de l'importance de l'autorité des religieux.⁵⁸

Aussi, une étude de 2005 citée par la revue beyrouthine *Al-sharq al-awsaṭ* se référant à *Reuters* constate que l'importance du sentiment de l'appartenance à la communauté religieuse chez les étudiants a augmenté un peu par rapport à 2003, alors que la majorité d'entre eux reste attachée au concept de sentiment national (*al-muwāṭana*) malgré la va-

56 SALAM, Nawaf, « Les communautés religieuses au Liban », *Social Compass*, vol. 35, n° 4, 1988, p. 455-464, cité dans AZAR 1999, p. 38.

57 SCHEFFLER 1999, pp. 182-185, citation p. 183.

58 L'analyse des interviews va montrer, en effet, la grande importance des cheikhs comme autorités religieuses pour les jeunes sunnites. Cependant, cette importance est le résultat de la confiance des jeunes en la compétence religieuse de ces cheikhs uniquement. Elle s'oppose cependant à l'ingérence des leaders religieux dans les affaires publiques.

gue communautariste qui a lieu de façon générale.⁵⁹ Interrogés à propos de la zone résidentielle où ils préféreraient habiter, le critère communautaire dans le choix des amis, le mariage mixte, et le mariage civil, une (faible) majorité des jeunes se montre orientée vers le pluralisme. 57, 8 % par exemple préfèrent habiter dans des régions multiconfessionnelles, 45,6 % disent que l'appartenance religieuse n'a pas d'importance dans le choix des amis (40 % : a une importance moyenne), 64, 3 % sont d'accord avec l'idée de mariage avec quelqu'un d'une autre communauté et 73,3 % par exemple ne pensent pas que ceux qui appartiennent à leurs communautés soient meilleurs que les autres. Majoritairement, le groupe auquel appartiennent mes interviewés se présente ouvert aux membres d'autres communautés même dans les domaines personnels de la vie, alors qu'une partie non négligeable considère le critère confessionnel comme toujours prioritaire.

Une enquête, menée en 1999 par Muḥammad Mustafa al-As'ad et Yūssif 'Abdallah Kafrūnī⁶⁰ sur la base d'un questionnaire sur le comportement social et religieux des étudiants, montre que la foi est une caractéristique majoritaire chez les jeunes étudiants sondés, dont la plupart sont engagés dans les pratiques religieuses. 90 % par exemple considèrent que la foi en Dieu donne de la patience, de la consolation et de la force. De même si la religion s'éloigne de sa forme originelle, cela est considéré par une majorité des musulmans (et par la moitié des chrétiens) comme une régression. Les musulmans ayant répondu au questionnaire témoignent également en majorité (plus de 70 %) d'un fort intérêt pour les livres religieux, notamment les commentaires coraniques.

Toutes ces enquêtes quantitatives montrent clairement la grande importance de la religion et de la religiosité pour les jeunes Libanais. Elles dévoilent aussi que cette importance peut varier fortement selon les circonstances, mais elles nous apprennent peu sur le contenu exact

59 Article publié dans *Al-sharq al-awsaṭ*, 15 Fév. 2006, disponible en ligne sur www.asharqalawsat.com/print/default.asp?did=348373 (01.08.2007).

60 AL-AS'AD, Muḥammad Mustafa, KAFRŪNĪ, Yūssif 'Abdallah (éds.), *Al-sulūk al-ijtimā'ī w al-dīnī 'ind al-shabāb al-jāmi'ī. Baḥth nazārī w maydānī* [Le comportement social et religieux des étudiants. Etude théorique et de terrain.], Tripoli, Dār Maktabat al-Jāmi'a al-Lubnāniyya, 1999, pp. 156-187.

de la religiosité et ses variations. Seule une analyse qualitative permet de saisir véritablement les significations qu'un questionnaire utilisé dans une étude quantitative ne fait qu'aborder. Voici donc maintenant l'analyse qualitative du discours des jeunes gens sunnites sur leur religiosité.

Le discours sur la religiosité – Analyse d'interviews

1. Conviction

1.1. Profession de foi

Les jeunes croyants sont tous d'accord : « Islam is a way of life. » A la question de ce que leur religion signifie pour eux, cette formule ou ses équivalents impliquent une réponse unanime. Ils expliquent que – contrairement à toutes les autres religions – l'islam « n'est pas seulement une religion » (Tariq). Il englobe tout et leur offre des directives et des règles pour toute la vie quotidienne d'une façon directe et concrète.

« If you want to eat, drink, it's in; if you want to get married, it's in; if you are going to travel, it's in; if you are going to study, it's in: everything in religion is there. » (Ibrahim)

L'obéissance à ces lois est considérée comme étant pour le bien de l'homme. Dans l'ensemble, elles offrent un chemin vers le bonheur individuel, vers une société stable et pacifique, et garantissent la vie dans l'au-delà (ch. 1.3). Les sources principales de ces convictions fondamentales sont deux éléments du dogme : le Coran, message de Dieu, et la vie du Prophète Mohammad, son messenger (ch. 3.2.2). En effet, ces deux dogmes constituent la profession de foi islamique, exprimée et répétée par les musulmans dans la formule dite *shahādatayn* (« les deux *shahāda* »): « *Lā ilāha illā Allāh w Muḥammad rasūl Allāh* » [There is no god but God and Mohammad is the messenger of God]. Ziad clarifie la croyance profonde en ces deux aspects dans cette déclaration :

« “*Innamā al-‘amal bil-niyyat wa innamā li-kulli imri’in mā nawā*”. [The work has its value in the intention; to each man only what he intended.] All the works [...] must be struggled from here, from my heart, ok. Not on my tongue! There must be “*Lā ilāha illā Allāh, w Muḥammad rasūl Allāh*” in your heart, then I will tell it with my tongue or with what ever you want, ok? First no, this is the *shahāda*, I do it from all my heart, I believe in it. I believe in it mentally, and from Qur‘ān and from *sunna*, and from my brain, and from my mind. It's not, *ya'nī* [that means], if someone have to be

Muslim and just say *kadhā* [such thing]; [...] no! But I believe in it. It's a way of life. »

A travers ces quelques mots, le fondement de la foi, telle qu'exprimée par tous les jeunes musulmans interviewés, est résumée : Dieu s'est révélé aux hommes, ses créatures, à travers son Prophète Mohammad. Le Coran est la parole de Dieu, dans lequel il exprime sa volonté. Ces convictions de principe forment les vérités inébranlables, dont découlent tous les autres contenus de la foi.

1.2. Relation entre Dieu et l'homme

Dieu comme créateur et le Coran comme mode d'emploi pour l'homme

Le contenu de foi est construit à partir de ce que les croyants considèrent être la volonté de Dieu, surtout en ce qui concerne son objectif pour l'homme. Alors que les jeunes musulmans sont toujours soucieux de ne pas se fabriquer « une image de Dieu » (Abdallah), leurs visions du Tout-Autre sont claires et révélatrices.

Avant tout, Dieu est créateur. Pour expliquer cette qualité, les jeunes aiment comparer Dieu à un ingénieur (Tariq) ou un fabricant (Karim).

« In the Muslim religion we think that God manufactured us. I'm going to give you an example: If I have a refrigerator in my house, first, before I put the plug in the electricity, I will read [...] the instructions of the manufacturer. And we think that God is our manufacturer, so if we read these instructions, it's the best issue we do. We *can* function ourselves different from what God tells us, but to function ourselves 100 percent well, we have to obey the manufacturer's regulation, because he knows better than us and ourselves. [...] Because you must not sit on the refrigerator, you must only put the food in it. But I can sit on the refrigerator. Nobody will tell me and I can do the same thing in my life. I can live like this and this exact life and nobody will kill me. But to have the 100 percent operation being good, I have to obey the manufacturer's rules. » (Karim)

Dans cette explication Karim exprime une conviction partagée, selon moi, par ses coreligionnaires : la profonde certitude que le « mode d'emploi », le Coran, offert par Dieu le créateur à ses créatures, contient

les meilleures directives pour leur vie. Toutes les règles et tous les conseils détaillés qu'on trouve dans le Coran (et la sunna) servent au bien – physique et psychique – des hommes. La confiance en la vérité de la révélation de Dieu à travers ce livre sacré est liée à son caractère de créateur. Les jeunes croyants pensent en effet que celui qui a créé toutes choses et qui a créé une chose aussi merveilleuse et compliquée que mon corps vivant va de façon certaine toujours prendre soin de cette création. Cette croyance est profondément enracinée dans la foi des jeunes musulmans. La suite de l'explication de Karim démontre très clairement cette certitude inébranlable :

« Functioning better, *ya'nī* first it's my body and not the body of another person. My catalogue of my body says that I have not *mathalan* [for example] to exaggerate in some bad issues, smoking drugs. And that's what religion says: no smoking, no drugs. So, if I took drugs, this will not function well. To me, eating pork is not allowed. Maybe nowadays it's a kind of meat, like the beef, it's the same. But I don't know why not, but I think that because the manufacturer had told me that smoking is not good for you, and science proofs that smoking is not good for you, one day they will proof that pork is not good. And I know that. I have a very good trust in my God. That he doesn't lie to us. "That I told you it will function better". Also if I did smoking or ate pork or, it will function, but it will not function better. Maybe I have to take the whole of my life a kind of medicine [...]. » (Karim)

Le jeune musulman est donc convaincu que « Dieu ne ment pas », c'est-à-dire que tout ce qu'il « a dit » dans le Coran est vrai, même en détail. Cette certitude et cette confiance (« I have a very good trust in my God. ») lui procure un profond sentiment de sécurité. Il n'a aucune raison d'avoir peur de la vie, car il se base sur les instructions divines dans lesquelles il trouvera toujours les réponses à toutes ses questions. Ce sentiment tranquillise les jeunes. Ils sont assurés de pouvoir réussir dans la vie et dans la recherche du bonheur, tant qu'ils s'en tiennent aux prescriptions du Coran.

De plus, Dieu ne leur a pas seulement donné la recette universelle pour la vie, mais il les accompagne à tout moment, m'expliquent-ils. L'omniprésence de Dieu, la forte croyance que Dieu est toujours avec eux pour les protéger et les aider, contribue à établir ce sentiment de réconfort et de sécurité. La prière rituelle pratiquée cinq fois par jour

renforce ce sentiment tout au long de la journée et sert effectivement à rester en relation avec Dieu, comme on va le voir plus en détail dans le chapitre suivant.

Intervention de Dieu

La relation entre Dieu et l'homme est caractérisée par la confiance de l'homme en la véritable volonté de son créateur de lui offrir le bonheur ainsi que de l'aider à le réaliser. Un des jeunes croyants m'explique que ce qu'il aime surtout dans l'islam, c'est le fait qu'il est directement en lien avec Dieu, contrairement au christianisme, dans lequel le croyant a besoin d'un prêtre comme médiateur pour se confesser et demander pardon auprès de Dieu. « So what I love about Islam is that there is no obstacle between you and God. » (Kamal) Cette importance du lien immédiat à Dieu et la possibilité permanente de s'adresser à lui (par exemple par *du'ā'*, la prière d'invocation)⁶¹ est confirmée par les réponses des autres interviewés. Cependant, Abdallah me précise que la relation entre Dieu et lui n'est pas émotionnelle. Par cette remarque, il veut exprimer que ce n'est pas une relation réciproque où chacun dépendrait l'un de l'autre et où il se passerait une sorte d'échange.

« I can't create my own relation and imagine the relation between me and God. It's not something emotional, *abadan* [never]; because God sent me a message and not vice versa. It's not that I need to have a God and then I draw one in my imagination. No, I believe that God poked [reached out for] me. I did not do anything in order to reach him, he did this action. » (Abdallah)

Ainsi Abdallah révèle qu'il respecte soucieusement le caractère transcendant de Dieu. Il dévoile en même temps que, dans sa conception de la foi, la part humaine n'est pas prise en considération. L'idée que toute religiosité est toujours une construction au moins en partie humaine – ce qui n'implique pas nécessairement de toucher au caractère absolu du Tout-Autre – lui est donc totalement étrangère.

61 En islam on distingue généralement entre la prière de louange et de remerciement (*ṣalāt*) et la prière d'invocation (*du'ā'*). A travers la *du'ā'* le croyant peut s'adresser à Dieu à n'importe quel moment pour lui parler ou lui demander quelque chose. La forme de cette prière est plutôt flexible et dépend de l'individu. Par contre, pour le *ṣalāt* il y a des règles exactes qui déterminent forme et contenu de ce rite religieux.

A ce propos, ce que les jeunes répondent à la question « Reçois-tu une sorte de réponse de Dieu quand tu l'appelles pendant la prière? » est révélateur. En effet, la plupart d'entre eux répondent qu'ils ne reçoivent pas de réponse, mais qu'ils sont sûrs d'être écoutés, ou de ce que Dieu est conscient de tous leurs besoins.

« I: But you are addressing yourself to God in a way. [Kamal: Yes.] Do you kind of get an answer? Or how is this relationship between God and you?

Kamal: Relationship? [I: Maybe you don't call it relationship?] No, it is called a relationship, but it is like a relationship that my life is in his hands. So he can do with me what ever he wants. He created me to examine me, if I am a bad guy, if I will be a bad guy or a good guy and after I die, after death I will be praised for my success, *mu-kāfā'a* [I will have a recompense] [...]. If I was good in life, God will treat me well in the after death, in the *janna* [paradise], in the heaven and so on. And if I was bad, I will be cut and I will be punished. » (Kamal)

« Usama: You can just ask God to help you whatever, to help me in the exam tomorrow to pass it. [I: And do you get a kind of an answer?] Usama: Ah, no. You just do what you have to and let the rest to God. Yeah, so basically if you ask God, you shouldn't wait for an answer. Things just happen. That's what you should do, so you do it. » (Usama)

« Karim: In our faith, we must have a complete faith because really. [...] In our faith, we have to say, that God accepts everything we say to him, we want. But there is something, that is, when I just want from God – Please, God, I want ... – I have to have this in my mind and in my heart that he is going to answer me, he is going to answer me. If I'm just telling, please God help me and I have this 50% yes, 50% no, it will not be a *du'ā'*, it will not be a good communication with God. When you just want from him something, you have to know it from your heart that he is going to answer you. » (Karim)

Ainsi, les jeunes croient que Dieu n'est pas seulement omniprésent et omniscient, mais également qu'il intervient dans leurs vies pour leur bien. Ceci est exprimé par l'exemple suivant (interview de Karim) qui

témoigne de la croyance des jeunes en cette présence et intervention de Dieu :

« The answer of God is always for the better for us, in my faith also. If I want a car, maybe I can sit down and say: "please God give me this car". But he didn't tell us that we just have to pray. You have, *mathalan*, you have to have the money. You have to work. And then "please, God, let me have the better car for me". So, if God answers me, I will get the car, with not just having zero cash. I must have something. If he didn't answer me, it will be better for me, because maybe I will get a car and I will always be more than the speed allowed and maybe I will have an accident. This is the issue of connecting with God and asking him issues. It depends on how our faith is. And there are some rules, I don't know if all of us know them. There are some rules, in how to ask God, *ya'nī* [I mean]. How we have to pray like this. If you obey, I think that everything you're asking for, you will get it. »

Pourtant, les exemples cités montrent que les jeunes ne possèdent pas seulement une grande confiance en Dieu mais qu'ils le craignent aussi fortement. Car Dieu ne se contente pas de donner : il exige aussi un comportement en contrepartie. C'est pourquoi cette relation entre Dieu et l'homme est continuellement dominée par la thématique du paradis et de l'enfer, thématique que je vais aborder plus loin. Le souci de ne pas être éventuellement capable de faire face au jugement de Dieu au Dernier Jour est profond. Dieu joue alors aussi le rôle d'un juge sévère (Tariq) qui contrôle (Yasin) les hommes à tout moment.

Entre confiance et crainte

En résumé, la relation entre Dieu et le croyant telle qu'elle est imaginée, crue et ressentie par les jeunes musulmans peut être qualifiée de façon générale de tension entre confiance et crainte. Dieu est certes disponible et capable d'aider le croyant à ce qu'il soit au mieux à tout instant, mais à condition que lui, de son côté, s'efforce à tout moment de s'en tenir aux prescriptions divines. Abdallah explique :

« Practice is connected to spirituality. All of them are connected. That's what I meant by piety [...]. I meant that Muslims believe that there is a relation between them and God. That's why they have this piety and piety consists of both - love and fear. They love God

and they are afraid of him in the same time. They are not afraid in the sense he is frightening, but they are afraid, that *ya'nī* ... They don't want to make him angry. They don't want to upset him. So, this is the kind of fear they have. Yes, I believe there is a link between all these [commandments] and spirituality, because if there is no life after death, I can do whatever I want. I won't worry about anything. »

La relation entre Dieu et le croyant oscille continuellement entre punition et miséricorde, entre contrôle et aide. Dans la vision des jeunes croyants, Dieu est quelqu'un qui exige qu'on obéisse à sa loi. Mais, plusieurs jeunes insistent sur le fait qu'ils se sentent libres, car Dieu leur laisse le choix entre le suivre ou faire le mal ; mais ils ajoutent rapidement que leur liberté est limitée « pour leur propre bien » (Tariq et Karim). Ce qu'ils appellent *liberté* relève alors du choix entre le paradis et l'enfer.⁶² Par rapport à la vie ici-bas, la notion de bonheur n'est pas univoque dans leurs discours. Alors que certains pensent qu'une vie conforme à l'islam leur offre aussi le bonheur sur terre (Yasin et Karim), d'autres mettent plutôt tout leur espoir dans la vie après la mort, au point que Tariq, jeune comptable, dit (en référence à un verset coranique) : « He created us, to worship him. He created us for the other life. This life is just a passage. ».

Dans ce contexte, il est révélateur d'examiner de près les notions utilisées par les jeunes pour décrire leur relation à Dieu, parce qu'elles accentuent davantage leurs visions. Pour eux, Dieu fait du « commerce » (Ziad) avec l'homme, ou bien lui fait « passer un examen » (Tariq). Quand ils parlent de *l'amour* de Dieu, ils pensent à la rétribution que

62 Dans ce contexte il serait intéressant de demander aux jeunes comment ils concilient d'une part l'idée de l'intervention de Dieu et sa connaissance du futur – idée qui mène au déterminisme – et d'autre part la liberté du croyant et son effort de soumission. Sans avoir demandé explicitement cela aux jeunes, j'ai eu l'impression que le résultat de l'épreuve par laquelle Dieu fait passer l'homme n'est pas déterminé à l'avance. L'omniscience de Dieu est plutôt sentie comme une connaissance de tous les besoins actuels de l'homme. Ses interventions sont faites en fonction de cette connaissance et dans un esprit qui prend en considération le bien de l'homme dans le futur. Pour les jeunes musulmans, il n'existe donc apparemment pas de contradiction entre l'intervention de Dieu et la liberté de l'homme.

l'homme attend de recevoir au paradis suite à son accomplissement des commandements sur terre. Nonobstant, dans l'interview de Ziad on peut traduire *piété* par *obéissance* alors que dans une autre, la piété est comprise comme le fait d'admettre la sagesse et la bonté de Dieu comme étant supérieure à celle de l'homme, ainsi que le fait que Dieu veut le bien et est décidé à l'accomplir ; néanmoins, la nécessité de l'accomplissement des commandements par le musulman y est toujours présente.

Si on peut retenir que les traits de la relation entre Dieu et le musulman ainsi résumés sont caractéristiques, il se trouve des nuances selon les différents types de croyants. Les uns assurent que leur confiance l'emporte sur la crainte ; même s'ils ressentent une certaine pression dans la réalisation des commandements, ils pensent que la miséricorde de Dieu est toujours plus grande que son déplaisir (c'est le cas, selon mon impression, de Karim et d'Abdallah). D'autres, par contre, se montrent très soucieux de ne pas commettre la moindre faute pour ne pas risquer de déplaire à Dieu, au point que la certitude en la bonne volonté et la miséricorde de Dieu semble relever plutôt d'une connaissance théorique qui n'est pas ressentie profondément dans la vie quotidienne, dans laquelle la crainte dépasse la confiance. Le témoignage de Mustafa et de Tariq semble illustrer cette seconde vision des choses.

1.3. But de la vie : l'accès au paradis

Même s'il y a des différences notoires entre la façon dont les jeunes musulmans vivent la relation à Dieu, la vie est toujours interprétée par rapport à sa fin et aux visions de l'existence après la mort. La mort et par extension le Jour du Jugement Dernier, constituent le point de focalisation de la vie, en ce sens qu'ils ouvrent des perspectives cachées derrière les symboles du paradis et de l'enfer.

Attentes vis-à-vis du paradis

Les attentes de mes interlocuteurs en ce qui concerne le paradis sont en effet énormes. Tout en accentuant toujours l'altérité totale du paradis qui est « une merveille », (Yasin), telle qu' « on ne peut pas imaginer » (Kamal), mes jeunes interlocuteurs décrivent ce qu'ils imaginent de

manière précise et relativement proche de l'existence humaine sur terre. Dans toutes leurs descriptions ils disent toujours se référer au Coran.⁶³ Ils expliquent, par exemple, qu'au paradis on aura une vie éternelle dans un espace plus grand que l'univers, espace où il n'existe pas de temps ; la perfection totale sera réalisée là-bas. Pourtant, les gens auront le même corps que sur terre, mais ils seront plus grands (de la taille d'Adam, soit entre 40 et 60 mètres de haut (Tariq)) et tous auront 33 ans⁶⁴. A part cela, les habitants du paradis seront nus (Yasin) et leur force sexuelle sera – c'est ce que certains jeunes gens affirment – extraordinaire. Jusqu'à 72 vierges (créées pour le musulman en récompense des bonnes œuvres accomplies lors de sa vie terrestre) seront à leur disposition, m'explique l'un d'eux : il est clair qu'imaginer une telle chose lui rend l'accès au paradis très désirable.

« Tariq : Ah, for men [there will be] maybe 72. [I: You think that is true?] Of course! God said it. Who is the most powerful man on earth now? Like Arnold Schwarzenegger twenty years ago. You will have the power of him, a 100 times. In everything. Even, you know, in sleeping with his wife. He will have more power. He will have more energy, so he has his energy to be distributed. You know, he has a lot of energy. [...] And these virgins are created from our good work. [...] Yes, they have feelings, of course they have feelings. [I: And if they refuse?] No, God created them for you. Each one of us has his own. [...]

I: So you think that the rules that were sent down by God for this world (which is actually not having 72 women) are not true anymore in the world in the after-life? [...] The word of God from this world is different from the word of God for the eternal world?

Tariq : Yes. It's different from this. »

Le paradis, contrairement à la vie d'ici-bas, garantit une liberté sexuelle totale (à dominante masculine). « You can do whatever you want ! » (Kamal) résume trois personnes sur six à propos du paradis. Cette réflexion se rapporte en fait à tout ce qui leur est interdit par la loi islamique, en particulier, comme ils ne sont pas mariés, les relations sexuel-

63 Pourtant parfois leurs références ne sont pas nécessairement tirées du Coran, mais de la sunna.

64 Un autre interlocuteur parle de 30 ans.

les. Dans la vie d'ici-bas, les musulmans croyants doivent suivre des lois qui seront obsolètes au ciel. A l'inverse, ce qu'ils désirent du paradis leur est strictement interdit dans la vie terrestre.⁶⁵ L'absence totale de lois règnera au paradis.⁶⁶ De même que le paradis est prometteur, l'image de l'enfer est terrifiante.

L'immense importance que joue le paradis dans l'imaginaire des jeunes s'explique alors grâce au dualisme suivant : beaucoup de commandements religieux étant prononcés de façon négative (« Ne pas ... ! »), alors que la vision du paradis a une connotation très positive. Ainsi, cette dernière leur offre aux jeunes un contrepoint positif, et ils se montrent motivés à son égard.

Critères d'accès au paradis

La vie de l'homme est interprétée et valorisée à l'aide d'une analyse rétrospective anticipée : la vie est examinée à travers les lunettes du bilan qui aura lieu au Jour du Jugement Dernier, tel que les croyants l'imaginent. Selon ce résultat l'homme est déjà évalué au présent. Autrement dit, d'après les jeunes, celui qui entrera au paradis a réussi devant Dieu ; par conséquent sa façon de vivre est considérée comme exemplaire car voulue par Dieu. A l'inverse, tous ceux qui arriveront en enfer – c'est-à-dire, selon ce que les jeunes imaginent, tous ceux qui dédaignent les lois islamiques – n'ont pas un mode de vie adéquat et ont besoin d'instruction.

65 Dans ce contexte, il serait intéressant d'interroger les jeunes sur leurs visions des femmes dans le paradis et de les confronter à la vision qu'ont les musulmanes elles-mêmes du paradis. Le petit dialogue suivant, un peu amusant, laisse supposer que les hommes dans le paradis pourront leur faire quelques concessions : « Yasin: Oui, si une personne meurt à 50 ans, il va revenir à 30 ans. Toutes les personnes seront jeunes. Ils seront nus aussi. [I: Aha, wow, et après? Ca va être un peu gênant.] Non, non pas gênant, toutes les personnes seront nues et tu peux faire ce que tu veux, des relations que tu veux. Tout ce qui est légal. [I: Mais moi je ne veux pas être nue devant tout le monde.] Tu peux t'habiller. » (Yasin).

66 Il serait intéressant d'interroger les jeunes sur les limites de cette liberté sexuelle totale, en les interrogeant par exemple sur la légitimité des relations homosexuelles dans le paradis.

Les critères du jugement d'entrée au paradis ou en enfer sont assez clairs pour les jeunes. De façon générale, tous les musulmans vont parvenir au ciel. Tous les non-musulmans (à l'exception de groupes particuliers tels que ceux qui ont vécu avant Mohammad et de ceux qui habitent des régions éloignées du monde et n'ont jamais connu le message de l'islam) doivent redouter l'enfer, pensent-ils. Parallèlement, à l'autre extrême, le fait que les musulmans croyants, obéissants à la loi de Dieu, entreront au paradis pour y demeurer éternellement ne fait pas de doute pour mes interlocuteurs. Les musulmans de naissance qui, par contre – soit concernant la foi, soit pour les œuvres – ne suivent pas l'islam « comme ils le doivent », seront exposés à un long châtement en enfer avant de recevoir le droit d'entrer au paradis (Tariq). Dans le paradis même, différents niveaux de hiérarchie entre les fidèles existent, selon leurs actes de dévotion (Yasin).

Comme dans la relation entre Dieu et l'homme, il y a, à propos de cette question, une vision commune du paradis et en même temps des différences dans la façon dont les jeunes appliquent ce dogme à leur foi individuelle. En fait, cela reflète leurs différences dans leurs attitudes vis-à-vis de Dieu. Karim, par exemple, a confiance en son accès au paradis, malgré ses fautes – «I think that also I put for myself certain limits, it won't be that much big deal, because once I die, I will go to heaven, in my faith. [I: Even if you sometimes lacked to obey?] Karim: I think good to my God. He will let me go to heaven. » (Karim) ; alors que Yasin pense se retrouver à un niveau inférieur au croyant qui pratique mieux que lui : «Moi, je vais rencontrer le paradis, mais pas comme une autre personne qui pratique toujours tous les jours les croyances, qui fait les prières aussi tout cela. Ce n'est pas la même quantité. » (Yasin)

Concernant le futur des juifs et des chrétiens, là encore les jeunes musulmans divergent dans leurs estimations. Les quatre interlocuteurs qui se sont exprimés explicitement sur ce point ont des opinions différentes. Tariq et Mustafa ne voient pas de possibilité d'accès au paradis pour les juifs et les chrétiens. Par contre Yasin pense que ceux-ci seront examinés sur « [leurs] actions et [leur] vie pratique croyante ... » (Yasin). Kamal donne aussi une réponse semblable : « I: What will happen to [...; the Christians in Lebanon]? Kamal: I don't know. Because God he will treat everyone with his inner point of view. » (Kamal). Comme pour la relation à Dieu, il n'est pas surprenant ici que les deux jeunes gens qui sont, globalement, les plus rigoristes et les plus stricts dans le respect

des lois, ont aussi des jugements plus rigides sur ce point, tandis que d'autres possèdent des visions plus flexibles. Outre le constat intéressant que les jeunes musulmans ne sont pas d'accord sur ce point, et outre que cela nous renseigne sur leur conception théologique du statut des non-musulmans dans le paradis, ce résultat pousse à réfléchir sur l'attitude plus générale que ces jeunes musulmans ont vis-à-vis des chrétiens. Ceux qui pensent que les chrétiens peuvent éventuellement entrer au paradis, si leur conduite de vie est acceptable devant Dieu, considèrent les œuvres d'un être humain plus importantes que les dogmes religieux auxquels ils croient. Dans cette optique, des chrétiens peuvent être au fond des hommes bons, même s'ils ne croient pas en l'islam. Par contre, comme l'expriment une partie de mes jeunes interlocuteurs, si de façon générale les adeptes d'autres religions sont condamnés par Dieu parce qu'ils refusent le message de Mohammad, il semble difficile d'imaginer comment ils peuvent être considérés autres qu'inférieurs par les musulmans dans la vie d'ici-bas.

Peine et joie anticipées

Pendant les conversations, il devient très clair que « le paradis » n'est pas seulement un symbole pour les jeunes musulmans. Les descriptions du paradis et de l'enfer dont parlent les jeunes ne sont pas une sorte de métaphore, ni des images. Au contraire, les expressions des jeunes croyants montrent bien qu'ils prennent ces descriptions à la lettre. Si l'Écriture dit que, dans le paradis, on aura le même corps que sur terre, c'est ainsi que les jeunes l'imaginent. Ainsi, à la question taquine : « Aurais-je le même nez que celui que j'ai maintenant ? », la réponse est nette et sérieuse : oui, le même. Par conséquent, les fantaisies sexuelles sont considérées également comme réalistes. Aussi la vision de l'enfer n'est-elle pas considérée comme l'allégorie d'une grande douleur, mais comme une vision bien réelle. Tariq décrit de façon presque physique comment on brûle en enfer :

« Bad Muslim will go to hell. And maybe he will burn one Million years and then he will go to heaven. [...] God will torture him. [I: But you can't burn for a Million of years, if you burn yourself it takes maybe five hours.] Ah, ah, ok, no, less than five hours. God told us. [...] This is also from miracles of the Qur'ân. [...] Who told *mathalan* that you can feel the temperature [only to a certain limit]? Like as any doctor. When you burn yourself, after burning

the skin, you will never feel any fire, after burning this first skin. So Prophet Muḥammad, in the Qur'ān, that was sent to Prophet Muḥammad – *'alayhi aṣ-ṣalāt w as-salām* [Prayer and peace be upon him] – said that when people burn in hell, every time their skin burn, God will create another and so on forever. »

Le paradis apparaît comme un élément négocié entre Dieu et ses fidèles. L'idée d'obtenir une place à l'abri du mal, entourés de ce qui constitue leurs fantasmes et leur conception du bonheur, suffit à revivifier leur foi. Les visions et images qu'ont les croyants dans leurs têtes sont claires et réelles, et peuvent ainsi devenir un élément moteur au sein de l'ensemble des croyances religieuses des jeunes. Une image précise est toujours plus forte qu'une idée vague. Le double mécanisme de peur et de joie anticipées – peur du châtement à venir et joie de la récompense promise – crée à la fois une pression et une motivation psychologiques qui mènent le croyant à faire un effort toujours plus grand.

Ils sont convaincus que leurs conditions de vie dans l'éternité dépendront directement et inconditionnellement de la conduite dans cette vie. Cette conviction fondamentale est profondément enracinée dans les croyances religieuses des jeunes et fait partie de leur conscience religieuse, régissant leurs pensées et leurs actions. A partir de cela, les jeunes musulmans parviennent quasiment automatiquement à la conclusion que l'accomplissement des commandements constitue pour eux un devoir. La vie est alors interprétée et valorisée de façon rétrospective et imaginativement anticipée. Elle est considérée comme un examen, une épreuve imposée à l'homme par Dieu, qui sera évaluée après la mort. En conséquence, le paradis constitue le but de la vie ; garantir les conditions pour y arriver est le but final de la religion. Ce point de focalisation est la motivation principale du musulman croyant pour conduire sa vie selon les règles islamiques, bien qu'elles soient envisagées comme difficiles à accomplir. L'espoir du paradis est la raison principale de toute pratique religieuse dans un sens étroit, ainsi que de toute action morale en général. Le billet d'entrée au paradis est garanti pour les « bons musulmans ».

1.4. Le « bon musulman »

Accomplir les commandements

Un bon musulman est quelqu'un aimé par Dieu. Et Dieu aime ceux qui suivent ses commandements. Par conséquent, un bon musulman est en premier lieu celui qui accomplit les commandements, ainsi qu'ils sont mentionnés dans le Coran et expliqués par la tradition.

« I will describe the good Muslims as Allāh described it in the Qur'ān. Allāh – *subhānahu w ta'āla* [God the glorious and the highest] – said: “*Inna 'akramakum 'ind Allāhi atqākum*” [according to God, the best one of you is the most pious]. That means the best of you to me, *y'anī* God [...] is the best one with God, you know, *y'anī, atqākum* [the most pious] who made the basics and the *sunna* and the *kadhā* [such] and made other things that Allāh *subhānahu w ta'āla* made it as *shāri'a* [law] for *insān* [humans], he will be the best, *y'anī* as everyone made things more, he will be more loved to God, if you want to say it like this. And love here is the “*janna*” [paradise] or the “*nār*” [hell]. » (Ziad)

Résumons la profession de foi de ce jeune musulman : il est clair que la foi en Dieu pour lui consiste avant tout en l'obéissance aux commandements. Un bon musulman est alors un bon pratiquant. Une séparation entre foi (*imān*) et pratique (*'ibāda*) n'existe pas dans la conception que mes interlocuteurs ont de la religion. Ces deux déterminants nécessaires pour être un bon musulman ne peuvent pas être séparés, mais se nourrissent réciproquement ; ou, autrement dit, ils constituent les deux faces d'une même médaille, ainsi que Mahmud explique par exemple à propos de la salutation islamique :

« Islam is not only a belief and you can sit. You should work and always work as a Muslim. So the Islam is always with you and in your talking, in your behaving: If you are saying hello, no we don't say hello, we say *salām 'alaykum* [peace be with you]. So Islam is in our life in every minute, in every second. » (Mahmud)

Plusieurs étudiants soulignent l'importance de la bonne intention (*niyya*) dans toute pratique religieuse (Ziad). Par exemple, un musulman qui suit les commandements, qui fait les cinq prières de la façon indiquée mais par habitude, sans se consacrer avec son cœur à Dieu, n'est pas considéré comme un bon musulman. De la même façon, le prati-

quant qui essaie d'impressionner les autres par une religiosité ostentatoire n'est pas estimé être un bon croyant par les jeunes. Le bon croyant devrait accomplir les actes religieux uniquement par sa foi en Dieu et pour lui plaire (Mustafa).

Sans exception les musulmans interviewés affirment qu'un bon musulman doit pratiquer non seulement les cinq piliers de l'islam, mais il doit aussi obéir, du mieux qu'il peut, à tous les autres commandements divins qu'enseigne la tradition islamique. Par conséquent, la « bonté » d'un musulman ne dépend pas seulement de la qualité ou bonne intention de sa foi, mais aussi fortement de la quantité de ses accomplissements. Comme je vais le montrer, le credo général consiste en l'équation : plus un musulman arrive à effectuer de commandements, meilleur musulman il est (Malik).

Cependant, certains soulignent explicitement, et d'autres implicitement, qu'un bon musulman ne peut absolument pas être extrémiste et encore moins violent. Par contre, le devoir du musulman est d'intégrer la religion dans sa vie quotidienne (Usama) et moderne (Karim) ; la religion ne doit pas être considérée comme un obstacle dans la vie ou une barrière entre les gens (Yasin et Usama).⁶⁷ Sans être interrogées de façon directe, trois personnes mentionnent que ceux qui adhèrent à une autre religion (les chrétiens et les juifs) sont inclus dans les personnes à bien traiter, et même à défendre, ou encore avec qui créer des relations.

Etre bon avec les gens

Par ailleurs, les jeunes exigent du bon musulman une conduite de vie moralement impeccable. Dans cette revendication ce sont les caractéristiques morales traditionnellement attribuées à Mohammad, telles que l'honnêteté, l'amour envers les gens, la droiture et la sociabilité qui sont mentionnées. Il s'agit ici d'une sorte d'éthique universelle, ou généralement acceptée, qui est en même temps enseignée par l'islam.⁶⁸ Ibrahim, interrogé sur la différence entre un être humain bon (qui possède toutes les bonnes caractéristiques attribuées auparavant par lui au musulman idéal) et un bon musulman, répond :

« Well, the only difference, if you wanna say, is that the Muslim has

67 Sur ce point cf. aussi le chapitre 3.3.1 sur la défense du « vrai islam ».

68 Cf. le chapitre suivant.



this authority in law from Qur'ān and God and the Prophet. The other human beings have to kind of experience things in order to get to these laws eventually. »

En conséquence, ces paroles expriment respect et valorisation de la bonne morale des non-musulmans. Les étudiants ne se lassent pas de répéter qu'«être bon avec les autres » est fondamental pour un musulman croyant. Abdallah, le seul étudiant en sciences islamiques, explique plus en détail ce que d'autres expriment intuitivement. Il dit qu'on devrait reconnaître un musulman à sa façon de traiter les gens et en déduire la bonté (et la vérité) de sa religion, c'est-à-dire de l'enseignement de Dieu. Ce musulman instruit explicite alors dans un langage plus théologique :

« Of course a good Muslim practices all the pillars, you know the five pillars of Islam and he has good morals and ethics and he is helpful. He obeys God in everything, in all the commands. And the most important thing is to spread these - not commands - to spread *the spirit of Islam*. And I think that Muslims choose their ways to spread Islam. There is no specific way, not the religion, I repeat, the spirit of Islam. Because you know we don't convert people by force, it's not Islam. They have a choice to convert or not. But this is the main issue. Even if he is a good practicer, the Muslim should add to these practices the *mission* of spreading Islam, the right one. »

Par ailleurs, j'ai remarqué que seulement deux réponses font allusion à la distinction entre sunnites et chiïtes. Tandis qu'un des interviewés attend d'un bon musulman qu'il « représente l'islam » en respectant les chiïtes sans souligner son identité sunnite, identité qu'il caractérise comme « ethnique » (Karim), un deuxième définit le bon musulman justement par rapport à cette distinction :

« [...] I don't think that they are good Muslims. They are *Shi'a* [Shiites]! I'm a Muslim. I'm not Sunni, I'm not *Shi'a*, but I don't say to myself I'm Sunni, but I read about *Shi'a* and I read about a lot of bad things, actually. Most of their religion is outside, is not from Islam. You know, when the blood starts, they hit themselves. This is not from Islam. And when someone dies, they will wuaaa... This is not from Islam. » (Tariq)

En résumé, un « bon musulman » ou un musulman idéal, selon les jeunes interrogés, remplit deux conditions basiques : il obéit à Dieu à travers ses commandements et est bon envers les hommes. Les interviews m'ont persuadée du fait que ces deux exigences principales importent énormément à ces étudiants. Ils possèdent la ferme volonté d'être des bons croyants, ainsi que de témoigner d'un juste comportement d'un point de vue éthique.

Autrement dit, pour les jeunes croyants, un musulman n'excelle pas seulement par sa soumission aux lois détaillées, mais il vit en même temps dans une attitude fondamentale envers la vie de façon à ce qu'elle corresponde aux valeurs universelles.

1.5. Résumé

En résumé, on peut énumérer quatre convictions religieuses principales partagées par les jeunes musulmans interrogés :

- Les dogmes fondamentaux sur l'existence de Dieu et son dernier prophète Mohammad à travers lequel Dieu a révélé sa volonté dans le Coran sont considérés comme les vérités principales. Ils constituent le fond de la conviction des jeunes musulmans et ne sont pas mis en question.
- Selon leur opinion, Dieu est le créateur omniprésent et omniscient qui souhaite à l'homme de réussir l'épreuve qu'il lui a imposé et lui apporte son aide pour atteindre cet objectif. La relation du croyant à Dieu oscille donc entre crainte et confiance, suivant différentes tendances selon les religiosités individuelles des jeunes croyants. On pourrait donc résumer la base de la conviction religieuse comme suit : Dieu est bon et sa révélation (dans le Coran, à travers Mohammad) manifeste sa volonté qui vise le meilleur pour les hommes. Les jeunes interviewés n'ont aucun doute là-dessus ; et tous leurs autres débats ou éléments de pratique religieuse sont déduits de cette conviction.
- La fin et le but de la vie sont marqués par le Jugement Dernier, bilan devant Dieu. Dans l'ensemble, les jeunes croient que les musulmans pratiquants accéderont au paradis, au sein duquel d'immenses plaisirs les attendent. Toutes les autres personnes risquent d'être punies en enfer. Ces images créent par avance en chacun à la fois des senti-

ments de peur et de joie, et forment la base de ce qui motive leur pratique religieuse.

- Dans la perspective de ces jeunes, un « bon musulman » doit remplir trois conditions essentielles : croire aux dogmes de l'islam, pratiquer les rites religieux, et suivre les commandements islamiques en esprit et en détail. Un musulman unit donc nécessairement croyance et pratique. Une distinction entre les dimensions théologiques, rituelles, spirituelles et éthiques ou sociales, comme je le proposais pendant les interviews afin de construire des catégories pour l'analyse, a semblé aux jeunes musulmans plutôt artificielle et inexacte. Cette manière de séparer les différents aspects était parfois refusée, voire incomprise.

Une réflexion sur les résultats de cette analyse des convictions des musulmans interviewés m'a menée à trois conclusions : premièrement, l'étude a montré que si les jeunes sont en général d'accord sur les points essentiels de leur religion, ils ont des idées différentes, parfois même opposées sur certains aspects. Deuxièmement, on découvre que leur discours dogmatique et normatif est assez décidé et ferme. Troisièmement, les jeunes interrogés expriment devant moi qu'ils ne doutent pas des dogmes islamiques : ce sont pour eux des vérités qui ne sont pas négociables. Par contre, leur discours dénote leur souci vis-à-vis des commandements religieux et de la juste manière de les pratiquer. Pour continuer l'analyse, il importe alors d'examiner de près les commandements organisant la pratique religieuse dans la vie quotidienne des croyants.

2. Pratique personnelle

2.1. Organisation des commandements

Difficulté de discernement entre les commandements

Après avoir montré que ce qui motive la pratique de la religion se trouve dans la conviction des jeunes croyants que cela leur garantit l'accès au paradis, il est maintenant intéressant d'analyser la pratique religieuse des jeunes à l'intérieur de ce cadre dogmatique. Pour cela, j'avais au départ classé les commandements selon leurs *fonctions* en deux catégories : la prière et le jeûne entraient plutôt dans une première catégorie de commandements spécifiquement religieux, car directement concernés par la relation à Dieu, tandis que la deuxième catégorie contenait des commandements qui englobent la dimension éthique ou collective concernant la relation entre les hommes, comme le respect aux parents ou l'interdiction de la violence. Cependant, j'ai découvert que les jeunes ne font pas cette distinction. D'un côté ils voient tous ces commandements sur un même plan religieux ; de l'autre côté, dans leur esprit les commandements sont organisés d'une manière spécifique, que je vais essayer de décrire dans ce chapitre.

D'abord, selon les musulmans, tous les commandements expriment la volonté de Dieu. C'est pourquoi ils renoncent à distinguer entre religieux et profane, intégrant tout dans la sphère du religieux. Ainsi, l'activité qui paraît être la plus insignifiante est dotée d'un sens religieux ; on le voit dans l'exemple d'Abdallah (voir plus loin) concernant le fait d'entrer dans une salle en commençant par le pied droit. L'explication fournie par Mahmud sur la signification du jeûne – qui est selon lui l'entraînement à la solidarité avec les pauvres – illustre ce rapport entre l'obéissance à Dieu et le service aux autres :

«Mahmud: In Ramadan we stop eating and drinking in order to feel with the poor people: those who don't have money to eat or to drink, like in Africa.

I: Is it more the solidarity feeling with the poor people or is it to fulfil the duty that God commanded?

Mahmud: Both. It's our duty; we can't leave it [out]. And also we have a *sagesse* from this: to feel with others. »

En outre, dans la vision des jeunes musulmans, il n'existe pas, indépendamment de la pratique, de concept propre de *spiritualité* comprise comme une activité de l'âme en relation avec la transcendance. Le qualificatif *spirituel*, notamment, est rarement employé dans ce sens. Cela devient apparent lorsqu'Ibrahim explique quelle est, pour lui, la valeur du jeûne :

« Ibrahim: Well, it prevents you from doing a lot of stuff. And life is not all comfortable. Today you are in AC; tomorrow you are in the desert. So you have to be more tough. So you spend like from 5 o'clock in the morning to 8 in the afternoon: no water, no eating, the sun, the stress of life. It makes you tough and strong. That's talking about the physical meaning. For the *spiritual meaning* [...] I'm happy doing a good thing, like taking good marks. [...]

I: I understand that you see it as a kind of personal exercise in a way, but anyone could do this without thinking about God.

Ibrahim: Ok, that's the balance here. Of course, if you do that in addition to the materialistic advantages, the spiritual advantage that you are doing something you'll be rewarded on; you do something acceptable by God: it will be good for you in the afterlife. [...] this kind of balance. »

Par conséquent, les dimensions de pratique, d'éthique et de spiritualité, que j'avais établies au début de l'analyse, ne sont pas valables dans une étude qui a pour but de découvrir la vision des musulmans interviewés, car pour eux ce sont trois dimensions inséparables.

Fonctions des commandements

Le résumé des réponses des jeunes interviewés dévoile trois fonctions fondamentales attribuées à l'accomplissement des commandements religieux. J'ai toutefois noté que ces fonctions ne servent pas à catégoriser les commandements, parce qu'un commandement est toujours multifonctionnel. Premièrement, ils en attendent des avantages pour la vie : la stabilité dans la vie et le contrôle de soi. Deuxièmement, les pratiques quotidiennes, surtout la prière rituelle, aident à forger le caractère et enseignent un comportement moral vis-à-vis des autres. Le jeûne pen-

dant le ramadan, par exemple, enseigne une attitude de solidarité avec les pauvres (Mahmud). La troisième fonction est le renforcement de la relation entre Dieu et l'homme dans la vie quotidienne. Les jeunes mentionnent le plus souvent la prière comme la pratique qui, par excellence, les rapproche de Dieu (voir chapitre suivant) ; mais d'autres pratiques, moins éminentes, ont aussi cette fonction, tel le fait d'entrer dans une salle avec la jambe droite :

« [...] When you enter the house for example: Muḥammad – ‘*alayhi aṣ-ṣalāt w as-salām* – used to enter it with his right leg. So, you have the choice, if you want to follow Muḥammad or not. If you did, so thank you, it's very good. If you didn't, it's ok. But it intervenes in everything. [...] You know this is [in order to] strengthen the relation between God and the human. Because now, if I'm entering my house, why should I ask God or mention God, to remind me that I'm always, we call it in Islam or in Qur'ān *rabbānī, y'anī*. I am *rabbānī*, it means that I belong to the *rabb* [the Lord]. » (Abdallah)

A travers leurs explications les jeunes croyants m'ont fait comprendre que la pratique des commandements islamiques ne vaut pas la peine seulement face à l'attente de la récompense paradisiaque, mais que leur accomplissement a aussi des fonctions importantes dans l'ensemble de leur vie religieuse quotidienne. Toutefois, tous les commandements n'engendrent pas les mêmes effets. C'est pourquoi il est important d'analyser à présent la mise en ordre des pratiques telle qu'ils la conçoivent.

Hierarchie des commandements

Leur discours sur les commandements est clair et assuré. Ils soulignent que par leur foi islamique ils se sentent obligés d'accomplir tous les commandements de Dieu, parce que celui-ci les a fait « descendre », les a révélés, pour le bien des hommes. Par conséquent, leur devise pourrait être : « Plus j'accomplis de commandements, mieux c'est. » Toute compromission dans la pratique serait considérée comme une corruption de la foi, c'est-à-dire de la confiance en, et de l'obéissance à, la volonté de Dieu. Mais, si à travers ce discours les jeunes musulmans considèrent chaque commandement comme obligatoire, ces très nombreux commandements sont pour eux organisés selon une hiérarchie en fonction de leur importance.

Etant interrogés sur leurs devoirs principaux, les jeunes énumèrent unanimement ce qu'on appelle « les cinq piliers de l'Islam » : la profession de foi (*shahāda*), la prière (*ṣalāt*), l'aumône légale (*zakāt*), le jeûne (*ṣiyām*) et le pèlerinage à la Mecque (*ḥajj*). Bien que chacun des cinq piliers soit déclaré obligatoire pour tout musulman, il y existe une hiérarchie claire (*tarattubiyya*). Selon elle, la profession de foi est la première nécessité et la plus importante. Ziad, étudiant en économie, très studieux, cite le verset correspondant : « *Inna Allāh lā yaghfir li-man yashrak bihi wa yaghfir dūn dhālika liman yashā*. [God does not forgive the one who gives Him an associate, and He forgives the one who He wants for any other thing]. »⁶⁹ Le commandement des cinq prières quotidiennes figure au deuxième rang, suivi par le *ṣiyām*, la *zakāt* et le *ḥajj*. Dans cette logique, et en correspondance avec des restrictions reconnues, l'aumône légale ainsi que le pèlerinage ne sont pas pratiqués par les jeunes, car ils n'en ont pas les moyens. Tout de même, ces commandements revêtent une certaine importance dans l'imaginaire qui accompagne le développement de la religiosité. Car les jeunes croyants m'assurent qu'ils espèrent tous participer un jour au pèlerinage. Karim, issu d'une famille croyante, explique l'importance qu'a le pèlerinage pour sa vie religieuse :

« [...] Everybody hopes [to do the *ḥajj*]. But there is a different hope between someone and someone else. I hope to go, because I'm Muslim, I want to see of *rasūl Allāh* [the messenger of God], because it's a holy place, because it's holy land. But I don't want to go now, because if I go now, I will have a lot of things that I will have to obey after going. Because I am a Muslim and all the people see: this is a Muslim and – plus – this is a Muslim *al-ḥājj* [one who has done the pilgrimage], so there is a lot of dependent issues I have to do. I don't want to put myself in this jail. Also it's a good jail. It will lead us to heaven. But I feel that I should give for me some time.» (Karim)

Cette description du jeune croyant montre comment il adapte les commandements (même les plus importants) à sa vie en les ordonnant selon une hiérarchie. Etant tout à fait conscient que certains commandements importants sont difficiles à respecter pour un jeune homme, il refuse d'avancer trop vite sur le chemin de la religion pour ne pas avoir à les accomplir tout de suite. Il fait ce que lui paraît possible et acceptable

69 Sourate 4, verset 48.

tout en profitant toujours du plaisir de la vie, sans se sentir trop restreint. Pour lui, développer sa religiosité veut dire se soumettre au fur et à mesure toujours davantage à la loi divine : même si cette loi divine lui apparaît comme une prison, il s'agit d'une prison « bonne ». Le musulman parcourt donc un chemin au long duquel tous les commandements ne sont pas à exécuter tout de suite. Ainsi, la construction de la religiosité se réalise-t-elle apparemment selon deux axes : un axe qu'on pourrait décrire comme vertical, celui de l'importance du commandement, et un axe horizontal, celui de l'âge. Pour ainsi dire, le chemin du jeune musulman se fait en choisissant les coordonnées des commandements à pratiquer en fonction de ces deux axes.

Outre les prescriptions éthiques générales, telles que la non-violence, la solidarité et l'aide aux autres, les jeunes mentionnent le plus souvent parmi l'immense nombre des commandements (autres que les cinq piliers) l'obéissance ou le respect aux parents (Tariq et Kamal), l'interdiction de boire de l'alcool (Usama, Kamal et Yasin), les restrictions par rapport aux relations avec les femmes (Yasin, Usama, Ibrahim, et Kamal), dont, pour certains, l'interdiction de serrer la main aux personnes de l'autre sexe. Ce choix n'est guère surprenant, mais est lié aux principales préoccupations des jeunes gens. Par exemple, si le commandement concernant la relation aux parents est cité, c'est que lors du passage de l'adolescence à l'âge adulte, cette relation gagne naturellement une autre dimension : l'adolescent prend de plus en plus de décisions indépendamment de ses parents. De même, le fait que la relation à la femme et toutes les questions qui en découlent soient une préoccupation importante s'explique a priori surtout par leur âge. Qui plus est, il me semble que la raison pour laquelle ils se focalisent sur les commandements qui règlent la relation entre les sexes, ainsi que sur l'interdiction de l'alcool, est double. Tout d'abord les jeunes croyants participent à une culture juvénile où les fêtes et les relations sexuelles jouent un rôle important et où ils doivent justifier leur comportement vis-à-vis des jeunes qui ne sont pas soumis à ces interdictions ou ne les respectent pas. Mais surtout, c'est la substance même de ces commandements qui les fait réfléchir : la plupart des commandements sont négatifs, ce sont des interdictions, comme je viens de le constater dans leur discours sur les conditions d'accès au paradis. Il ne semble pas y avoir de formulation positive qui faciliterait la mise en pratique de ces commandements. Par exemple, il n'y a pas de correspondant positif

(l'idée de se garder pour la future épouse et ainsi valoriser en avance cette relation) à l'interdiction négative de ne pas avoir de petite amie avant le mariage. Ce serait cette absence de dimension positive de ces commandements qui les amènerait à penser davantage à eux.

2.2. Réalisation des commandements

Commandement et intention

Au-delà de cet aspect quantitatif, la bonne intention qui accompagne la pratique est essentielle pour les jeunes. Dans le cadre d'un discours ferme et décidé, leurs critiques contre les pratiques corrompues sont compréhensibles. Ils critiquent une pratique exercée simplement pour des raisons de tradition, d'habitude ou de pression sociale. Kamal, par exemple, m'enseigne (en se référant au Coran) que le fait de porter le voile « extérieur » sans porter le voile « intérieur », n'est pas justifié. C'est-à-dire, le fait qu'une jeune femme porte le voile n'a pas beaucoup de valeur si elle ne mène pas en même temps une vie conforme à son rôle social marqué par la chasteté, et la réserve vis-à-vis des hommes autres que ceux de sa famille. Cependant, par la suite, il révèle dans son argumentation une autre conviction partagée par presque tous ses coreligionnaires interviewés :

« I: If you had to compare the following possibilities: one girl that's wearing the *ḥijāb* [veil], but not the inner one, and one who is wearing the inner *ḥijāb*, but she doesn't put the external one. Who is better?

Kamal : It's more, more better to combine both. Because that one, who is wearing the inner *ḥijāb*, what stands in her way to wear the *ḥijāb*. And the other one also, what stands in her way to... I don't know, it's better to combine the two. »

En ne reconnaissant pas clairement comme supérieur le comportement de la femme non voilée mais chaste, Kamal affirme indirectement que la pratique en soi – même sans bonne intention – a une valeur propre. Donc, si les jeunes musulmans critiquent en toute honnêteté ceux qui pratiquent seulement en apparence, en revanche une bonne intention ou une forte conviction n'a pas, à leurs yeux, de valeur suffisante pour être aussi valable devant Dieu que l'application du commandement.

Commandement et éthique

Qui plus est, pour la majorité des jeunes, la prescription en détail est plus importante que la valeur éthique qu'elle exprime. Plusieurs intervenants m'expliquent par exemple que le fait de donner la *zakāt* – selon la quantité et la forme ordonnées par Dieu dans les hadiths – vaut plus (pour la balance du Jugement Dernier) que l'aide (même financière) donnée aux pauvres hors du cadre des prescriptions. Bien que la solidarité et la serviabilité envers le prochain soient clairement valorisées comme quelque chose de bénéfique pour la société, et considérées comme telles aussi par Dieu, l'accomplissement exact de la prescription dans ses détails est davantage valorisé qu'une attitude éthique générale. Ceci est explicité dans l'exemple suivant :

« I: Do you think for God it's more important that people help each other, that they respect each other and are tolerant and help the poor, and so on, or that they do his commands?

Malik: No! *Definitely the commands come first!* So you have to do the commands and then you do the charity. So these are the basics. The charity is extra work, as you can say. But as for people that aren't Muslim that are doing charity that definitely counts for them. And there is a saying about the Prophet. There is a woman – she is not a Muslim – she was in the desert and found a dog that was very thirsty. Once they reached to the well she gives the water to the dog. Actually she ended up in heaven. So, there are examples [of people] that actually do charity and actually I consider them as good people and they end up in heaven. »

Dans le cadre islamique, Malik exprime clairement que ce sont les commandements qui importent, et non pas une attitude exercée autrement. Pourtant, l'anecdote qu'il cite montre que pour lui un engagement éthique hors des spécificités des commandements mais dans leur esprit est tout de même compté du point de vue religieux.

La supériorité des commandements sur l'éthique est encore plus mise en relief par certains, qui affirment qu'un engagement dans les pratiques quotidiennes *sans* attitude ou intention éthique est toujours préférable à une éthique *sans* foi – quelle que soit la qualité de cette éthique. La contribution de Ziad donne un aperçu de cette pensée :

« I: And you said these five principles distinguish you, the Muslims,

from others, who are also sharing this kind of way of life [without practicing the commands]. So, in your opinion, who is better: a Muslim, who is practicing the prayer and the fasting and is not committed to people otherwise or a Non-Muslim who is committed to people, but not doing the prayer, because he is not Muslim?

Ziad: Mhm. Ok, [...] I will judge it, as the Qur'ān judges it, and you know [...] the answer. But I will tell you: the Muslims who are committed, the Muslims who are committed to *shahāda* and *ṣalāt* and all this, [according to] the tongue of Allāh – *lisānu* [tongue of] *Allāh subhānahu wa ta'āla* – they are better than others. Even if others made a lot of things that are very kind for humanity [...] but the main purpose of their life, they didn't know it. »

Ici, de nouveau, l'accent est mis sur la vie après mort. Dans l'absolu, une telle remarque dévoile une attitude religieuse et une conception de la religion qui considèrent l'effort pour le succès paradisiaque individuel comme « le but de la vie humaine », but plus important que l'engagement pour le bien-être de l'humanité.

Cette observation – à savoir que le commandement en soi est considéré plus important que la valeur qu'il exprime – est confirmée par l'analyse d'une autre question significative. Etant interrogés sur les *valeurs principales* (ou *basic values*) de l'islam, la plupart des interviewés soit ne comprennent pas la question et demandent des précisions, soit se mettent à énumérer les cinq piliers de l'islam. Etant donné que l'expression *valeur* (en arabe : *qīma*) n'est pas étrangère au discours islamique, cette confusion entre valeur⁷⁰ et commandement divin me semble assez révélatrice de la conception qu'ont ces jeunes de l'islam : les commandements forment en eux-mêmes la base de la religion. Les valeurs *cachées* qu'ils expriment ont une importance inférieure.

Après avoir plus précisément compris l'intention de ma question sur les valeurs de l'islam, les quelques jeunes ayant répondu signalent les valeurs suivantes : justice, paix, égalité, respect (envers les autres, les parents, etc.), ainsi qu'universalité : « Let's say: Islam is first of all peaceful, it's not based on killing, it's based on love, it's based on living all together, whatever you are, wherever you are, what colour, religion,

70 On entend par *valeur* un concept positif donnant leur mesure aux actes et menant, le cas échéant, à la réalisation d'un acte bon.

anything » (Ibrahim). Un interlocuteur définit comme valeurs de l'islam « toutes les valeurs arabes » (Malik), tandis qu'un deuxième m'explique que « les valeurs de l'islam sont des valeurs internationales. Ce sont des valeurs d'autres religions. Ce sont les mêmes. » (Yasin)

Ces remarques montrent que les jeunes croyants conçoivent une éthique – dans le sens d'un ensemble de valeurs universelles –, valeurs qui ne sont donc pas exclusivement islamiques, et ne concordent pas nécessairement avec les commandements. Mais les valeurs de cette éthique n'ont pas beaucoup d'importance dans la conception et le discours religieux de ces jeunes.

Commandements entre théorie et pratique

Le discours des jeunes sur ce que doit être la pratique est assez strict. Néanmoins, en analysant le discours sur la pratique réelle des jeunes, j'ai découvert que, dans l'accomplissement personnel, les jeunes musulmans adoptent une attitude plus flexible que dans leurs discours sur la pratique. L'exemple d'une question posée aux jeunes, moins théorique et plus concrète, aide à illustrer cette observation. Elle portait sur l'importance d'un signe extérieur de leur croyance⁷¹ : j'ai fait remarquer à plusieurs que si je les rencontrais dans le bus ou dans la rue, je ne saurais pas qu'ils sont musulmans. En fait, tous les interviewés étaient habillés en jean ou pantalon et chemise ou t-shirt, sans porter de symbole musulman. Leurs réponses révèlent qu'ils sont en désaccord sur l'obligation théorique de s'habiller d'une façon « islamique » qu'ils indiquent mais dont ils ne précisent pas les modalités. Mustafa ne considère pas qu'il y ait de commandement obligatoire à ce sujet alors que Tariq est sûr que « des musulmans doivent s'habiller comme le prophète Mohammad – *'alayhi aṣ-ṣalāt w as-salām* ». Hormis ces positions extrêmes, la plupart des jeunes interviewés sont d'accord sur la validité principale de ce commandement, mais ils expliquent leur non-accomplissement par l'existence de commandements supérieurs :

«Well, Islam is not showing, but more like feeling! Why do I care if I look like it or not, when he is not interested? My goal is to show him the essence of Islam. The essence is not in look, it's more like

71 L. Deeb a constaté dans son étude sur la jeune génération des femmes chiites qu'en effet la *'abāya* noire était un signe important pour la construction de l'identité religieuse. Cf. DEEB 2006.

interaction. It's better if he was in trouble, if he fell down, I pick him up and I help him: he will know that I'm a Muslim, better than by this beard and so on. » (Ibrahim)

« Montrer l'essence de l'islam » dans l'interaction avec les gens, ou « pour se mêler avec la société » (Tariq) dans le but de « promouvoir la morale islamique » (Mahmud) à travers un bon comportement est préféré à une démonstration de la religiosité par un symbole. Ziad, musclé, bronzé avec du gel dans les cheveux, habillé en chemise chic et serrée dont les deux premiers boutons ouverts laissent voir les poils de sa poitrine, explique ce style d'habillement par la priorité de certains commandements sur d'autres :

« The visible sign, if I wear like [...] in the country like Pakistan [...] I will have big difficulties in communicating with others. Because others will be afraid of me, ok? They see this thing. Directly they tell me that I'm a terrorist or I'm [...] Usama bin Laden [...]. So it will be very difficult for me. For that [reason], I try not to [wear] things that are *sunna*, you know and they made - *da'wa ilā Allāh subhānahu w ta'āla* - the *da'wa* [mission] for Allāh. It's obligatory. The clothes or others are *sunna*. Obligatory! It's better, if you put them. But we have to focus on the *da'wa* [...]. Visible things are not a priority nowadays, because of many things. The priority is [...] *da'wa*. But these people, who wear [Islamic clothing], I can't tell them: don't wear it. I don't have the authority to tell them. If they have *'ilm* [knowledge], you know not only *'ibāda* [religious practice], they must have *'ilm*: to know where I do this and where I don't do this, because even though I'm not wearing this, I will have *ajr 'alayha* [retribution for it]. God will give me - *inshā allāh* [if God wants]...»

Ce commentaire montre que la décision d'accomplir un commandement incombe au croyant. S'il voit qu'une obligation (ici par ex. la mission - *da'wa*) risque d'être gênée par l'accomplissement d'une autre (s'habiller de façon « islamique ») le musulman doit se décider pour ce qu'il considère prioritaire - tout en acceptant en principe et dans son discours l'impératif des deux commandements. De nouveau, une hiérarchie est établie, cette fois - selon mon impression - sans que ce soit une prise de décision consciente, mais plutôt comme le résultat d'un effort constant : combiner commandements islamiques et exigences de la vie quotidienne, effort qui est justifié après coup par certains.

Une autre illustration de cet esprit est la réponse de Malik. Au lieu de se vêtir de façon ostentatoire et ainsi « imposer sa religion » aux autres, Malik m'explique comment un musulman devrait tout de même faire connaître son identité islamique :

« If you meet anyone, he is supposed to say the salute of Islam – *al-salām 'alaykum*. It means “peace be upon you”. So it's actually a good thing to say. In addition to that, smiling in front of your human brother is considered as charity. You don't have to, but it's good to smile. So when you meet somebody, you smile at him. »

Un incident amusant et en même temps révélateur, qui s'est déroulé entre deux interviews, mérite d'être raconté, parce qu'il soutient l'hypothèse que l'attitude des jeunes croyants en ce qui concerne les obligations religieuses peut être flexible et pragmatique, parfois même spontanée. Après avoir terminé la première de trois interviews avec des jeunes musulmans de la *Jāma'a Islamiyya*, les trois interlocuteurs, le responsable du groupe des jeunes adultes et moi-même, déjeuner ensemble. Quelques minutes auparavant, Ibrahim, le premier interviewé, m'avait expliqué qu'il ne pouvait pas me serrer la main pour me saluer, car un hadith l'avait interdit pour éviter une excitation sexuelle suscitée par ce contact physique entre un homme et une femme. Pendant le repas, j'ai demandé aux autres leur point de vue sur cette question et ils étaient tous du même avis. Ensuite, je leur ai expliqué que dans ma culture (européenne) le fait de serrer la main n'avait aucun rapport avec la sexualité, mais exprimait la bienveillance envers la personne saluée, comme dans l'expression arabe « *Ahlān w sahlān!* ». Puis, une petite discussion sur les deux positions s'est développée, sans qu'ils aient changé leurs opinions. Pourtant, après la deuxième interview, Karim m'a tendu la main pour me dire au revoir. La même scène s'est répétée avec le troisième interviewé. Ainsi, les deux jeunes musulmans ont décidé spontanément que l'interdiction de serrer la main à une femme peut être négligée pour exprimer leur bonne volonté et me souhaiter la bienvenue, ceci bien qu'ils aient eu un discours restrictif sur l'obligation absolue de suivre les commandements quelques minutes auparavant.

En résumé, les réponses révèlent l'existence d'une certaine attitude libérale. Cependant, cette flexibilité ne dépasse pas certaines limites. Je m'en suis rendu compte en établissant la preuve à partir d'un des

exemples qui démontraient cette flexibilité. Après le discours des jeunes concernant la priorité de la logique d'ouverture envers la société sur la logique d'obéissance au commandement qui oblige à avoir une apparence vestimentaire islamique, j'ai demandé si ces priorités valent aussi pour les femmes. Alors, dans ce cas, la plupart des jeunes gens considéraient le commandement de s'habiller suivant les règles islamiques – et notamment de mettre le voile – comme prioritaire sur la logique d'ouverture envers la société. Ces réponses montrent donc que la marge de manœuvre de l'application des lois est limitée, bien que ces limites soient floues et que les jeunes ne soient pas unanimement d'accord sur elles. Ces limites sont d'un côté celles qui séparent l'intérieur de l'islamité de l'extérieur de l'islamité. La frontière entre commandement et éthique correspond dans ce sens à la frontière entre musulmans et non-musulmans. Et de l'autre côté, à l'intérieur de l'islamité, les limites de la liberté sont celles qui hiérarchisent les innombrables commandements ; ceux-ci sont répartis selon leur priorité en différentes catégories, dont l'une contient les obligations qui sont absolument impératives. Ainsi la marge de manœuvre est limitée des deux côtés.

Devant cette image, le développement de la religiosité peut être interprété comme une négociation constante de ces limites, dont l'orientation et le résultat dépendent fortement des personnalités différentes des croyants.

D'ailleurs, le devoir de respecter ces limites n'est pas – ou plutôt n'est pas ressenti comme – une privation des possibilités de la vie ou une restriction du plaisir. C'est ce que montre une réponse de Kamal à la même question (pourquoi ne porte-il pas de signe extérieur de religiosité) :

« Because this is my life! There is a bad stereotype: A Muslim is a man with a beard and never smiles, he is always like this [looks seriously] and he doesn't do anything. He is not happy in his life. That's completely, completely wrong! I have a sport car that I ride fast sometimes; I hang out with my friends, we go out at night. Everything you want. I do everything like a normal guy, but within the limits. I'm enjoying my life. I'm a diver. I ride a motorcycle. I'm enjoying my life, but within the limits. »

Il n'envisage pas sa religion comme un mode de vie l'empêchant de vivre une « vie normale ». L'islam est pour lui une croyance en Dieu et ses

règles, qui sont, à son avis, conciliables sans difficulté avec une vie moderne et pleine de plaisirs, bien que restant à l'intérieur des limites de l'islamité. L'image de marque de cette islamité et un des commandements qui s'impose selon les interviewés à tous est la prière rituelle.

2.3. Le commandement central : la prière rituelle

La *ṣalāt* ou prière rituelle peut-être considérée comme le cœur de la pratique religieuse des musulmans. Pour Ziad, par exemple, la prière est « la base de toute la religion ». Elle constitue donc la pratique religieuse par excellence et joue effectivement un rôle important dans la vie religieuse des jeunes musulmans interviewés.

Pratique de la prière

Presque tous m'assurent qu'ils exécutent la prière cinq fois par jour. Ils essaient d'organiser leurs exigences d'études et de travail de façon à pouvoir les combiner avec les prières rituelles. Malik me dit, par exemple, qu'il essaie de ne pas prendre de cours le vendredi pour être libre d'aller à la mosquée pour la prière. Ma demande de précision – à savoir si parfois ils ne trouvaient pas de difficultés à réaliser les prières vraiment cinq fois et au moment prévu – suscite souvent une sorte d'étonnement et les jeunes ajoutent : « It's only 20 minutes for God in 24 hours » (Ziad). Ils m'expliquent aussi que cela ne leur pose pas de difficultés dans leurs facultés. A l'AUB, par exemple, les étudiants musulmans ont une salle de prière à leur disposition et une mosquée se trouve près du campus. De même, les étudiants de l'UL parlent de soutien et de flexibilité de la part de l'administration et des professeurs. Pendant le ramadan, par exemple, les professeurs s'adaptent au rythme différent causé par le jeûne et accordent aux étudiants musulmans une petite pause au moment de l'*iftār*, la rupture du jeûne. Par contre, le seul parmi les étudiants interrogés à faire ses études à l'USJ regrette qu'il n'y ait pas de possibilité de faire la prière musulmane sur son campus.⁷²

72 Yasin fait ses études au Campus des sciences et technologies à Mar Roukos, Mkallès. Voici son raisonnement concernant une mosquée sur ce campus.

« Yasin: Non, la faculté est d'origine chrétienne. Il y a une église pour les chrétiens seulement.

Cette personne est aussi la seule à me confier qu'il a arrêté de prier régulièrement pour des raisons de temps, tout en gardant l'intention de recommencer dans un futur proche. A côté des études, ce jeune étudiant d'informatique a commencé à travailler dans un supermarché. Ces exigences de la vie quotidienne l'empêchent de prier cinq fois par jour, m'explique-t-il.

Signification et effets de la prière

Les raisons données par les jeunes pour justifier leur soumission à cette routine sont multiples. Le simple accomplissement du devoir demandé par Dieu en est seulement une. Les récompenses qu'ils attendent de recevoir de Dieu en contrepartie de cet effort dans le paradis y sont liées (Ibrahim).

Pendant la prière, les croyants se sentent en relation avec Dieu. « When we are praying, we are feeling that we are linked and connected to *Allāh*. » (Mustafa). Plusieurs interlocuteurs racontent se sentir vraiment très à l'aise pendant la prière. Ils m'expliquent qu'à ce moment-là ils oublient les difficultés de la vie et les tentations du « mal » auxquelles ils sont confrontés toute la journée (Yasin). Kamal et Tariq racontent ainsi leur expérience de la prière :

« Kamal: Once I entered a sports club. So each week we sat [down] for meditation [...] and the coach was asking us to sit [down] and just imagine ... And when we finished, I told him: "that's what we do during our prayers". He told me: "I know." So, when you are standing, you are completely away from your life, from everything, just standing with yourself praying. You will feel so confident. And it helps you to overcome all your problems that you are passing through your life; you get away from the stress. »

« Tariq: [...] when I pray I feel comfortable. [I: Why?] Because there is a relation. You have a body and a soul inside that makes your body move. It's like the engine of the car. You need to put some fuel that the engine runs well. [...] I get fuel from my prayers, if you

I: Et tu aimerais qu'il y ait un endroit [de prière pour les musulmans]?
Yasin: Pourquoi pas ? Tu peux dans ce cas, faire tes croyances. [...] Je crois qu'ils veulent garder l'image chrétienne de la faculté. Mais je crois que c'est positif, bien pour eux y'*anī*, qu'ils fassent une petite mosquée. [...] ».

want. I can not describe it. You can not know it, until you try it. It's a very nice feeling. Maybe some people have pleasures, when they disobey God *mathalan*, you know doing bad things. No! I get the best feeling when I'm praying. 'arifte [you understand]? »

Au-delà de ces bénéfiques spirituels, deux jeunes remarquent que la prière et ses mouvements prescrits procurent aussi des effets physiques positifs.⁷³

En résumé, à part le simple fait que cela soit un devoir religieux, les croyants assurent que c'est un mélange d'effets immédiats et à long terme qui les encouragent à pratiquer le commandement de la prière. Karim expose clairement les rapports entre la prière, ses effets spirituels, la relation à Dieu et les commandements :

« Prayer in Arabic means *ṣalāt*. This word *ṣalāt* comes from the word *ṣila* [link]. *Ṣila* means: I have a connection with you. The meaning of the prayer is to have a connection with God. If we pray five times a day at five different places of the sun: [...] in the morning, at sunset, etc. So you feel that you are connected with God and you have this spiritual connection the whole day. From the beginning of the day, from 4 am, 5 am maybe till 9.30. Now, in the summer our last prayer is at 9.30. If you look at that, you feel: yah, I have this connection with God all the time. So if I want to do something that is not good – maybe I want to drink alcohol –, I feel that I can't, because after one hour I have to pray. I don't have time to take the shower and go. I feel that this good connection with my God, preventing me from doing something that would hurt me physically *and* spiritually, because I have this consciousness. Everybody has it. I always let my consciousness to be stabilized. I don't want it to hurt me. »

La prière rituelle rappelle à ce futur ingénieur sa relation avec son créateur et son protecteur dans différents contextes de sa vie quotidienne. Ce rite pratiqué cinq fois par jour l'aide à se rappeler constamment de cette « responsabilité » envers Dieu et ses exigences. Par conséquent,

73 L'un d'entre eux a même expliqué ces effets physiques en se référant à ce qu'il considère des preuves scientifiques. (Karim) Pour l'analyse de cette explication cf. 3.1.2.

cette conscience constante s'avère être un soutien au respect des interdictions religieuses. La résistance devant les mauvaises tentations le protège, de son côté, des conséquences négatives, comme des blessures physiques ou spirituelles.

2.4. Engagement socio-politique

Absence d'engagement

Etant donné la forte rhétorique normative de ces jeunes sur l'engagement pour la société (que j'ai analysé dans les chapitres 1.4 sur ce qui est exigé d'un « bon musulman » ainsi que 2.2 sur les valeurs éthiques), les résultats des investigations en ce qui concerne leur réel engagement pour la société peuvent surprendre. En effet, leurs réponses aux questions sur leurs activités dans les domaines sociaux ou politiques sont négatives à deux exceptions. Malik, futur ingénieur d'une famille traditionnelle sunnite, parle de son engagement irrégulier dans un groupe de jeunes lié à la mosquée du quartier. Avec l'aide du cheikh responsable, ils s'occupent de collecter des fonds qui seront envoyés à d'autres communautés liées à des mosquées en Palestine ou en Iraq. Récemment, ces fonds récoltés ont aussi été mis à la disposition des personnes dans le besoin dans les camps réfugiés palestiniens au Nord du Liban. Ziad m'a aussi raconté, quelques semaines après l'interview, qu'il s'investit beaucoup dans l'assistance à son cheikh, par exemple, pour la répartition de la nourriture pendant le ramadan et la préparation du pèlerinage à la Mecque. Mais à part ces deux personnes, les jeunes interviewés ne s'engagent pas dans des activités « sociales ». Et même, quatre étudiants participant au club des jeunes de la *Jāma'a Islāmīyya* sur cinq ont insisté sur le fait qu'ils n'étaient pas membres officiels de cette organisation islamique, mais qu'ils la fréquentaient uniquement pour rencontrer leurs amis et pratiquer des loisirs ensemble, par exemple jouer au football.⁷⁴ Ils aiment l'atmosphère conviviale et le fait d'être « entre soi », c'est-à-dire entre jeunes croyants qui possèdent la même vision du monde. Vu que leur environnement quotidien (par exemple l'AUB) est marqué par la différence confessionnelle entre étudiants, l'homogénéité trouvée dans leurs loisirs leur offre peut-être une sorte de soulagement psychologique : ils ne sentent alors pas de remise

74 Cf. Karim, Usama, Ibrahim et Kamal.

en question de leurs convictions religieuses. Mustafa, le cinquième, se présente comme membre de cette organisation, mais explique cette participation plutôt comme le résultat naturel du fait d'avoir été dans une école gérée par le centre, et non pas comme une prise de décision de s'engager sur le plan socio-politique.

Hormis ces quelques exceptions, aucun des étudiants ne participe de façon effective à des activités politiques. Une des raisons de ce phénomène pourrait être la forte exaspération des jeunes vis-à-vis de la politique, exaspération due à l'expérience négative que constitue le spectacle de la politique au Liban et des interdépendances de celle-ci avec la religion.⁷⁵ Je pense également avoir trouvé une autre raison de la faible participation au domaine politique ou social dans la structure-même de la religiosité que je viens d'analyser. Je pose l'hypothèse suivante : les jeunes ne s'engagent pas dans des organisations sociales ou politiques parce qu'il n'y a pas de commandements spécifiques et réalisables qui les poussent ou les obligent à faire cela. Il est possible que ce genre de commandements existe, mais ils ne jouent pas de rôle important dans la conviction et dans la pratique religieuse de ces jeunes gens. Les éthiques générales visées, par contre, ne sont pas interprétées comme pouvant fournir des directives pour agir, mais forment plutôt le background général du comportement habituel dans les activités quotidiennes.

Visions socio-politiques entre le souhaité et l'irréalisable

Pourtant, les étudiants ont des *opinions politiques* inspirées par leur foi islamique, et ils mènent un discours informé et décidé sur des sujets politiques. De même, leurs opinions sur le meilleur fonctionnement de la société sont claires. Les idées énoncées peuvent être résumées en trois points. En premier lieu, les jeunes croyants sont convaincus qu'avec le Coran et les hadiths, l'islam et les musulmans disposent des moyens parfaits pour construire un État et une société idéaux. Car Dieu, le créateur du monde, a ainsi confié aux musulmans le manuel (*kutayb*) pour faire fonctionner ce monde de la meilleure façon qui soit. « We have the catalogue [...] to rule the earth in a fair way. » (Ziad) Ensuite, les jeunes sont d'accord pour dire qu'actuellement il n'y existe aucun État où ces lois islamiques soient appliquées correctement. Bien que l'Arabie Saoudite soit une référence actuelle dans la conscience des jeunes, ils critiquent le système politique dans ce pays. Le fait de forcer

75 Cela confirme aussi l'étude de AL-AS'AD et KAFRŪNĪ 1999, p. 211.

les femmes à porter le voile, par exemple, est qualifié de non-islamique, et même interdit par l'islam selon Tariq, un des plus rigoriste des interviewés, et défenseur de ce voile islamique.

Enfin, l'idéal figurant comme une sorte de base de référence est une vision harmonieuse de la société de l'époque de Mohammad :

« Usama : [...] Because long time ago, when there was an Islamic government, people were living happily. There weren't these problems. »

« Ziad : For that I love 'Umar 'Abd al-'Azīz, [...] because in his time Islam *tabba' mazbūt* [was applied in a good way]. And all the people lived in *izdihār* [flourishing]. There was not any poor among the Muslims and the Non-Muslims. Read it. »

D'après les jeunes interviewés, la raison des difficultés de la société actuelle a sa source dans le fait que les musulmans se sont éloignés de l'origine de leur religion et de ses lois. Avec cette vision d'une société idéale et d'un gouvernement parfait ayant existé pendant le règne de Mohammad et de ses premiers successeurs, les jeunes ont une forte image présente dans leur imagination. Cette vision, qui fait apparemment partie de la mémoire collective de leur communauté, leur sert en quelque sorte d'exemple pour interpréter la situation actuelle de la société. Pourtant, elle a plutôt la fonction d'une utopie, c'est-à-dire d'un idéal souhaité mais irréalisable, et ne les incite pas à se décider concrètement à œuvrer à la restauration immédiate de cet ordre originel.

2.5. Résumé

L'analyse de la pratique religieuse a montré que la croyance en Dieu, chez les jeunes, implique nécessairement l'accomplissement des commandements qu'il ordonne. Leur religiosité est plus qu'une foi et une attitude éthique envers la vie et les autres, d'où découlerait une conviction. Si les valeurs éthiques sont mentionnées explicitement, la façon de les accomplir n'est pas laissée à la créativité du croyant, mais elle est réglée minutieusement par Dieu lui-même. Par conséquent, un musulman qui désire s'engager davantage dans la religion doit réaliser toujours davantage de commandements religieux. Un effort qui consisterait à rechercher à avoir une meilleure attitude – par exemple être solidaire

avec les gens que l'on rencontre tous les jours – serait moins efficace par rapport à ce but.

Le discours des musulmans interviewés sur la pratique telle qu'ils la voient en théorie est clair et ferme : en ce qui concerne la manière dont on doit accomplir les commandements, ils proclament des exigences sur lesquelles on ne peut pas transiger. Par contre, en ce qui concerne la façon dont eux les mettent en œuvre, leur discours est plus flexible. Ce qu'ils en disent montre qu'ils adaptent de façon pragmatique les commandements religieux aux conditions de vie de la société moderne. Ainsi, ils parviennent (à leur avis plus ou moins bien, mais plutôt bien) à concilier les devoirs principaux de l'islam avec leurs obligations à l'université et au travail, ainsi qu'avec leurs loisirs dans le temps libre. Cependant, ils essaient toujours de respecter les limites d'islamité fixées par les commandements qu'ils considèrent impossibles à contester. A l'intérieur de ces limites, ils prennent des décisions sur l'importance de l'un ou l'autre des commandements, chacun en fonction de son caractère : de façon plutôt spontanée ou plutôt réfléchie. Cet effort représente un processus de négociation constant.

Ce processus de construction se réalise, je pense, en fonction du système suivant. Dans ce système, se trouve tout d'abord la *croyance* en Dieu et aux principaux dogmes qui y sont liés. Cette croyance implique nécessairement l'accomplissement des commandements religieux dans leurs exigences concrètes (par exemple donner la *zakāt*). Puis, la pratique de ces commandements aide à créer une sorte d'éthique, dans le sens d'une attitude morale relative aux valeurs universelles (par exemple aider les pauvres). De cela découle une remarque fondamentale : dans ce système, ce sont les commandements – mis en pratique avec tous leurs détails – qui engendrent une éthique, et non l'inverse.

Ce résultat peut être intéressant pour le débat civique entre les différentes communautés au Liban, car c'est à partir de cette remarque que l'on peut envisager de commencer le dialogue et la réflexion sur le concept qu'on trouve aujourd'hui sur toutes les lèvres : celui de *valeurs communes*.

3. Réflexion

3.1. Discours envers les autres

Toute réflexion intellectuelle est influencée par l'environnement dans lequel elle se construit. Ayant esquissé brièvement lors de la présentation du contexte les grandes lignes des spécificités socio-religieuses du Liban, je vais maintenant analyser les interviews pour détecter les traces de ce contexte dans le discours des jeunes gens sunnites. Ils y évoquent explicitement l'Occident ainsi que la société libanaise, et les chrétiens particulièrement : je vais développer chacun de ces points. Ce contexte suscite une réaction de la part des jeunes sunnites sous forme d'un double discours que j'explicitierai dans les deux développements qui suivent : montrer le vrai islam et le prouver scientifiquement.

3.1.1. Contexte hétérogène de la réflexion

L'Occident et la science

Évoqué dans plus de la moitié des entrevues, « l'Occident », ou plutôt les Etats-Unis, – que les jeunes imaginent à leur manière en lui attribuant des qualificatifs –, sert souvent d'image antithétique, contre laquelle ils construisent une vision positive de l'islam. Un reproche adressé par exemple à l'Occident est que c'est le matérialisme qui domine les relations humaines.

« Because in the West everything is related to matter, everything, even love. If a woman, I don't know, sees someone, who is richer and prettier, she will quickly leave the one [she is going out with] and will go to the other one. So it's always related to matter. »
(Kamal)

L'islam, quant à lui, conduit selon eux l'homme à une vie sociable et respectueuse envers le prochain. Les jeunes critiquent le développement qu'a connu l'Occident à la suite de la « révolution scientifique », c'est-à-dire une modernisation dans le sens d'une matérialisation des sociétés occidentales. Cependant, ils sont suffisamment éduqués et ouverts au monde pour ne pas diaboliser platement l'Occident. Plus particulièrement, ceux qui étudient dans des institutions américaines par-

lent d'une façon assez équilibrée en expliquant que les divergences entre les civilisations occidentales et orientales résultent surtout de malentendus.⁷⁶ De plus, les jeunes interviewés sont conscients qu'ils profitent de formations scientifiques – qu'ils suivent pour la plupart dans des langues occidentales –, d'institutions, de sources et de connaissances de provenance « occidentale ». Leur disposition à partir dans un pays occidental pour y compléter leurs études ou chercher du travail révèle aussi un jugement plus mesuré envers l'Occident.

La société libanaise

La société libanaise sert aussi à certains d'image négative contre laquelle il s'agit de défendre leur religion et de s'obliger à pratiquer néanmoins les commandements islamiques. Le pluralisme religieux du Liban se reflète dans le parcours de presque tous les jeunes musulmans que j'ai interrogés. Alors que six jeunes sur onze ont reçu une éducation primaire dans des écoles laïques ou chrétiennes (notamment évangéliques), tous déclarent avoir des camarades d'études ou des amis chiites, druzes et chrétiens. Par contre, cette présence quotidienne d'adhérents à d'autres religions n'est pas toujours considérée comme positive. Deux jeunes interviewés m'expliquent que cette société pluri-religieuse rend difficile la pratique de leur foi. « [...] other religions don't let us advertise our religion in the right way. They are always attacking us and telling us lies about us, [with the result] that people want to avoid us. » (Mahmud) Comme Mahmud, plusieurs jeunes sunnites dénoncent le fait que leur religion n'est pas présentée par les autres de façon correcte, qu'eux-mêmes sont exposés à une critique permanente, et aussi qu'ils se retrouvent dans des circonstances, au travail ou à l'université, qui les empêchent de pratiquer correctement les commandements.

Chrétiens et christianisme

Parlant plus particulièrement de la perception qu'ils ont des chrétiens, les musulmans interviewés présentent des idées variées qui dépendent

76 Pourtant, lorsque j'ai demandé au jeune sunnite qui critique la prépondérance du matérialisme aux Etats-Unis s'il ne voit pas un danger pour lui-même dans le fait de faire ses études à l'AUB, il a répondu : « Yes, but my friends are Lebanese and my teachers are Lebanese, so it's American in the name and in the system, but all the people around me are Arabs and Lebanese. » (Kamal).

fortement des connaissances acquises et des expériences personnelles. Si les chrétiens sont généralement appréciés sur le plan moral, sur le plan religieux le jugement des jeunes musulmans à leur rencontre est plus mitigé : il s'étend de l'accusation de ne pas croire en un Dieu unique (Mustafa) à l'affirmation que les chrétiens sont en « interaction spirituelle avec Dieu » et « suivent un autre bon chemin vers Dieu » (Ibrahim).⁷⁷ Certains interlocuteurs, anciens élèves d'écoles chrétiennes, m'ont impressionnée par leur connaissance assez riche – bien qu'incomplète et incorrecte – de la religion chrétienne et surtout de la théologie : leur connaissance va bien au-delà des enseignements coraniques sur les chrétiens et leurs dogmes.⁷⁸ Cette connaissance a créé en eux une confiance envers les chrétiens et leur religion, non seulement sur le plan social entre personnes, mais aussi grâce à des points communs sur le plan religieux. A partir d'une mise en parallèle de la Bible et du Coran, Karim, ancien élève d'une école baptiste, explique :

« [...] I know a lot about Christianity and I respect this religion. I feel that there are many connections between Islam and Christianity. In many issues they are alike. [...] I know these whole issues, although I have a little contradiction from our Islamic point of view, but I respect it. »

Ziad, également ancien élève d'une école chrétienne et à l'époque premier dans sa classe de Bible, comme il me l'annonce non sans une certaine fierté, porte un jugement plus négatif sur le christianisme à travers la question du rapport entre Etat et religion : il souligne la primauté de la conception islamique du gouvernement et la compare de façon nuancée à l'absence de loi sur ce point chez les chrétiens.⁷⁹ Ce genre de

77 Ces déclarations sont le fait de deux personnes ayant d'ailleurs fréquenté la même école islamique et le centre de la *Jamā'a al-Islāmiyya*. Cela montre que les enseignements de l'école ne sont pas nécessairement déterminants dans les conclusions tirées ensuite en matière religieuse.

78 Karim par exemple connaît l'origine des Évangiles selon la vision des chrétiens eux-mêmes et déclare accepter que les Évangiles des chrétiens soit un livre écrit par plusieurs auteurs après la mort de Jésus à partir du témoignage de foi de ses successeurs.

79 Il sait même citer la Bible : « So, you know, you believe that *mā li qaiṣar li qaiṣar w mā lillāh lillāh* – what is for Cesar is for Cesar and what is for God is for God, you know, *'ilmāniya* [secularism]. The priest *yahtamm bi umūr* [cares for things] for the Day After. And let the people who have the

comparaisons thématiques, traitant par exemple de l'unité de Dieu (Mustafa), des commandements (Karim), de la prière, de la messe (Ibrahim) ou du clergé (Kamal et Ziad), ne mène pas nécessairement à une réflexion, voire une valorisation du christianisme – ce qui consisterait en une relativisation de la vérité absolue de l'islam –, mais sert, au contraire, à prouver la vérité et la supériorité de l'islam et de ses lois. Toutefois, les jugements sévères et la réflexion religieuse dont font preuve les jeunes sunnites en se confrontant au christianisme va influencer d'une certaine manière, comme je vais tenter de le démontrer, leur propre réflexion religieuse.

Ainsi, les jeunes croyants se sentent obligés de développer des moyens intellectuels pour faire face au défi représenté par ce contexte culturel marqué à la fois par le multiconfessionnalisme de la société libanaise et par l'image négative de l'islam dans le monde. C'est pourquoi les interviewés témoignent de la préoccupation de me montrer d'un côté « le vrai islam » et de l'autre côté que « l'islam est vrai ».

3.1.2. Défense de l'islam vis-à-vis des autres

Montrer « le vrai islam »

La plupart des interviewés déplorent une dévalorisation de la religion en général, et du « vrai islam » en particulier. Il me semble qu'on peut résumer ainsi leur diagnostic : pour eux, « pas de religion » équivaut à « pas de croyance en la vie dans l'au-delà ». Ils considèrent que cela équivaut à l'absence de normes morales et éthiques, car alors rien ne motiverait le bon comportement des gens sans religion, étant donné, qu'ils n'ont ni espérance de récompenses dans le paradis ni peur des châtiments de l'enfer. Il apparaît alors nécessaire aux jeunes croyants de contrer cette dévalorisation de la religion.

degrees who have the money to rule you know. And at the end this person will go straight in the war. – Why? Because he made his mind to rule. [...] All these things happen because in the Bible there is no *tashrī'āt* [laws] for the ruling. *Mā fī tashrī'āt. Fī bass* [there is only] how to be with God, relations with God and with Jesus and *mā ba'rīf* with *akhāk* [your brother]. [...] And they don't know how to rule: Neither the priest, nor the people. » (Ziad).

Par ailleurs, plusieurs de mes interlocuteurs soulignent que « le vrai islam » n'est pas celui des extrémistes que présentent les médias. Même sans que je ne leur demande explicitement de prendre position par rapport à l'intégrisme ou au terrorisme islamique, ils s'en distancient clairement. Les jeunes se trouvent en effet devant un dilemme fondamental : leur religion, qu'ils considèrent comme la base de leur vie et le chemin de la bonté et de la modération, est discréditée par des groupes intégristes internationaux et au Liban, qui répandent la terreur et un islam violent.⁸⁰ Le besoin de corriger cette image négative de l'islam marque donc les interviews. Et au-delà de cette simple correction, les jeunes manifestent un esprit missionnaire. Dans l'espoir sincère d'enseigner aux non-musulmans le meilleur chemin de la vie qui mène au bonheur et garantit l'accès au paradis, ils se sentent responsables de répandre le message de l'islam. Un de leurs moyens utilisés dans ce but est l'utilisation de « preuves » qui prouvent « objectivement » la vérité de l'islam.

« Preuves scientifiques » de la vérité de l'islam

Ces « preuves scientifiques » visent à prouver l'existence de Dieu, la vérité du Coran⁸¹ ou d'un commandement singulier. Ainsi Kamal, étu-

80 F. Azar observe un phénomène identique, dont elle analyse la double intention : d'un côté dénoncer l'intégrisme que prêchent certains groupes, et de l'autre projeter l'image du « vrai islam » en « oeuvrant pour la concorde interlibanaise, la tolérance et l'attachement au Liban, une façon de rectifier l'image négative que le Chrétien développe à l'égard [du musulman] ». AZAR 1999, p. 212.

81 Lors de notre rencontre, Ziad m'offre un petit livret avec de nombreux dessins en couleurs : *A Brief illustrated guide to understanding Islam* (IBRAHIM, I.A., Darussalam, Houston, Texas, USA), dont le premier grand chapitre propose « some evidence for the truth of Islam ». Tariq aussi m'offre un document de 14 pages qui présente, en se référant à des auteurs contemporains comme le *Dr. Bucaille* « les faits scientifiques mentionnés dans le Coran », dont le Big Bang, l'extension de l'univers, la protection de l'atmosphère ou la reproduction humaine. (Maurice Bucaille est l'auteur du livre populaire, republié plusieurs fois et même traduit en d'autres langues *La Bible, le Coran et la Science. Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Seghers, 1976) Ce genre de lectures expliquant souvent des passages du Coran

diant en ingénierie civile, utilise ce qu'il considère être des preuves scientifiques pour me faire comprendre la véracité du commandement de la prière rituelle :

« I heard recently that our heart is right here [shows the place of his heart], right? And our brain is at the top. How can the heart pump blood up to the top of our head? It will be weak! [...] So when we pray, we put our head on the ground – minimum thirty-five times per day and maximum fifty, sixty – then your heart is pumping blood to your brain in a better way and then you are able to think better. [...]

Recently I heard also that a physiologist wanted to show some movements [so] that the people should make these movements in order to get rid of their backache and so on. People in America are always sick, [because they are sitting] on their desks working, working all the day. So [the physiologist] showed one [movement] for standing and one doing like this [bows down] and one on his knees and one lying on the ground. And after that she realized that these movements [...] are what Muslims do five times a day. So she was amazed. These things we have them from 1400 years ago and now she realized that it's better to do these movements several times per day in order to get rid of your aches. »

Les preuves médicales montrant les avantages de la prière rituelle pour la santé servent à Kamal à affirmer la vérité et la rationalité des commandements religieux. Mon impression est que les jeunes musulmans emploient les « preuves scientifiques » non seulement pour me convaincre de la vérité de l'islam, mais aussi pour défendre leur pratique religieuse qui constitue alors – selon eux – un acte rationnel.

Comme les jeunes musulmans dans une société multi-religieuse sont exposés à la critique, voire à la mise en question de leur pratique, ils ont donc développé un discours pour réfuter ces attaques et montrer leur *modernité*, d'où l'énumération de ces « preuves scientifiques ». Usama, étudiant en biologie, précise qu'il veut être préparé à d'éventuels débats avec un non-musulman, ou même avec un athée. Il me raconte d'ailleurs

traitant la cosmologie, l'embryologie, etc. me semble en effet être très répandu parmi les jeunes musulmans.

une discussion qu'il a eue, au cours de laquelle il a « prouvé » l'existence de Dieu à partir d'une théorie physique de l'énergie.

« It's not that I doubt, but I do read how these people think. [...] If I have a conversation with someone who doubts the existence of God, I'll know how to react with them. »

Qui plus est, le fait d'effectuer des études scientifiques a un effet sur la réflexion des jeunes musulmans à propos de la foi. Deux étudiants en biologie, par exemple, trouvent les interdictions islamiques de boire de l'alcool et de fumer⁸² confirmées lors de leurs études : la médecine prouve l'effet nuisible pour la santé de la consommation de ces deux drogues. Ces « preuves scientifiques » renforcent leur croyance, m'expliquent plusieurs étudiants.

Pourtant, cette réflexion scientifique n'entame pas leur réflexion sur la foi. Bien au contraire, les preuves scientifiques ne sont acceptées que lorsqu'elles confirment les commandements ; sinon, elles ne sont pas prises en considération, et ne remettent surtout pas ces commandements en question. L'explication de Kamal sur le rapport entre la science et sa foi montre cette position :

« I: [...] what happens if you find things in Islam that are not proven by science? Is it less true?

Kamal: No, it's not less true. I believe in it and if I believe it – *khalas* [it's enough] – I do it and after that, when science proves it, I will be more convinced that what I'm doing is right. »

En reprenant l'exemple plus concret de l'alcool, Karim témoigne de la même attitude. Confronté à des études médicales qui conseillent de boire un verre de vin rouge tous les jours pour renforcer le cœur, il répond par la question rhétorique : « Who is the real doctor of the human being? God or the doctor of this earth? » Puis il m'enseigne quel est son « remède » pour avoir un cœur fort :

« [...] There is another solution to help my heart beat better. From

82 Certains cheikhs prohibent la consommation de tabac à cause de ses effets nuisibles pour la santé. Mais il n'existe pas de consensus sur cette question.

[when I was] very young, I play tennis and basketball. I feel my heart is good with wine or without wine. Why should I put myself in this, you know the circle of not being, [...; not following the commands]? So, *khalas*, I can let my heart beat better by sports, why should [I drink] wine? Red wine, black wine, whatever? *Khalas*. I have sports, that's better than wine. »

Par cette remarque tout à fait rationnelle, il échappe adroitement à une réflexion profonde sur le vrai problème : la possibilité de contradictions entre les résultats de la science et les commandements islamiques appliqués par les jeunes croyants. Car il ne se pose pas vraiment cette question, à mon avis. En effet, les jeunes ne s'engagent pas dans les dé-mêlés du raisonnement intellectuel sur la tension profonde qui existe entre foi et science.

« But there is proportionality in life. If science proves that smoking is not good, if science proves that premarital sex is not good⁸³, if science proves that having drugs is not good, and still [science has not yet] proven that pork is not good; So, [I think] if the first time God was right, the second time God was right, the third time [He was right], by proportionality or by continuous motion of life [...] in the next time he will be right. [...] I really know if science can't prove it, it is as God told us [...]. » (Karim)

La confiance de Karim en Dieu et en la vérité de sa révélation dépasse sa confiance dans les résultats de la recherche scientifique. De façon exemplaire, cette remarque explicite de nouveau cette certitude fondamentale de la vérité absolue du commandement de Dieu, certitude qui n'est pas touchée.⁸⁴

83 Dans un autre passage de l'interview, il explique que le fait d'avoir des relations sexuelles avec plusieurs personnes peut mener à des maladies comme le SIDA. Ce type de relations sexuelles est alors vu comme négatif.

84 Bien que toute la nature et tous les êtres humains soient pour eux la création de Dieu, l'idée que la découverte des lois naturelles représente aussi une sorte de révélation divine ne fait pas partie de leur pensées. La vérité de Dieu se trouve selon eux donc primordialement dans le Coran ; et d'autres « sources de savoir » comme notamment la recherche sur la Nature ne sont pas prises en considération.

Bien que les étudiants soient loin d'être hostiles à la science moderne, l'idée qu'avec des méthodes scientifiques on produit des résultats objectivement vrais ne prend pas possession de leur conscience. Au fond, leurs études scientifiques n'affectent pas la croyance des jeunes musulmans. Une telle réflexion, qui impliquerait nécessairement une mise en question de certains aspects fondamentaux de la foi, n'est pas ressentie comme la condition nécessaire d'une compréhension plus profonde des vérités religieuses. Cela s'illustre dans la réponse que donne Ibrahim, étudiant en biologie, lorsqu'on lui demande si ses études influencent sa foi : il répond d'abord clairement de façon positive, en se référant au fait que l'interdiction de fumer est scientifiquement vérifiée.

« I: The only basis for biology is sound reason, methodological – [Ibrahim: materialistic] – [truth]. So there is no place for divineness or anything. Does this put into question your belief?

Ibrahim: Well, does it affect it negatively, you're asking?

I: Well, I would not say negatively, but do you have doubts about your belief? Ibrahim: No, as I told you, it increased my belief. It increased the credibility of believing. It's more like a proof; they proved what I believe [...]. »

Le fait de mettre en question sa foi religieuse par une réflexion consistante lui paraît clairement « négatif ». Qui plus est, des doutes sur des commandements particuliers sont considérés comme un danger pour la foi entière. Dans ce contexte, il est intéressant qu'Abdallah, qui a une formation en sciences islamiques, ne se serve pas de ce genre de discours relevant des sciences naturelles.⁸⁵

A mon avis, on peut conclure que le discours des jeunes sunnites sur « le vrai islam » et l'utilisation de « preuves scientifiques »⁸⁶ constitue un

85 Malheureusement, je ne lui ai pas explicitement demandé son avis, car son interview était une des premières. A ce moment, je ne savais pas encore qu'un tel discours se retrouverait chez plusieurs autres interlocuteurs.

86 Ibrahim tente de prouver la justesse des lois islamiques non seulement avec les moyens de la science, mais aussi à travers la simple expérience humaine. Etant sûr de la finalité raisonnable des commandements de l'islam pour tout homme, connus par les musulmans à travers le Coran, Ibrahim est convaincu que le reste de l'humanité va – tôt ou tard – re-

discours plutôt défensif et légitimateur vis-à-vis des autres : l'Occident, et surtout les non-musulmans, auxquels les jeunes sont particulièrement confrontés dans le contexte universitaire, mais aussi la science en soi avec ses méthodes et ses résultats prétendant constater ces vérités objectives génèrent chez eux un besoin d'explications. Pour la construction de leur foi, par contre, cette sorte de réflexion n'a pas beaucoup d'importance. C'est pourquoi réflexion et discours au sein de leur communauté sunnite – auprès de gens auxquels ils n'ont pas besoin d'expliquer ou de légitimer leurs croyances – sont très différents.

3.2. Réflexion au sein de la communauté

3.2.1. Acquisition « des vérités »

Avant d'analyser les grandes lignes de la façon dont se construit cette réflexion, il me semble utile de retracer brièvement le processus d'acquisition des convictions, car elles forment la base du raisonnement suivant. Comme je viens de le démontrer de nouveau, les vérités centrales ne sont pas mises en question ; ou plutôt elles ne sont *plus* mises en question à partir d'un certain moment. Dans la plupart des cas, la trajectoire religieuse des jeunes, qui les a menés à cette conviction profonde, peut être décrite en deux étapes : d'abord la quête, ensuite la mise en œuvre. Entre ces deux étapes les jeunes prennent la décision de devenir un musulman croyant.

La première étape de la quête commence d'habitude pendant les dernières années d'école, quand ils se posent les questions humaines fondamentales : « D'où viens-je ? Qui suis-je ? Quel est le sens de ma vie ? Qui a créé le monde ? Dieu, existe-il ? Pourquoi existe-il et en vue de quoi ?

connaître la justesse et l'utilité universelles des lois coraniques par sa propre expérience. Comme exemple pour affirmer cela, il dit avoir appris que dans une grande ville japonaise il a été créé dans les trains des compartiments séparés pour les hommes et les femmes. La raison de cette séparation était, selon lui, d'empêcher des abus sexuels. Le jeune musulman y voit une preuve de la validité universelle des lois islamiques, qui enseignent une réglementation des relations entre hommes et femmes voire une séparation entre les deux sexes.

Pourquoi le mal (ou le diable) existe-il ? » Toutes ces questions touchent l'existence de l'homme et les fondements de sa vie. Comme les jeunes ont grandi dans un environnement familial et social où la religion est très présente, toutes ces questions sont liées à la religion et la recherche de réponses mène les jeunes à réfléchir davantage sur l'islam. Pour ceux qui sont devenus musulmans pratiquants – donc le groupe interviewé pour cette étude –, les interprétations offertes par l'islam fournissent des réponses satisfaisantes.

Dans ce processus de recherche et d'appropriation, les jeunes se répartissent en deux groupes. Une partie des étudiants ont été élevés dans l'islam dès leur enfance de façon plus ou moins intense par leurs parents croyants. Leur association à l'islam est marquée par les fêtes, le jeûne, les prières quotidiennes, un « esprit islamique » qui règne dans le programme éducatif, les conversations et l'atmosphère à la maison. Ainsi les jeunes sont à même de trouver relativement facilement des interlocuteurs compétents avec lesquels ils peuvent discuter de leurs questions. Souvent ce sont les parents – pères et mères – qui savent offrir des réponses philosophiques ou religieuses à leurs enfants à partir de leur propre expérience de vie et de foi religieuse. Si les explications des parents ne leur suffisent pas, ils demandent au cheikh de la mosquée qu'ils fréquentent habituellement.⁸⁷ Pour ces jeunes, l'intégration principale de l'islam dans leurs vies s'effectue plutôt comme un choix entre acceptation et refus de la religion des parents.

L'autre partie des jeunes, ceux qui ont des parents musulmans mais plutôt non pratiquants, ont parcouru une phase de quête personnelle probablement plus indépendante et, pour cela, avec peut-être plus de force et de rigueur. Dans ce cas, les voies de recherche peuvent être plus difficiles et demandent davantage d'initiative personnelle.⁸⁸ Pourtant, les fils de musulmans pratiquants parlent aussi de moments de réflexion, voire de doute, qui les ont menés à adopter la foi musulmane suivant leur propre choix. Lorsque je demande à Karim si sa reli-

87 Pour le rôle du cheikh cf. dans ce chapitre plus loin.

88 Cet effort personnel et le manque d'appui religieux dans la famille sont probablement les causes du fait que ceux qui ont adopté la foi islamique seulement après un temps d'ignorance et de doute profond, comme Ziad et Tariq, se présentent encore plus déterminés et inflexibles vis-à-vis des critiques.

gion est pour lui un héritage culturel issu des parents ou une décision personnelle, il souligne avec fermeté :

« [...] If you had asked me this question five years ago, I would say cultural inheritance. But today I feel it is my decision. Because my parents don't say me go to pray, don't tell me go to fast. But they fast so I got affected or they pray I got affected. But it's my choice. I choose that. So, maybe if I stop praying they won't kill me. It's my choice. But they help me to be in this place. Maybe if I was Christian from my beginning and I know Islam, maybe I can't see that I will be a Muslim. »

Comme Karim, plusieurs interviewés sont conscients des deux éléments qui ont influencé leur formation religieuse : l'encouragement des parents et la réflexion personnelle. A très peu d'exceptions près, j'ai eu en effet l'impression qu'il s'agit à la fois d'une décision personnelle et d'une forte influence parentale. Même s'ils n'ont pas explicitement décrit leur chemin vers l'islam, il est clair pour moi qu'ils ne sont pas musulmans uniquement du point de vue de la culture (*Kulturmuslim*), qu'ils ne sont pas de ceux qui suivent leurs parents ou leur communauté sans jamais se distancier. Ils ont presque tous plus ou moins profondément réfléchi sur leurs propres convictions avant de prendre leur décision.⁸⁹ Certains d'entre eux peuvent même dater le moment où ils ont terminé la phase de réflexion et de remise en question, et ont commencé à suivre « la voie islamique ». Abdallah et Ziad parlent même de cet événement comme de leur « conversion ».

Les raisons définitives de cette « conversion » ou décision sont bien sûr diverses, et comprennent un ensemble de causes spirituelles, psychologiques, sociales etc. Le but de ce travail n'étant pas d'analyser ce processus complexe, j'y cherche cependant à comprendre le raisonnement et le discours que mènent les jeunes croyants pour constamment construire et expliquer leur foi. En vue de cela, je vais maintenant essayer de

89 On pourrait objecter qu'il est évident que des musulmans qui ne se sentent pas prêts à défendre et expliquer leur foi de façon verbale et intellectuelle ne se seraient pas proposés pour témoigner dans mes interviews. C'est une bonne objection. Mais ce que je veux souligner ici, c'est que les musulmans pratiquants que j'ai interviewés sont parvenus à la décision d'être musulman après un cheminement de réflexion personnel.

décrire ce raisonnement par rapport aux deux sources principales de la foi : Mohammad et le Coran.

3.2.2. Raisonnement à partir de Mohammad et du Coran

Mohammad

Comme on l'a déjà évoqué, Mohammad joue un rôle primordial dans la construction de la foi des jeunes. Conformément à la doctrine traditionnelle de l'islam, Mohammad est vénéré comme un modèle de vie religieuse à suivre pour le croyant. Il reçoit ce statut à travers sa qualité de « dernier prophète » qui a l'ultime légitimation pour transmettre et interpréter la parole de Dieu pour tous les croyants. Interrogés sur les raisons de leur croyance au caractère prophétique de Mohammad, les jeunes musulmans ont évoqué un ou plusieurs des arguments que je résume ci-dessous.

Premièrement, c'est sa vie extraordinaire (« surnormal », comme disent Yasin et Karim en anglais) qui les convainc de son caractère singulier. Les jeunes interviewés ont une vision claire de la vie de leur prophète et savent en raconter de nombreux détails qui témoignent de sa personnalité exemplaire. Ce fait n'est pas surprenant, sachant que la biographie de Mohammad (*sīra*) constitue une part essentielle des lectures religieuses habituelles des jeunes croyants, comme le confirment plusieurs interlocuteurs.⁹⁰ Parmi ses réussites méritoires, les croyants indiquent surtout la réforme civilisatrice de la société de « *al-ʿaṣr al-jāhili* » [l'époque de l'ignorance]⁹¹. De plus, les jeunes gens sont évidemment impressionnés par son leadership politique et le fait que ce « chef de l'islam » (Yasin) a uni les musulmans en une entité et une puissance

90 De même le responsable du groupe de jeunes à la *Jamā'a al-Islāmiyya* m'a donné un livre sur *al-sīra al-nabawiyya* (la biographie du prophète) quand je lui ai demandé de me montrer quelques titres qui forment la base de l'enseignement religieux dans ce centre.

91 C'est ainsi que les musulmans appellent l'époque précédant l'apparition de l'islam. Kamal p. ex. explicite : « In *jāhiliyya*, before Islam, people were living in such a mysterious situation: people were killing each other, killing women, raping them, burring them under the ground alive. When Islam came, in twenty-six years all of that was erased and all the people started to live – you can say – civilized, right, no cheating, no lying... ».

mondiale. Pourtant, un des interlocuteurs clarifie que Mohammad n'avait pas de forces surnaturelles. Au contraire, sa modeste origine contraste avec les actions exceptionnelles qu'il a accomplies : de ce fait, ses mérites sont considérés comme des preuves de l'origine divine du message qu'il transmet :

« [...] When he received the message] he was 40 and he died at 66: in just 23 years he changed the world. Although I know some leaders who can also change the world; but in the way of Mohammad, I don't think so. Nobody can change the world in the way he did. And he is like any man. He didn't change it alone. He wasn't able to read and write. How could he change the world? He didn't go to a school; he didn't go to American University. He was living in the desert.» (Karim)

Deuxièmement, les mérites concernant la religion sont ceux qui fournissent à Mohammad son excellence : il a reçu l'ultime message de Dieu, l'a proclamé à son peuple et il a expliqué le Coran lors d'innombrables commentaires qu'il a fait pendant sa vie.

Compte tenu l'impossibilité de séparer l'éthique de la pratique religieuse dans la conception de l'islam des jeunes, que j'ai analysée dans le chapitre précédent, l'infailibilité religieuse attestée de Mohammad et son impeccabilité morale doivent être considérées ensemble. Ainsi les jeunes croyants sont sûrs que Mohammad était un homme vertueux : ils sont convaincus, par exemple, qu'il n'a jamais menti et qu'il était totalement désintéressé. Toutefois, certains – mais pas tous – spécifient que l'impeccabilité morale de Mohammad concerne le domaine des « choses religieuses » (Kamal), et non celui de « la vie réelle ».

« [...] He is the Prophet, so basically everything he did is related to the religion and is what we should do. [...] actually if he did something wrong, it was corrected by God. So everything that he did is right, that's why you should be like him. » (Usama)

Malheureusement, personne ne m'explique comment on peut distinguer, dans le comportement de Mohammad, ce qui relève de chacun de ces deux domaines. Cela reflète de nouveau la confusion entre le profane et le religieux, que j'ai mentionnée dans le chapitre précédent. L'envoyé de Dieu, les jeunes croyants l'assurent, ne se trompe jamais, car il est directement inspiré par Dieu, pensent-ils. « He is a messenger, he is taught everything by his God. » (Kamal). Ainsi Mohammad repré-

sente l'autorité incontestée pour toute question religieuse, autorité qui constitue une autre raison de suivre son exemple.

En résumé, Mohammad est glorifié pour ses mérites profanes et religieux. Sa vie, que les jeunes racontent comme une véritable *success story*, est très présente dans leur imagination. Ils disposent d'un vrai trésor d'anecdotes à raconter à son propos. Mohammad n'est pas un personnage historique qui fait partie des connaissances théoriques, mais une personne en chair et en os. On peut comprendre que ce personnage héroïque, qui rassemble en lui toutes les meilleures vertus, représente le « modèle » à suivre (Mustafa et Usama) par excellence pour un jeune croyant. Certains l'appellent avec affection « notre prophète ». Il me semble que l'exemplarité de cet homme, Mohammad, qui a fait face à toutes les difficultés de son époque, constitue une grande motivation pour les jeunes disciples et les aide à se tenir debout dans leur société libanaise, laquelle est décrite comme dérégulée. Les vertus attribuées au prophète ne sont pas des concepts abstraits mais sont intellectuellement liées à un aspect de la biographie du prophète, lequel clarifie concrètement leur sens. Je suppose que ces vertus créent ainsi un écho normatif très fort dans la conscience des jeunes croyants ; cette conclusion confirme d'ailleurs les résultats du chapitre sur les commandements éthiques. L'identification avec le personnage de Mohammad incite les jeunes gens à le suivre et ainsi devenir pareillement couronnés de succès et aimés de Dieu. Succès dans la vie et crainte de Dieu ne sont pas contradictoires, mais forment pour les jeunes un tout.

Les aspects profane et religieux de la vie de Mohammad sont liés et se livrent des arguments réciproques. La connaissance des activités méritoires de Mohammad indiquées ci-dessus provient pourtant exclusivement de la littérature religieuse. Même les événements qui ne traitent pas de la révélation divine, mais du vécu de la personne Mohammad, ne sont pas étudiés à partir des recherches scientifiques par exemple. Bien que les arguments en soi (par exemple les réformes politico-sociales que Mohammad a réalisées) soient rationnels, la façon de les générer et de prouver leur véracité ne l'est pas nécessairement. Ce phénomène correspond à une autre observation : tous les arguments rationnels (c'est-à-dire exclusivement intelligibles par l'usage de la raison) présentés pour montrer l'exemplarité de Mohammad produisent des preuves supplémentaires. Mais la raison déterminante de la confiance absolue en Mo-

hammad est la foi en sa personne et son prophétisme, comme Yasin l'affirme :

« Moi, j'ai de la foi en cette personne. Tu me demandes, comment cette foi a été créée? Chaque personne musulmane a cette foi. On ne sait pas pourquoi. Mais j'ai toujours un sentiment de foi. »

C'est la foi, entendue dans le sens d'une adhésion forte ou d'une conviction intérieure, qui fait pencher la balance, et non la vérification rationnelle ou scientifique de cette vérité, considérée comme non-nécessaire.

Le Coran

Comme je viens de le montrer, pour les jeunes croyants il est avéré que Mohammad est l'envoyé et le messenger de Dieu. Il est alors tout à fait cohérent que son message soit accueilli comme la parole divine. Malgré ceci, les jeunes étudiants donnent des raisons supplémentaires qui les poussent à croire en ce dogme du Coran. L'analyse des passages d'interviews sur la question fait découvrir un ensemble de raisons⁹² :

- l'illettrisme du prophète Mohammad (Tariq et Karim)
- le langage « non humain » du texte coranique (Tariq, Yasin et Kamal)⁹³

92 Dans le document de Tariq mentionné plus haut, se trouvent les « sept raisons pour lire le Coran glorieux » suivantes : « inimitabilité, l'incorruptibilité, l'insurpassabilité, l'indisputabilité, ta carte routière pour la vie et l'au-delà et le cadeau de guidance offert par Dieu ».

93 Pour donner un exemple de la qualité divine du langage coranique, Karim choisit un passage qu'il aime beaucoup : «There is a very good verse: The story of Yūnus, the prophet of God. In the Bible – I read in the Bible, the English Bible – they said: “And he was swallowed by a big wale.” And our Qur’ān: do you know what he said? He was *iltaqamahu*, *kilmat* the word *iltaqamahu* didn't mean swallowed, it means, he take this, when I just take this bit from the hamburger or the bread and I put it in my mouth. [Karim imitates this movement of taking some crumbs to his mouth] Anything swallowed by the wale will be dead; anything taken as a bit, I can keep in my mouth. So if you see this perfect word put in the perfect way. You see that there wasn't one, [not] anyone who could write this word. Because we know that Yūnis in the Bible, in the Old Testament, is still alive. He didn't die. If he has been swallowed, he would have been gone with the waste of the wale. So when he put it as a bit [or as a crumb], as *rasūl-Allāh* [the prophet of God] said. Our messen-

- la conviction qu'il n'y a pas de faute dans le Coran ou bien que le Coran n'a pas subi d'altération depuis sa révélation (Kamal, Karim)
- les prédictions du futur – c'est-à-dire après la mort de Mohammad – qui se sont réalisées (Karim, Yasin)
- les « miracles » ou bien les vérités « scientifiques » et médicales présents dans le Coran (Tariq, Karim)⁹⁴
- enfin le témoignage d'environ 1,5 milliard⁹⁵ de musulmans dans le monde entier (Yasin)

Les arguments donnés par les jeunes musulmans pour expliquer leur foi en le Coran comme étant « the God book » (Mahmud) sont divers et non dépourvus de force convaincante.

Le raisonnement sur le dogme du prophète Mohammad et le Coran

Pour vérifier la véracité de l'affirmation que Mohammad est l'envoyé de Dieu, les jeunes ne présentent aucun argument rationnel autre que le message même de Mohammad : le Coran. De même, on retrouve l'autoréférence pour prouver la vérité de leur croyance parmi les raisons qu'indiquent les jeunes.⁹⁶ C'est le cas lorsque par exemple l'infaillibilité du Coran est prouvée par le fait que Dieu l'a dit dans ce Coran même.

« I: How [...] do you know that he is the messenger of God? There were lots of prophets before and maybe other prophets will come and tell different things.

Kamal: Because he told us, that he is the last messenger. And it's written in the Qur'ān that he is the last messenger. » (Kamal)

ger knows the difference between the bit and the taking as a swallowing. »

- 94 Se référer aux exemples que j'ai présentés dans le paragraphe sur les « preuves scientifiques ».
- 95 Les estimations parlent d'entre un et un milliard et demi de musulmans dans le monde entier.
- 96 La conscience de faire partie de la *lignée croyante* (HERVIEU-LEGER 1999) de la communauté musulmane mondiale est un argument dont le caractère est différent des autres car il ne se réfère pas au texte coranique en soi, mais au témoignage de ceux qui croient au Coran : ceux-ci représentent un nombre impressionnant de personnes qui ne peuvent pas toutes se tromper. C'est probablement la pensée de Yasin.



Le Coran et le prophète Mohammad forment alors une unité non séparable. Ce qui est écrit dans le Coran est confirmé par le fait que Mohammad l'a transmis, et la vérité de cette transmission est en retour attestée par des citations coraniques. Ce qui est proposé comme raisonnement est en fait un cercle fermé sur lui-même qui va de Mohammad au Coran et du Coran à Mohammad, et dont la théorie n'est jamais mise en question.⁹⁷ La force probante est enracinée à l'intérieur du système.⁹⁸ L'enseignement coranique, base de toute la religion islamique, est ainsi considéré par les jeunes comme absolu. L'idée d'une dimension humaine dans toute construction religieuse ne semble pas pénétrer la conscience

97 Sur la spécificité psychologique de cette certitude du musulman, voir l'ouvrage récent de URVOY, Dominique et Marie-Thérèse, *L'action psychologique dans le Coran*, Paris, Cerf, 2007, notamment p. 13.

98 Deux interlocuteurs parlent d'une autre possibilité, digne d'être notée, de connaître la volonté de Dieu : après avoir parlé du Coran comme source suprême, j'ai parfois tenté de confronter les jeunes avec « l'injustice » vis-à-vis des non-arabisants (comme moi) que représente le fait que Dieu envoie son ultime message uniquement en arabe. D'abord ils me renvoyaient aux traductions et références disponibles faites par de grands savants de l'islam. Pourtant, je ne me montrais pas satisfaite de cette réponse, car elle m'aurait obligée à être toujours dépendante d'interprètes – donc d'intermédiaires entre moi et Dieu. Alors, Kamal m'a assuré que si j'étais vraiment à la recherche de Dieu, celui-ci se révélerait directement « en mon cœur ». Tariq m'a annoncé que Dieu allait même m'apprendre la langue arabe – attente attrayante – dans le but de pouvoir suivre sa volonté ; il a ainsi exprimé davantage sa confiance en Dieu et son assurance qu'il mène tout homme de bonne volonté sur le juste chemin : « If you want – look, whatever you speak, I don't know, barbarian language – you sit [down] every night and watch the sky and say: "Why [am] I here? Who created me?" If you want, God will show you the way. In whatever language you were. [I: Without speaking Arabic and without being able to read the Qur'ān?] Yes. He will show it to you, he will teach you Arabic; if you want the truth [...]. Like prophet Abraham, you know prophet Abraham? He used to sit [down] and watch. When he saw a planet, he said, this is God. No! When he saw the sun, bigger than God, [he thought the sun were God]. And so on. At last he said, God is so powerful and he will never go [away]. So, if you want to believe in Allāh, in his words, he will guide you. If you want! If you want to know the truth! ».

de la plupart des jeunes interviewés.⁹⁹ Ce fait a évidemment des conséquences importantes sur leur vision de leur religion en général et leur religiosité personnelle.

Quelques croyants soulignent continuellement l'importance du texte coranique comme base de leur foi. Il est curieux que ce soient plutôt ceux que je qualifierais de rigoristes qui semblent se sentir obligés de me rappeler cela. « I can't invent things. », dit Ziad pour m'assurer du caractère absolu de la source de ses positions religieuses. De telles remarques ne dévoilent pas seulement une fidélité soucieuse du respect du texte sacré, mais font aussi supposer une vision particulière de la religiosité. L'avancement dans la foi n'est pas compris comme un chemin où interviendraient des décisions personnelles subjectives, mais comme l'acceptation d'une vérité objective, c'est-à-dire absolue. Certes, par définition, *l'absolu* ne peut pas être conditionné par l'individu. Pourtant, en général les jeunes n'ont clairement pas conscience du fait que toute activité humaine – y compris lorsqu'elle consiste en la mise en relation avec *l'absolu* – est construite et définie par l'être humain. Par conséquent, la voie religieuse n'est pas non plus envisagée comme un développement constant entre Dieu et le croyant individuel ; pour eux il semble qu'elle ne peut pas différer beaucoup de l'un à l'autre en fonction du plan individuel qu'a Dieu pour chacune de ses créatures.

Pareillement le rôle actif de l'humain est négligé, parfois même nié, dans la construction historique de la religion. Ce manque de compréhension de l'individualité de toute foi et de la culturalité de toute religion correspond au fait que les sources « non-religieuses » ne sont presque pas consultées.

Interrogé sur le processus de rédaction et de recension du Coran, Tariq, par exemple, dit refuser de façon décidée toute contestation de sa vision de l'histoire par tout historien (menant un travail scientifique) qui ne soit pas musulman, et base son refus sur la simple référence à l'omniscience de Dieu :

« But who knows better than God, what happened in that period? »

99 Un autre exemple pour cette impression est la remarque d'Abdallah, citée plus haut, sur le fait que selon lui en islam Dieu est défini en soi, la religion n'est pas imaginée et la relation entre Dieu et l'humain n'est pas émotionnelle. Cf. p. 44.

Whatever they [the historians] do, whatever they search, whatever they think: who was there? God was there and knows better than us, He created us, He knows everything in the skies. »

Donc, les jeunes sunnites ne prennent pas non plus en considération la possibilité de raisonner sur le Coran à partir des méthodes scientifiques relevant des sciences religieuses. En fait, Tariq avoue après qu'il n'avait pas vraiment réfléchi à cette question auparavant (et ne semble pas très à l'aise pour y répondre). En effet, la question de l'historicité du livre saint n'apparaît pas comme une question pour lui ainsi que pour la plupart de ses coreligionnaires.

Comme ils ne sont pas préoccupés par ce genre de questions, une évaluation intellectuelle des sources qu'ils considèrent « absolues » à partir des méthodes de sciences religieuses n'est pas engagée, voire non acceptée. De nouveau, il est intéressant de regarder les idées d'Abdallah sur cette question des sciences humaines¹⁰⁰, notamment l'historiographie islamique. Effectivement, il fait une déclaration sophistiquée : pour prouver la vérité d'un commandement, il compare la culture ou la coutume aux déclarations présentes dans les hadiths, ce qui le conduit à avoir plus de confiance en la réalité vécue des croyants qu'en les livres des historiographes.

« Abdallah: If you depend on books, you will never finish. I prefer to depend on culture. It means that e.g. one of the *madhhab* [schools] in Islam – *mālikī*, *ja'farī*, ... one of them, *Malik*, he made a comparison between *ḥadīth* and the custom in Medinian society. He made this comparison and he believes that the custom in the Medinian society is stronger than *ḥadīth*. [...] Why? Because, if all of the society is practicing [...] this kind of whatever, then it's a proof for him that Muḥammad preached it. But he may not have preached this *ḥadīth*, because it's only written in books, it is not practiced. Is it clear?

I: No, sorry! I thought you would say now, since it's practiced by everyone, Christians, Jews, others, pagans, it's a proof for being cultural, that it's a custom, *not a ḥadīth* [...].

Abdallah: [...] For example, if you go to the library now and you

100 J'utilise ce terme pour désigner les sciences des civilisations (Kulturwissenschaften), y compris les sciences sociales.

bring a book about a *ḥadīth*. You read some *ḥadīths*, but you can't find them in society. You can't find the reflection. And then you look at the society, regardless the book, you look at the society: you see that here is a veiled girl. So the veil is from Islam. This is a proof, that the veil is an Islamic custom, ok? Even though it might not be in the *ḥadīth*; even though it might not be in the book. (This command is in the book, but something else might not be in the book.) So I like to depend on social customs more than on books, because books are scientifically classified as history. And since I studied history, I know history is something you can not rely on. But I can rely on people. »

Par rapport à ses coreligionnaires interviewés (chez lesquels les références aux sciences humaines sont totalement absentes), Abdallah propose une vision créative : en se référant au fondateur d'une école juridique islamique, il se prononce pour une vérification de l'histoire et contre une confiance aveugle en les collections de hadiths, lesquels constituent l'historiographie islamique traditionnelle. Il se méfie de leur véracité scientifique, c'est-à-dire historiographique, et ne les considère pas comme références absolues pour le discernement de la vérité d'un commandement. Le fait qu'Abdallah soit méfiant vis-à-vis de l'historiographie islamique traditionnelle, étant conscient du fait qu'elle dépend des historiographes, donc d'humains, prouve son esprit critique. Mais il ne semble pas aller jusqu'à accepter une historiographie scientifique et non-religieuse qui viserait à s'approcher de la vérité empirique de l'histoire. De plus, le caractère scientifique de sa démarche paraît réduit, car il dit dans cet exemple faire confiance aux discours des musulmans d'aujourd'hui sur les habitudes et coutumes islamiques.

Difficulté avec les passages coraniques sur la violence

Voyons maintenant ce qu'il en est des problèmes que pourraient poser certains passages coraniques. Même si les explications de ces passages sont plutôt provoquées par les non-musulmans et devraient alors être traitées dans le chapitre précédant, consacré au discours visant l'extérieur de la communauté, je les aborde ici parce que cela concerne la façon dont les jeunes appréhendent le Coran et aussi parce qu'il me semble que ces difficultés font également partie du débat au sein de la communauté.

Lorsque j'ai demandé de façon ouverte aux jeunes croyants s'il y avait pour eux des passages coraniques difficiles à appliquer aujourd'hui, il est significatif que plusieurs d'entre eux aient mentionné en réponse des versets traitant de la violence. Cela indique que la violence liée à leur religion est un sujet qui les préoccupe : je suppose qu'ils sont confrontés assez souvent à cette question. Le plus souvent c'est la violence des armes qui est évoquée : ils se réfèrent soit au *jihād* et au terrorisme islamiste actuels, soit aux conquêtes de Mohammad. Si, parmi ceux évoquant le *jihād* et le terrorisme, certains se distancient en dénonçant « les fausses interprétations » des extrémistes (Yasin et Tariq), le fondement théologique de ces interprétations du Coran n'est pas discuté. D'autres essaient d'expliquer la violence en disant qu'elle est justifiée uniquement en cas d'auto-défense (Mustafa, Tariq, Ibrahim), sans définir davantage ce terme.¹⁰¹ La violence des conquêtes de Mohammad est niée par Karim et Tariq qui se réfèrent à sa biographie le montrant comme un homme pacifique.

Pour réfuter le reproche fait au Coran de contenir des appels à la violence, reproche qu'ils mentionnent d'eux-mêmes, quelques-uns font des remarques nuancées en affirmant la nécessité d'une interprétation contextuelle (Karim et Ibrahim). Karim pense clairement que « la signification des versets coraniques change avec le temps ». Mais ces réponses restent générales.

C'est pourquoi j'ai ensuite confronté quelques interviewés avec l'exemple concret du passage coranique qui permet au mari de frapper sa femme, si celle-ci n'obéit pas.¹⁰² Plusieurs jeunes m'ont signalé que cela ne les concernait pas, car ils ne sont pas encore mariés, et je me suis rendue compte que l'exemple n'était en effet pas très bien choisi. Malgré le fait qu'ils ne soient concernés qu'indirectement, je pense que leurs réponses nous offrent des éléments de compréhension. En effet, tous donnent des explications visant à étouffer cette autorisation de la violence par le texte coranique en m'indiquant que la femme ne serait pas violemment battue ni gravement blessée, mais seulement très légè-

101 La question de la violence n'a pu être qu'abordée ici ; elle mériterait pourtant d'être davantage explorée. Les réponses des jeunes musulmans soulignent avec raison la complexité du concept de *violence*, qui peut être exercée de multiples façons.

102 Cf. Sourate 4, 34.



rement frappée, et cela uniquement dans des circonstances extraordinaires, c'est-à-dire quand la femme « désobéit gravement » (Ibrahim) ou quand le mariage et la famille risquent d'en être rompus. Dans ce cas, « frapper » la femme est considéré juste « pour la réveiller, [...] parce que parfois les femmes sont inconscientes à cause de leur émotions »¹⁰³ (Kamal) ou « pour lui faire la leçon » (Mustafa) avec le but « de prévenir un désastre plus grand » (Karim). Mais aucun d'eux n'est prêt à renoncer clairement : tous acceptent en principe cette autorisation : « God wants it, so I believe in him » (Tariq). « Cette notion est juste » (Yasin).

Mon impression est qu'ils se trouvent alors devant un dilemme : ils aimeraient se distancier de la violence (armée ou domestique), mais il se sentent obligés de respecter la sacralité du texte coranique qui contient des passages justifiant cette violence. Ils sortent de ce dilemme en nuancant et modérant ces passages.

L'interprétation comme recherche de la bonne pratique

Si la croyance en le dogme du Coran est sans appel, les modes de son interprétation sont variés. En fait, les jeunes poursuivent une lecture personnelle, sans méthode, mais chacun à sa façon. L'expression « interprétation » ne convient donc pas nécessairement dans ce contexte. D'un côté le Coran est considéré comme « le livre de la loi » (Ibrahim) dans lequel on trouve la législation souhaitée d'un Etat (Usama). De l'autre, les croyants indiquent que le Coran contient « des directives » (Ibrahim) et « des histoires intéressantes qui t'aident dans la vie quotidienne ».

« [The *Qur'ān*] should lead you in your life: whenever you have a problem, you should read from it. There always will be some story that happened in the past days that you can use as an example in your daily life. » (Usama)

En écoutant les jeunes musulmans parler du Coran, j'ai réalisé que la compréhension intellectuelle est moins importante que l'écoute de la récitation du Coran ou le fait d'exercer soi-même la lecture à haute voix ; cette récitation personnelle est ressentie comme un acte esthétici-

103 « Because sometimes women are gone with their emotions. »



que et spirituel.¹⁰⁴ Un véritable travail d'interprétation – dans le sens de la recherche d'une meilleure appréhension des différents aspects et significations de la parole de Dieu (comme le font les savants et les exégètes) – n'est ni de leur ambition¹⁰⁵, ni de leur devoir, m'expliquent-ils, car ils sont des croyants ordinaires. Le travail d'exégèse est laissé aux spécialistes. De plus, j'ai aussi eu l'impression que les jeunes ne s'intéressent ni aux travaux des penseurs musulmans modernes sur l'islam, ni aux controverses qu'elles suscitent. Ce qui importe aux jeunes, c'est une lecture du Coran qui leur apprenne à mieux effectuer les pratiques. S'ils lisent des commentaires coraniques, c'est dans cette intention.

L'énergie intellectuelle est alors consacrée à trouver comment accomplir la volonté de Dieu. L'analyse des réponses à la question sur leurs préoccupations actuelles renforce cette observation. J'ai voulu savoir s'il y avait des questions, à propos de la religion, sur lesquelles ils réfléchissaient ces jours-là et s'ils pouvaient me donner des exemples de ce qu'ils ont récemment demandé à leur cheikh. Cette question peut être considérée comme une question clé car elle touche le cœur de la construction de la religiosité des jeunes. Or, dans la plupart des cas, soit les jeunes n'avaient tout simplement pas de réponse, soit, très clairement, leurs problèmes concernaient prioritairement la bonne pratique¹⁰⁶. La vraie préoccupation des jeunes consiste notamment à se demander comment appliquer de façon correcte les commandements du Coran et de la sunna. Pour arriver à comprendre quelles réponses les jeunes trouvent à cette question, il faut regarder de près les principaux éléments ou personnes qui leur servent de référence.

104 La plupart des jeunes m'expliquent qu'ils lisent le Coran – parfois à haute voix – plusieurs fois par semaine, et surtout pendant le mois de ramadan. Karim dit que pour lui cet exercice est un « plaisir ».

105 C'est pourquoi ma question traitant des modes et des critères de l'interprétation des sources religieuses est restée pratiquement sans résultat.

106 En posant cette question, je m'attendais à des réponses tout à fait différentes, traitant par exemple d'une réflexion théorique sur des dogmes particuliers ou de l'interprétation de versets coraniques etc.

3.2.3. Références

Le cheikh

Pour la pratique religieuse en général les jeunes croyants suivent en premier lieu leurs parents (si leurs parents sont des musulmans pratiquants)¹⁰⁷ et la tradition de leur communauté. Pour des questions ou des doutes concernant la pratique, ils s'adressent au cheikh de la mosquée qu'ils fréquentent. D'autres sources d'informations sont l'Internet ou des livres classiques des études islamiques.¹⁰⁸ Pourtant – à l'exception de Ziad et d'Abdallah – les jeunes musulmans ne lisent pas beaucoup d'ouvrages sur des sujets religieux. Dans tous les cas, livres et sites Internet sont en général consultés sur recommandation du cheikh.

En majorité, les jeunes fréquentent leur cheikh assez souvent, au moins une fois par semaine à l'occasion de la prière du vendredi et la *khuṭba* ou sermon. Quand les interviewés parlaient de leurs cheikhs, je me suis immédiatement rendu compte de l'atmosphère confidentielle qui caractérise leur relation. Deux fois, il est même arrivé que l'étudiant appelle son cheikh pendant l'interview pour lui poser une de mes questions, à laquelle il ne savait pas répondre avec certitude. De plus, plusieurs de mes interlocuteurs m'ont encouragée à rencontrer leur cheikh, parce qu'ils étaient sûrs que ses réponses seraient utiles à ma recherche. Etant interrogés sur les raisons de la grande confiance qu'ils témoignent au cheikh, les jeunes croyants évoquent deux aspects importants. Le premier est que leur cheikh a la qualification nécessaire dans le domaine de la connaissance du Coran et du hadith. Cette connaissance est exigée et vérifiée par les jeunes eux-mêmes, quand ils demandent des conseils aux cheikhs. Car leurs conseils, disent-ils, doivent être alimentés par des citations du Coran et des hadiths. Le second aspect est que le fait de connaître le cheikh personnellement leur per-

107 Si, par contre, ils ne sont pas pratiquants, il arrive alors au jeune d'enseigner à ses parents des règles religieuses. Ziad et Tariq par exemple disent avoir conseillé à leur mère de porter le voile islamique.

108 L'observation que les jeunes se limitent, dans leur recherche du savoir concernant la vie du prophète Mohammad, aux lectures « fiables » s'effectue pareillement dans d'autres domaines. Les livres que lisent les jeunes musulmans sont presque exclusivement de la plume d'auteurs musulmans classiques, le reste de leur lecture étant des livrets contemporains comme ceux que j'ai mentionnés précédemment.



met de vérifier si son discours correspond à son mode de vie.¹⁰⁹ Cette revendication soulignée par les jeunes – à savoir que la bonne pratique est conditionnée par une bonne intention –, confirme les analyses du chapitre précédent sur la pratique.

Instances officielles

Au vu de ces deux conditions nécessaires à la confiance, il est compréhensible que les instances officielles de l'islam sunnite ne jouent presque pas de rôle dans la quête religieuse des jeunes musulmans. Seulement trois d'entre eux font allusion à « l'Arabie Saoudite » et à l'*Université Al-Azhar* au Caire, sans pour autant me donner l'impression qu'ils connaissent l'organisation ou les positions religieuses de ces instances. De même, le Mufti de la République du Liban et l'organisme *Dār al-Fatwā* sont reconnus par principe comme des représentants officiels de l'islam sunnite sur la scène politique mais n'ont quasiment aucune influence directe sur les pratiques religieuses des jeunes gens.¹¹⁰ Abdallah exprime les raisons de cette méfiance partagée par plusieurs :

« You know, it's a political and a historical issue. [...] I don't have to trust the Mufti and I don't trust him. [...] Because I don't know him, at least I don't know him personally, I don't know his house, I don't know his family. I know nothing about him. And I didn't elect him. »

A part la confiance en le cheikh, certains jeunes témoignent d'une admiration pour des *du'āt*, prédicateurs islamiques à la télévision. Ils justifient leur confiance et leur intérêt pour des prédicateurs comme 'Amr Khālīd, jeune prédicateur égyptien à la mode, par le fait que ces prédicateurs comprennent leurs soucis par rapport à l'accomplissement de

109 Malik apprécie en plus, chez son cheikh, « sa belle voix » : « He has a very good voice. Yes, a very, very good voice ! It helps you especially in prayers. In the *maghrib* [sunset] prayers, they usually say it out loud, it definitely helps you to get in a better state of mind, as I said *khushu'* [humble]. [...] So it's really beautiful to listen to him and to pray behind him when he is praying ».

110 Toutefois, les jeunes musulmans sont influencés indirectement par les *fatwas* de *Dār al-Fatwā*, si leur cheikh s'y conforme, ou si le cheikh de confiance travaille lui-même dans cette institution, comme c'est le cas pour le cheikh de Malik.

certains commandements difficiles. L'appel à la pratique exercé par ces prédicateurs correspond à la quête des jeunes en vue de bien pratiquer leur foi.¹¹¹ D'autres émissions à la télévision, comme celles de la chaîne islamique populaire *Iqra'-TV*, offrent exactement le genre de discours pseudo-scientifique – sur les preuves dans le Coran par exemple – que les jeunes apprécient. Comme je l'ai démontré, ce discours procure les arguments nécessaires pour soutenir des conversations avec les non-musulmans.

Pourtant, j'ai eu l'impression que le savoir que les jeunes acquièrent à travers la télévision, l'Internet et même à travers les livres sert plutôt d'information théorique supplémentaire, et non de référence essentielle. Dans les questions pratiques de la vie religieuse quotidienne, c'est le cheikh qui est leur point de référence. Même Ziad, qui manifeste une grande curiosité intellectuelle et qui lit beaucoup, déclare :

« I prefer to learn the *'ilm* [knowledge] from someone. If I read the Internet maybe they will put things [...] – maybe it's good, maybe it's not. Maybe it's not considered for this period of time. Always I must have someone who knows better than me, to guide me, you know. »

111 Pour une analyse intéressante sur le phénomène des prédicateurs comme 'Amr Khālid voir HAENNI, Patrick et HOLTROP, Tjitske, « Mondaines spiritualités... 'Amr Khālid, « shaykh » branché de la jeunesse dorée du Caire », *Politique africaine* 87, 2002 : « 'Amr Khālid, prédicateur en vogue au sein de la jeunesse cairote, doit une bonne part de son succès au fait qu'il répond aux attentes d'une jeunesse plutôt aisée, en quête de spiritualité mais pas prête à renoncer à ses avantages matériels pour autant. En analysant la trajectoire de ce jeune « shaykh » rompu à l'utilisation des nouveaux médias, cet article montre que l'innovation religieuse en Égypte est moins affaire de doctrine que de pratiques sociales où les dynamiques de l'individuation jouent un rôle central. » Mes analyses sur les jeunes musulmans au Liban vont dans le même sens que les conclusions de P. Haenni et T. Holtrop, mais il me semble que pour la pratique religieuse des jeunes le cheikh traditionnel joue toujours un rôle plus important que les prédicateurs en vogue à la télévision.

La relation proche entre le jeune croyant et son cheikh, relation que je qualifierais souvent même d'amicale, devient encore plus apparente quand les jeunes musulmans me parlent des situations dans lesquelles ils se sont confiés au cheikh. En effet, il peut s'agir de sujets confidentiels, voire intimes, comme les relations sexuelles. Dans la plupart des exemples, il s'agit d'interrogations sur la bonne pratique de la prière, y compris toutes sortes de questions sur la pureté rituelle. Les conseils que les jeunes musulmans demandent à leur cheikh comprennent presque exclusivement des questions sur la pratique. Même Abdallah distingue clairement entre ses professeurs de sciences islamiques avec lesquels il discute de sujets sociaux (la réconciliation entre l'islam et la modernité, par exemple), menant ces conversations « afin de savoir, mais non pas pour pratiquer », et les cheikhs qui lui fournissent des éléments de pratique. Il préfère en effet « pratiquer selon les *fatwas* de [son] cheikh ».

Une fois que les jeunes musulmans reçoivent une ou plusieurs réponses à leurs questions, la décision finale leur revient personnellement. Certains m'assurent qu'ils demandent même à plusieurs cheikhs avant de faire leur choix, « parce que des gens peuvent se tromper ; personne n'est parfait » (Kamal). Les différentes propositions ne sont d'ailleurs pas contradictoires, m'expliquent-ils, car elles restent toujours dans le cadre islamique, mais proposent des options d'actions un peu différentes. Malik parle d'une situation lors de laquelle il a dû décider, après avoir consulté son cheikh, s'il pouvait aller à une fête où on buvait de l'alcool.

« Malik: Let's say, you are going to a restaurant. Actually, I asked him before. And it is known, that people will drink alcohol there. It's not good to go to a restaurant, where there is drinking of alcohol actually happening. So, I ask him this question: [if I could go nonetheless]. And he said "You don't have to go. You can go, but it's preferable not to go." So this is actually a question I asked.

I: And did you go in the end?

Malik: I did go, it was last Saturday. [...] There were almost 51 people from the mechanical engineering department, so it's our last get-together before the graduation. »

Pour faire un tel choix, les jeunes croyants m'assurent de nouveau s'orienter seulement grâce au Coran et aux hadiths, en choisissant ce qui est à leur avis le plus proche des indications de ces deux sources.

« Abdallah: You choose the more convincing opinion and you have to, a bit, because I said, it's not my business. But you have to see his [the sheikhs] proofs. *Y'anī*, why did he say this, because he had this verse from Qur'ān and he has this *ḥadīth* as a proof. Now, I'm convinced. But I can't choose the easier. I mean, I can choose the easier, if it's convincing. I cannot choose the easier, if it's not convincing, but [just] because it suits me. »

La contribution d'Abdallah exprime ce désir profond et sincère de vraiment pratiquer la religion, tel que Dieu le veut, – désir que j'ai noté chez tous les musulmans interviewés. Grâce à leurs connaissances religieuses, les jeunes, même ceux qui ont reçu leur éducation formelle dans une école chrétienne et par conséquent n'ont pas suivi de formation islamique, se sentent assez confiants et certains de prendre la bonne décision. Bien que parfois il ne leur paraît pas évident de juger, ils se sentent capables de trouver le juste chemin, grâce à leur confiance et leur croyance en Dieu : « *Istafti qalbaka w law aftūk*. [Ask your heart, even if they [the sheikhs] gave you advice!] Ask your heart and make it! », exprime Ziad dans sa certitude de prendre la juste décision.

3.3. Résumé

Ce chapitre a montré que la trajectoire religieuse des jeunes musulmans interviewés consiste en trois étapes : l'acquisition des vérités des dogmes de Mohammad et du Coran, la prise de décision d'être musulman, et la réalisation de cette décision. Cette mise en œuvre de la foi comprend donc une recherche constante de la bonne pratique à l'intérieur de la communauté sunnite ainsi qu'un discours légitimateur envers le monde extérieur à cette communauté.

Les jeunes musulmans s'engagent alors dans deux sortes de réflexions. La première sert à expliquer, légitimer et défendre leur religion contre les critiques des non-musulmans et dans un contexte international au sein duquel l'islam est discrédité. Pour cette défense les étudiants se servent d'une sorte de discours qu'ils considèrent « scienti-

fique » pour prouver ainsi la vérité de l'islam et la rationalité de leur pratique islamique. Ces « preuves scientifiques » renforcent leurs convictions. Mais il n'y a pas de véritable raisonnement scientifique – que ce soit en sciences naturelles ou en sciences humaines et religieuses. En général, les propos des jeunes croyants ne témoignent ni d'une réflexion sur les grandes controverses théologiques ni de combats intérieurs sur la foi.

En revanche, l'énergie intellectuelle est investie dans un deuxième type de réflexion : la quête de la bonne pratique des commandements – pratique qui est la vraie préoccupation religieuse des jeunes. Ce type de réflexion au sein de leur communauté est concentré sur le Coran et la sunna, dont la vérité est incontestable et incontestée. Le personnage de référence centrale est le cheikh, auquel les jeunes accordent une très grande confiance, mais qui ne remplace pas les réflexions et décisions personnelles. Le fait que dans leur recherche d'une bonne pratique les jeunes fassent plus confiance à des personnes qu'à des livres ou des déclarations officielles est rationnel et compréhensible. Si pour des explications et précisions théologico-philosophiques les livres sont le moyen adéquat de transmission, c'est en revanche à travers des personnages-modèles convaincants que la juste pratique religieuse est le mieux transmise. Avec cet appui du cheikh et avec leurs connaissances religieuses générales, les jeunes gens se sentent capables de prendre les bonnes décisions. Ils s'estiment alors certains de pratiquer leur religion de manière correcte.

Conclusion

L'analyse des entretiens mis en regard les uns avec les autres a permis de dégager des traits communs au sein de la religiosité des jeunes sunnites interviewés. Pour présenter les conclusions que j'ai tirées de ces résultats, je me sers de l'image d'une cellule biologique pour représenter la religiosité islamique. Comme mon propos est de développer l'analyse de cette religiosité islamique par rapport à son contexte non-islamique, j'utilise aussi le terme *islamité* pour parler de la religiosité des jeunes interviewés (ceci afin d'éviter les confusions entre religiosité islamique et religiosité en général).

Tout d'abord, je vais définir le noyau de cette islamité. Ensuite, je vais clarifier ce qui entoure le noyau, à l'intérieur de la cellule : le contenu de l'islamité ; ce faisant, je vais aussi mettre en évidence ce qui constitue la membrane de la cellule : les limites entre islamité et non-islamité. Puis je vais décrire l'environnement extérieur et montrer comment il suscite différentes stratégies en réaction à ses provocations contre l'islamité. Finalement, j'expliciterai comment mon modèle mène à de nouvelles questions et ouvre des pistes de recherche.

Le noyau dur de l'islamité

Le noyau de la religiosité des jeunes musulmans, entendu comme leur foi en Dieu et la vérité de sa révélation, est fixe et stable. Leur certitude de l'existence de Dieu est inébranlable. La conviction que Mohammad est son prophète et que le Coran est sa parole exacte est plus que forte. Avec le Coran et ses explications dans les hadiths et les commentaires traditionnels, les jeunes croyants sont sûrs de posséder le « mode d'emploi » détaillé de leur vie. Ils y trouvent des directives et de l'inspiration, ainsi qu'une grande richesse d'histoires et d'images (comme celles du paradis, celles de la vie du prophète et celles de la société idéale sous le règne de celui-ci). L'islam leur enseigne un comportement moral vis-à-vis des autres, sans proposer de véritable concept éthique. L'islam les aide ainsi à structurer leur vie et à interpréter leurs expériences de façon significative. La base de tout cet horizon d'interprétation s'ouvrant ainsi devant eux est leur grande confiance en Dieu, son omniprésence et son soutien continu. Effectivement, la relation à Dieu, telle qu'elle est imaginée, crue et vécue par la plupart des

jeunes musulmans, est comme le carburant qui alimente leur vie religieuse. Dans l'attente du Jugement lors duquel Dieu accordera ou non l'entrée au paradis, cette relation tendue entre crainte et confiance est l'incitation principale pour le musulman, le poussant à s'investir dans une vie religieuse. La prière rituelle, en tant que remerciement à Dieu et recueillement en sa présence, et pratiquée par presque tous les interviewés de façon régulière, est la pompe à essence qui les approvisionne pour la relation quotidienne à Dieu.

Par ailleurs, il faut noter que le noyau de la religiosité des jeunes musulmans ne se présente pas comme une recherche de la vérité, mais comme une application de la vérité reconnue et acquise. Car croire, pour eux, veut dire pratiquer : la croyance en Dieu implique nécessairement l'accomplissement de ses commandements.

Le contenu de l'islamité et ses limites changeantes

Comme on l'a vu, ces commandements sont organisés selon une hiérarchie parfois implicite, qui consiste en général en deux parties : d'un côté des commandements considérés comme étant absolument obligatoires (comme la prière ou l'interdiction de l'alcool) et de l'autre côté des commandements considérés comme négociables (dont l'habillement «islamique» ou le fait de serrer la main à une femme). Cette deuxième catégorie représente une marge de manœuvre qui s'étend entre le noyau et les limites de l'islamité. Ces limites se construisent en discernant entre une pratique considérée islamique et une autre qui n'est pas qualifiée ainsi. En effet, les opinions diffèrent en réalité à propos de l'un ou l'autre des commandements et le discours religieux se présente alors comme une négociation constante de ces limites.

La recherche de la bonne pratique se réalise en général de façon réfléchie et consciente, mais parfois aussi de manière spontanée. Comparée au discours normatif sur la pratique, qui est assez rigoureux, la pratique individuelle réelle semble caractérisée par une certaine flexibilité. La référence principale pour tout renseignement sur la meilleure pratique à adopter est le cheikh local, avec lequel les jeunes ont souvent des relations personnelles étroites. Ayant confiance en la compétence de ce cheikh ainsi qu'en leurs propres connaissances religieuses, les jeunes musulmans pensent être bien préparés pour prendre des décisions sur la pratique religieuse. Pour la plupart, ils ne témoignent ni de luttes intérieures dramatiques, ni de réflexions philosophiques. Mais la construction de leur religiosité consiste en grande partie en un effort

continuel de résolution des problèmes de tous les jours, relativement « mineurs », concernant la pratique d'un commandement ou d'un autre – un détail sur la bonne réalisation de la prière par exemple –, ainsi qu'en un effort constant de trouver un bon comportement envers les autres. Réussir son chemin dans la foi, selon les propos des jeunes, implique à la fois l'accomplissement des commandements religieux, la réussite sociale dans la vie moderne ainsi qu'une vie heureuse. Même si l'islam leur impose des limites et un renoncement parfois dur face aux tentations quotidiennes présentes au sein de la société libanaise, ils ne considèrent pas leur religiosité comme un obstacle ou une opposition à la vie moderne et pluri-religieuse, mais comme une partie intégrale de cette vie. Ainsi, dans l'ensemble, à leur avis, ils parviennent globalement à être de bons musulmans.

L'islamité défiée par son environnement

Pourtant, cette islamité, qui paraît jusqu'ici plutôt intacte, subit des provocations ou est même attaquée de part de son environnement. Vivant dans une société pluri-religieuse, les musulmans sunnites trouvent leur cadre de référence en compétition avec d'autres discours religieux et normatifs, notamment ceux d'autres communautés religieuses ainsi que ceux d'athées, d'agnostiques ou autres. Ces discours ont une influence sur les jeunes sunnites interrogés, comme on a pu le voir dans l'exemple de la confrontation des jeunes au discours du christianisme. Une autre source qui peut mettre en question leur religiosité est la science moderne (qui comprend à la fois les sciences naturelles et les sciences humaines). Les jeunes interviewés eux-mêmes font des études scientifiques et leur foi est ainsi nécessairement confrontée à des critiques de ce côté. Enfin, une autre attaque à leur islamité vient de l'islam extrémiste et violent, car il critique implicitement le caractère modéré et non-violent de la religiosité des jeunes croyants interviewés.

Si les jeunes interrogés sont loin de considérer tout ce qui est à l'extérieur de l'islamité comme négatif, ils ressentent pourtant de la part de cet extérieur une nette pression qui provoque en eux des réactions. Ils se sentent notamment appelés à expliquer, légitimer et ainsi défendre leur vision de l'islam et leur religiosité islamique.

Réaction vis-à-vis des provocations de l'environnement

Les jeunes développent en conséquence diverses stratégies. Premièrement, dans leurs pratiques religieuses qu'ils exercent à la vue de tous, ils adoptent une attitude plutôt pragmatique et flexible. Ainsi ils évitent trop de collisions entre leur pratique et les exigences de leur contexte (universitaire) non-islamique.

Deuxièmement, ils appliquent les commandements islamiques en les traduisant en une éthique appliquée (même si, pour la plupart, ils ne possèdent pas de concept théorique de l'éthique) et un esprit missionnaire implicite. Ainsi ils témoignent de la bonté et de la vérité de l'islam par leur islamité vécue et leur bon comportement avec les gens, sans pour autant inviter les autres de façon verbale à suivre l'islam. Pourtant, étant interrogés sur leur foi, ils se disent prêts à l'expliquer à toute personne intéressée.

Troisièmement, au niveau de la réflexion, ceux qui en sont capables se lancent dans une comparaison entre les religions pour démontrer la supériorité de l'islam.

Quatrièmement, la plupart des jeunes mènent un discours pseudo-scientifique qui, au moyen de preuves dites scientifiques, sert à prouver la vérité objective de l'islam et de ses commandements. Or ce discours a un effet auto-persuasif, les renforçant dans leurs propres convictions.

Notons enfin qu'une autre stratégie possible – que les jeunes musulmans n'ont pas adoptée, voire que certains d'entre eux ont même explicitement refusée comme option – serait l'activisme politique. Bien qu'ils trouveraient certainement les fondements idéologiques pour le mettre en œuvre, on peut noter que rares sont les interviewés engagés en politique. Il semble que leur mauvaise expérience de la vie politique libanaise, avec son cortège de violence, d'insécurité et de malhonnêteté les éloigne de cette option. Une autre raison de ce refus pourrait être que le discours de la majorité des cheikhs porte plutôt sur la pratique religieuse individuelle que sur l'action collective : celle-ci ne serait pas mise particulièrement en valeur.

Hypothèse : noyau stable, stratégies suffisantes ?

Ainsi se dégage le cœur de ma conclusion : en définitive, il apparaît que l'ensemble de ces stratégies suffit pour défendre l'islamité et repousser les provocations. Car l'intérieur de la cellule de la religiosité, et surtout son noyau – les convictions principales du jeune sunnite –, reste intact.

Il ne semble même pas être touché par les critiques. C'est plutôt au niveau de la membrane de la cellule, c'est-à-dire à la frontière entre l'islamité et son extérieur (la société hétérogène et ses discours compétitifs), que la religiosité bouge vraiment, car ces frontières sont floues et sont constamment négociées – et à négocier – par chaque croyant ainsi que par l'ensemble de la communauté.

Cette conclusion sur la stabilité du noyau pose en soi question. Pourquoi les stratégies suffisent-elles à protéger le noyau ? Ou autrement dit, pourquoi les critiques n'atteignent-elles pas le noyau ? On peut penser qu'en général la protection est suffisante soit lorsque les mises en question ou agressions sont faibles, soit lorsque la défense est forte. Même si ce noyau de convictions semble pour l'instant inébranlable, il n'est pas sûr à mon avis que cette intangibilité sera une réponse satisfaisante à long terme. Pour approfondir ce point, je tente d'examiner ci-dessous chacune des provocations par rapport aux stratégies en question, tout en notant que mes conclusions et hypothèses devraient être évaluées à partir d'autres recherches.

En premier lieu, les discours religieux et normatifs des autres communautés, par exemple des chrétiens. Il me semble que, d'un côté, ces discours ne sont pas très forts ou pas très entendus, car par rapport à la religion même les communautés au Liban restent assez séparées. C'est dans les domaines qui touchent le moins à la religion où les membres de différentes communautés collaborent. Donc, les critiques possibles ne sont pas ressenties comme menaçantes. De plus, les sunnites représentent une communauté importante, qui est en général reconnue par les autres. Ce sont peut-être les élèves musulmans instruits dans des écoles chrétiennes qui sont les plus confrontés à la compétition avec une autre religion. D'un autre côté, la stratégie de comparaison des religions pour prouver la supériorité de l'islam (stratégie développée davantage par ces anciens élèves), paraît être efficace pour la protection du noyau, car il existe une longue tradition en islam – voire dans le Coran même –, de ce genre de réflexion, à laquelle les jeunes peuvent recourir assez facilement.

En second lieu, l'attaque contre l'islamité des jeunes représentée par l'islam extrémiste et violent. La stratégie de comportement pacifique des jeunes (combiné avec un esprit missionnaire) n'est pas agressive mais semble efficace. En effet, la meilleure publicité pour une religion

consiste dans les bonnes œuvres de ses adhérents. Cependant, je me demande si le comportement seul suffira toujours. Car tout en renonçant à la violence en général, plusieurs interviewés ont eu du mal à se distancier de la violence dans le texte coranique, comme on l'a vu. Comme la violence (au nom de la religion) est un thème qui préoccupe ces jeunes – surtout si la pression de l'islam violent augmente sur la scène nationale ou internationale –, on peut se demander si cette question ne pourrait pas parfois les mener à un conflit théorique dans leur esprit qui susciterait de son côté une réflexion plus critique touchant à ce noyau.

Finalement, en ce qui concerne les provocations de la foi par la science moderne, il faut à mon avis distinguer entre les sciences humaines et les sciences naturelles. Or la majorité des interviewés n'étudient pas les sciences humaines, ce qui laisse à penser qu'elles ne constituent pas encore un danger pour leurs croyances ou un appel à la réflexion car elles ne sont pas admises dans leurs vies ou schèmes de pensée. Mais cette estimation du rôle des sciences humaines devrait être vérifiée à partir d'une étude visant plutôt des étudiants en ces domaines.

Si l'on prend en considération les sciences naturelles, la question est plus difficile à résoudre. Le savoir scientifique est accueilli positivement quand il s'agit de connaissances qui ne touchent pas la foi, mais servent de savoir technique utile (pour le travail par exemple). Le savoir scientifique est également reçu favorablement par les jeunes quand il leur sert d'argument de légitimation. Les réfutations du genre des « preuves scientifiques » de la vérité du Coran sont répandues et accessibles aux jeunes à travers des sites Internet, des chaînes de télévision ou des livres diffusés, comme je l'ai montré. Par contre, quand ces deux catégories ne sont pas valables, réfléchir, débattre, gérer et vérifier des résultats de façon scientifique – exercice que la plupart des interviewés réalise toute la journée à l'université – n'affectent pas radicalement leurs convictions et croyances religieuses. Cependant, la stratégie des « preuves scientifiques » montre implicitement que les jeunes considèrent peut-être de façon inconsciente « la science » comme un certain danger pour la foi, devant lequel le croyant est appelé à rester ferme. Sans vouloir nécessairement prétendre à une opposition entre la science et la foi, je pense qu'il existe entre les deux une forte tension. Pourtant, une véritable réflexion sur cette tension entre foi et science n'a pas lieu chez les jeunes croyants.

Les raisons de cette attitude défensive ou indifférente ne sont pas faciles à détecter. Une des raisons peut être le manque d'une telle réflexion dans les discours de leur communauté et de leurs cheikhs. Une autre raison possible consiste en la façon de voir le noyau de la religiosité même : celui-ci est considéré comme une vérité « complète » qui doit être appliquée. Au lieu de penser que la science est une source d'enrichissement pour la foi et par exemple qu'à travers les études de biologie, on arrive à mieux comprendre constitution et fonction des être vivants et on acquière ainsi une connaissance plus profonde de la création de Dieu – on pourrait parler dans ce contexte d'une révélation divine à travers la science –, le discours des jeunes montre au contraire qu'une telle vision leur est étrangère. Car la vérité entière a déjà été révélée à travers le « dernier prophète » et dans « l'ultime message infaillible de Dieu », le Coran.

Pistes de recherche : membrane changeante

La présente conclusion ainsi que les hypothèses correspondantes devraient être vérifiées, précisées et approfondies par de futures études. Il est clair que mon travail est nécessairement limité non seulement par le nombre réduit de personnes interviewées, mais aussi par le fait qu'ils sont tous étudiants et Beyrouthins, ainsi que parce qu'il vise des musulmans plutôt traditionnels voire rigoristes. Elargir l'étude à des jeunes explicitement extrémistes ou soufis, par exemple, en respectant les proportions des différents groupes permettrait d'avoir une vision plus globale de la religiosité des jeunes gens sunnites.

Outre les questions ouvertes concernant la force protectrice des stratégies, il faudrait, pour mieux comprendre la construction de la religiosité des jeunes sunnites, continuer la recherche en abordant plus particulièrement la question de ces frontières entre l'islamité et ce qui lui est extérieur, ou la membrane de l'islamité, donc là où elle bouge constamment, comme je viens de le noter. Je peux alors suggérer quelques pistes de recherche dans la suite du présent travail. En effet, il promet d'être particulièrement intéressant d'examiner de près ceux qui, ayant des parents non-pratiquants ou même athées, se trouvaient au départ plutôt hors de l'islamité, mais se sont ensuite construits une forte religiosité. Ce sujet a déjà été évoqué dans la présente étude. A l'inverse, il serait également révélateur de mener une étude qui viserait des jeunes d'origine sunnite ayant quitté le cadre de l'islamité, et de chercher à

comprendre les raisons de leur choix. Parmi les interviews que j'ai réalisées mais qui n'ont finalement pas fait partie du corpus de cette étude figure un entretien avec un étudiant musulman sunnite dont les études d'informatique avaient suscité en lui une véritable réflexion scientifique; cela l'avait amené à prendre de la distance par rapport à l'islam puis finalement à quitter le cadre de l'islamité. En outre, on pourrait imaginer une étude qui évaluerait la place des pratiques et convictions chiites dans le schéma de l'islamité sunnite tel que je l'ai mis à jour. Enfin, les frontières de l'islamité pourraient aussi être observées à travers l'analyse d'un commandement se trouvant sur ces frontières, autrement dit constamment négocié par les croyants en recherche de la juste pratique religieuse.

Bibliographie

- AL-AS'AD, Muḥammad Mustafa, KAFRŪNĪ, Yūssif 'Abdallah (éds.), *Al-sulūk al-ijtimā'ī w al-dīnī 'ind al-shabāb al-jāmi'ī. Baḥth nazarī w maydā-nī* [Le comportement social et religieux des étudiants. Etude théorique et de terrain.], Tripoli, Dār Maktabat al-Jāmi'a al-Lubnāniyya, 1999.
- AZAR, Fabiola, *Construction identitaire et appartenance confessionnelle au Liban. Approche "pluridisciplinaire"*, Paris/Montréal, L'Harmattan, 1999.
- BABES, Leïla, *L'islam positif. La religion des jeunes musulmans de France*, Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 1997.
- BABES, Leïla, *Le voile démythifié*, Paris, Bayard, 2004.
- BAR, Luc-Henri de, *Les communautés confessionnelles du Liban*, Paris, Editions Recherche sur les civilisations, 1983.
- BAYAT, Asef, et KONING, Martijn de, « The Making of Muslim Youths », *ISIM Review* 16, 2005, p. 60–61. Disponible en ligne sur www.isim.nl/files/Review_16.pdf (16.07.2007).
- BECHHOFFER, Frank, et PATERSON Lindsey, *Principles of Research Design in the Social Sciences*. Londres, Routledge, 2000.
- BENNANI-CHRAÏBI, Mounia, et LEVEAU, Rémy, *Soumis et rebelles: Les jeunes au Maroc*, Paris, CNRS Editions, 1998.
- BUCAILLE, Maurice, *La Bible, le Coran et la Science. Les Ecritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Seghers, 1976.
- CHARNAY, Jean-Paul, *Sociologie religieuse de l'Islam*, Paris, Hachette, 1994.
- CIA, *The World Factbook*, disponible en ligne sur www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/le (10.10.2007).
- CORM, George, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, Paris, La découverte, éd. revue, 2005.
- DEEB, Lara, *An Enchanted Modern. Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

- DONOHUE, John et CHAMUSSY, René, *Islamic Currents in Lebanon*, Beyrouth, CEMAM (sans date).
- DUMONT, Gérard-François, « Les populations du Liban », *Outre - Terre*, vol. 4, n° 13, 2005, p. 419-445, disponible en ligne sur www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=OUTE&ID_NUMPUBLIE=OUTE_013&ID_ARTICLE=OUTE_013_0419# (01.11.2007).
- FAOUR, Muhammad, *The silent revolution in Lebanon: changing values of the youth*, Beyrouth, American University of Beirut, 1998.
- FREGOSI, Franck, « Quelle organisation de l'islam dans la République. Institutionnalisation et/ou instrumentalisation ? », *L'islam en France*, 2004, p. 93-106.
- HAENNI, Patrick et HOLTROP, Tjitske, « Mondaines spiritualités... 'Amr Khâlid, « shaykh » branché de la jeunesse dorée du Caire », *Politique africaine* 87, 2002.
- HAENNI, Patrick, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Seuil, 2005.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999.
- IBRAHIM, I.A., *A Brief illustrated guide to understanding Islam*, Houston, Darussalam 2007.
- JOHNSON, Michael, *Class and Client in Beirut: The Sunni Muslim Community and the Lebanese State 1840-1985*, Londres, Ithaca Press, 1986.
- KAKPO, Nathalie, *L'islam, un recours pour les jeunes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2007.
- KANAFANI-ZAHAR, Aïda, *Liban : le vivre ensemble. Hsoun 1994-2000*, Paris, Geuthner 2004.
- KAPARIAN, Choghig, *L'entrée des jeunes libanais dans la vie active et l'émigration : enquête réalisée par l'Université Saint-Joseph de Beyrouth*, Beyrouth, Presses de l'Université Saint-Joseph, 2003.
- KUCKARTZ, Udo, DRESING, Thorsten, RÄDIKER, Stefan, STEFER, Claus, *Qualitative Evaluation. Der Einstieg in die Praxis*, Wiesbaden, Verlag für Sozialwissenschaften, 2007.

- L'Orient-Le-Jour*, « Jacques Chirac, personnalité la plus admirée au Liban sauf par les chiïtes, selon un sondage » (02.12.2006).
- MEUSER, Michael et NAGEL, Ulrike, « Experteninterviews – vielfach erprobt, wenig bedacht. Ein Beitrag zur qualitativen Methodendiskussion », in GARZ, Detlef et KRAIMER, Klaus (éds.), *Qualitativ-empirische Sozialforschung: Konzepte, Methoden, Analysen*, Opladen, Westdeutscher Verlag 1991, p. 411–471.
- Organisation internationale de la Francophonie, *Droit francophone*, disponible en ligne sur www.droit.francophonie.org/df-web/publication.do?publicationId=4313 (29.10.2007).
- SALAM, Nawaf, « Les communautés religieuses au Liban », *Social Compass*, vol. 35, n° 4, 1988.
- SCHEFFLER, Thomas, « Religion, Violence and the Civilizing Process. The Case of Lebanon », in HANNOYER, Jean (éd.), *Guerres civiles. Économies de la violence, dimensions de la civilité*, Paris/Beyrouth, Karthala/CERMOC, 1999, p. 163–185.
- Al-sharq al-awsat*, 15 Février 2006, disponible en ligne sur www.asharqalawsat.com/print/default.asp?did=348373 (01.08.2007).
- STOCKHORST, Stefanie et LANDWEHR Achim, *Einführung in die Europäische Kulturgeschichte*, Paderborn, Ferdinand Schöningh 2004.
- STOLZ, Fritz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 3^{ème} éd. revue, 2001.
- SABOUR, Mohammed (dir.), « Making a Good Muslim », *ISIM Review* 19, 2007, p. 63.
- TIETZE, Nikola, « Muslimische Religiosität in Deutschland: Welche Perspektiven hat die Forschung? », *Berliner Debatte INITIAL* 14, 2003, p. 197–207, disponible en ligne sur www.linksnet.de/artikel.php?id=1149 (14.02.2004).
- TIETZE, Nikola, *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*, Hambourg, Hamburger Edition, 2001.
- URVOY, Dominique et Marie-Thérèse, *L'action psychologique dans le Coran*, Paris, Cerf, 2007.

WAARDENBURG, Jacques, « Revitalisierung des Islam – religionswissenschaftlich gesehen », *Evangelische Theologie*, vol. 48, n° 1, 1988.

WEBER, Anne Françoise, « *On peut dialoguer sans vivre ensemble et vivre ensemble sans dialoguer.* » *Relations interreligieuses et construction d'unité nationales au Liban*, Thèse de doctorat, Paris/Freiburg im Breisgau, École des Hautes Études en Sciences Sociales/Albert-Ludwigs-Universität, 2005.

Mode de translittération

ا	ā
ب	b
ت	t
ث	th
ج	j
ح	ḥ
خ	kh
د	d
ذ	dh
ر	r
ز	z
س	s
ش	sh
ص	ṣ
ط	ṭ
ظ	ẓ
ع	ʿ
غ	gh
ف	f
ق	q
ك	k
ل	l
م	m
ن	n
ه	h
و	ū/w
ي	ī/y

Tableau d'interviews

Pseudo-nyme	Age	Etudes	Type d'école	Endroit de l'interview	Date de l'interview
Ziad	23	Économie	évangélique	Maqāṣid	26 mai 2007
Malik	22	Ingénieur	laïque	Café à Hamra	06 juin 2007
Abdallah	30	Histoire islamique (B.A. en Etudes islamiques)	évangélique	Jardin de l'AUB	07 juin 2007
Mahmud	22	Gestion (B.A. en Economie & Finances)	islamique	Maqāṣid	09 juin 2007
Kamal	19	Ingénieur civil	laïque/islamique	Jamā'a al-Islāmiyya	18 juin 2007
Ibrahim	18	Biologie	islamique	Jamā'a al-Islāmiyya	18 juin 2007
Usama	18	Biologie	islamique	Jamā'a al-Islāmiyya	18 juin 2007
Karim	18	Ingénieur civil	évangélique	Jamā'a al-Islāmiyya	22 juin 2007
Mustafa	19	Ingénieur civil	islamique	Jamā'a al-Islāmiyya	22 juin 2007
Tariq	31	B.A. en Comptabilité (terminé)	laïque	Maqāṣid	23 juin 2007
Yasin	22	Informatique de gestion	laïque	Café à Ashrafieh	05 juillet 2007

Index

- Abdallah 42, 44, 46, 48, 56, 59,
61, 86, 89, 96 ss., 102 s., 105 s.
Abraham 96
Accord de Taëf 27
Al-Azhar, Université 103
American University of Beirut
(AUB) 19, 79
athé 84, 110, 114
Bible 80 s., 83, 93 s.
bon musulman 25, 54 ss., 74
cheikh 74, 88, 101 ss., 107, 109,
111, 113
chiïte 16, 29, 31, 34 s., 56, 79,
115
chrétien 11, 14, 21, 26 s., 29 ss.,
33 ss., 39, 51 s., 55, 78 ss., 106,
112
christianisme 13, 44, 78, 80 s.,
110
Christian *cf.* chrétien
Christianity *cf.* christianisme
cinq piliers 55, 61 ss., 66
confessionnalisme 26 ss., 34, 81
Dār al-Fatwā 103
da'wa *cf.* mission
druze 29, 33, 79
du'ā' 44 s.
enfer 46 s., 48, 50 ss., 57, 82
ethic *cf.* éthique
éthique 55, 57 ss., 63, 65, 67, 70,
75 ss., 82, 91 s., 108, 111
extrémiste 15, 55, 82, 99, 110,
112, 114
Fataḥ al-islām 33 s.
fatwa 103, 105
femme 50, 87, 100, 109
five pillars *cf.* cinq piliers
Frères Musulmans 20, 35
good Muslim *cf.* bon musulman
hajj *cf.* pèlerinage
Hariri, Rafic 27, 33
Hariri, Saad 33
hell *cf.* enfer
'ibāda 54, 68
Ibrahim 41, 55, 60, 63, 67 ss., 72,
74, 80 s., 86 s., 99 s.
identité 11, 16, 28 ss., 35, 38, 56,
69
'ilm 68, 105
'ilmāniya 81
imān 54
intention 41, 54 s., 64 s., 103
Internet 102, 104 s., 113
Iqra'-TV 104
Jamā'a al-Islāmiyya 20
jeûne 59, 60, 62, 71, 88
Jew *cf.* juif
jihād 99
juif 51, 55
Kamal 44 s., 48 s., 51, 63 s., 70,
72, 74, 78, 79, 81 ss., 90 ss.,
100, 105
Karamé, Rachid 33
Karim 42, 43, 45, 47, 48, 51, 55
s., 62, 69, 73 s., 80 s., 84 s., 89
ss., 93 s., 99 ss.
Khālīd, 'Amr 104
al-Khoury, Bechara 26
madhhab 97
Mahmud 54, 59, 61, 68, 79, 94
Malik 55, 65, 67, 69, 71, 74, 105s.
Maqāsid 20 s., 32, 35 s.
mission 21, 56, 68
modernité 15, 84, 105

- Mohammad 24 s., 41 s., 51 s.,
 55, 57, 67, 76, 90 ss., 99, 107,
 108
 morale 15, 38, 53, 55 s., 60, 68,
 77, 80, 82, 91, 108
 Mustafa 48, 51, 55, 67, 72, 75, 80
 s., 92, 99, 100
Nahr al-Bārid 33
niyya *cf.* intention
 non-musulman 25, 51 s., 56, 70,
 82, 84, 87, 99, 104, 107
 Occident 78 s., 87
 paix 66
 paradis 24 s., 45 ss., 57, 59 s., 63,
 66, 72, 82, 108 s.
 peace *cf.* paix
 pèlerinage 62, 74
piété 13, 48
piety *cf.* piété
 prayer *cf.* prière
 prière 25, 43, 45, 51, 54, 59 ss.,
 71 ss., 81, 83, 88, 102, 103,
 105, 109 s.
 prophet *cf.* prophète
 prophète 41 s., 57, 67, 90, 92 s.,
 95, 108, 114
ṣalāt *cf.* prière
shahāda 41, 62, 66
shāri'a 54
 sheikh *cf.* cheikh
 Shiite *cf.* chiïte
 Siniura, Fuad 36
ṣiyām *cf.* jeûne
 as-Solh, Riad 26, 32
 spiritual *cf.* spiritualité
 spiritualité 17, 24, 60, 104
 Tariq 41, 42, 46 ss., 51 s., 56, 63,
 67 s., 72, 76, 82, 89, 93 ss., 97,
 99, 100, 102
Tariq al-jdide, Beyrouth 31
 'Umar 'Abd al-'Azīz 76
Université Libanaise (UL) 19
Université Saint-Joseph (USJ) 19,
 71
 Usama 45, 55, 63, 74, 76, 84, 92,
 100 s.
 valeur 37, 57, 60, 64, 66 s., 74,
 76 s.
value *cf.* valeur
 violence 59, 99, 100 s., 112 s.
 West *cf.* Occident
 woman *cf.* femme
 Yasin 46, 47, 48 ss., 55, 63, 67,
 71 s., 90 s., 93 ss., 99, 100
 Yūnus, Yūnis 93
zakāt 62, 65, 77
 Ziad 41, 47 s., 54, 62, 65, 66, 68,
 71, 74, 75 s., 80 s., 89, 96, 102,
 105, 106

ISLAMKUNDLICHE UNTERSUCHUNGEN

Band 281

Ursi Schweizer

Muslime in Europa

Staatsbürgerschaft und Islam in einer liberalen und säkularen Demokratie

2007. 100 S., Pb., 978-3-87997-346-0

Band 282

Chaled Malekyar

Das Bild Afghanistans im 20. Jahrhundert

Das Werk des Schriftstellers und Diplomaten

Ostād 'Abdol Raḥmān Pazhwāk (1919-1995)

2008. 220 S., Pb., 978-3-87997-351-4

Band 283

Michaela Hoffmann-Ruf

Scheich Muḥsin bin Zahrān al-'Abrī

Tribale Macht im Oman des 19. Jahrhunderts

2008. 391 S., Pb., 978-3-87997-353-8

Band 284

Franz Lenze

Der Nativist Ġalāl-e Āl-e Aḥmad und die Verwestlichung Irans im 20. Jahrhundert

2008. 199 S., Pb., 978-3-87997-354-5

Band 285

Matthias Weinreich

„We Are Here to Stay“

Pashtun Migrants in the Northern Areas of Pakistan

2008. 120 S., Pb., 978-3-87997-356-9

Band 286

Ayşe Başol-Gürdal

„Allāh ist das Licht von Himmel und Erde“

Der Lichtvers Sūra an-Nūr 35

2008. 156 S., Pb., 978-3-87997-357-6

Band 287

Dieter F. Kickingeder

Celâl Esad Arseven

Ein Leben zwischen Kunst, Politik und Wissenschaft

2009. 141 S., Pb., 978-3-87997-359-0



KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN

Klaus Schwarz Verlag GmbH • PoB 41 02 40 • D-12112 Berlin

Tel +49-30-792 29 44 • Fax +49-30-322 51 83

www.klaus-schwarz-verlag.com

eMail: info@klaus-schwarz-verlag.com

09 SA 2285

ULB Halle

000 837 253

3/1



< IU 288 >

La « religion » fait les frais des nombreux débats en cours au Liban. Dans la société libanaise pluraliste la référence à la religion sert dans le débat politique et social de toutes les parties comme formule d'invocation et de légitimation. Le système politique du confessionnalisme qui répartit le pouvoir sur les communautés religieuses les plus grandes – musulmans sunnites, musulmans chiites et chrétiens maronites – implique que la communauté religieuse constitue une référence importante dans la vie des Libanais.

Mais qu'en est-il concrètement de la religiosité? En quoi croient les jeunes musulmans sunnites, au-delà des discours politiques des dirigeants responsables, au-delà également des discours normatifs des autorités religieuses, quelles sont leurs convictions? Quelles conséquences en tirent-ils pour leur vie ?

Les réponses des jeunes gens de Beyrouth qui ont été interrogés pour cette étude montrent que les convictions religieuses fondamentales ne sont pas mises en question. Si la pratique religieuse est interprétée selon les exigences du quotidien de façon plus flexible, dans leur discours les jeunes gens se montrent fermes. Afin de défendre leur religion vis-à-vis de la critique de différents façons (de la part des autres communautés religieuses et confessionnelles, de la science moderne et de l'islam extrémiste et violent) ils ont développé diverses stratégies.

978-3-87997-360-6



9 783879 973606

KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN

