



KERSTEN Carool, *Islam in Indonesia. The Contest for Society, Ideas and Values*, Londres, Hurst, 2015, 373 pages.

Rémy Madinier



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/remmm/10017>
ISSN : 2105-2271

Éditeur

Publications de l'Université de Provence

Édition imprimée

Date de publication : 15 septembre 2019
Pagination : Vol 145
ISSN : 0997-1327

Référence électronique

Rémy Madinier, « KERSTEN Carool, *Islam in Indonesia. The Contest for Society, Ideas and Values*, Londres, Hurst, 2015, 373 pages. », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* [En ligne], 145 | septembre 2019, mis en ligne le 24 novembre 2017, consulté le 30 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/remmm/10017>

Ce document a été généré automatiquement le 30 octobre 2019.



Les contenus de la *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

KERSTEN Carool, *Islam in Indonesia. The Contest for Society, Ideas and Values*, Londres, Hurst, 2015, 373 pages.

Rémy Madinier

- 1 Les études sur l'Islam indonésien ont connu, depuis une quinzaine d'années, une inflation sans précédent. La transition démocratique qui a suivi la chute du général Suharto en 1998 a étendu considérablement les possibilités d'enquêtes de terrain et mis à jour les effets du renouveau musulman, à l'œuvre dans l'espace public depuis la fin des années 1980. L'essentiel de cette production est en indonésien et donc demeure peu accessible aux spécialistes des autres régions du monde musulman. Cependant une trentaine d'ouvrages de référence, publiés dans des langues occidentales (très majoritairement en anglais, plus rarement en français, en allemand ou en néerlandais) permettent désormais au lecteur s'intéressant au premier pays musulman du monde en termes de population de se faire une idée assez précise de l'évolution de l'Islam dans l'Archipel. Laissant à d'autres le soin d'analyser les ressorts politiques et sociaux de ces mutations religieuses, Carool Kersten se propose dans un ouvrage aussi dense qu'érudit d'en analyser les ressorts intellectuels. Cet essai ambitieux s'appuie sur une analyse très large de l'impressionnante production des nombreux penseurs musulmans indonésiens, à l'exception notable des plus radicaux d'entre eux dont les écrits, il est vrai, ne brillent pas par leur originalité.
- 2 En 2005, le Conseil des oulémas indonésiens (MUI), organisme semi-officiel et représentant auto-proclamé de l'Islam indonésien, publia une série de fatwas formalisant les crispations identitaires de la première communauté musulmane du monde. Parmi les « avis » du MUI, bien vite critiqués jusqu'au cœur des organisations qu'il était censé représenter, figuraient des réserves à l'égard des prières interreligieuses, un appel au gouvernement à interdire l'Ahmadiyah (présente en Indonésie depuis les années 1920) et surtout une condamnation sans appel du

pluralisme, du libéralisme et du sécularisme qui fit grand bruit dans l'Archipel. Carool Kersten replace cette polémique dans l'histoire intellectuelle de l'islam indonésien de ces quarante dernières années. L'intérêt du livre est de proposer une cartographie très fine des différents courants de pensée et de permettre au lecteur de prendre la mesure de la complexité trop souvent occultée des débats portant sur le sécularisme dans l'Archipel. Dépassant une approche volontiers normative des diverses postures idéologiques en présence, il détaille au contraire une pluralité et des nuances d'approches rétives à toute taxinomie. Car si, comme le rappelle l'auteur dans son introduction, les colonisateurs ont bien introduit cette « pilarisation » religieuse (*verzuiling* en hollandais, *aliranisasi* en indonésien), caractéristique de la segmentation de la vie politique et sociale des Pays-Bas, les lignes ont largement été brouillées en Indonésie depuis le milieu des années 1980. L'instrumentalisation du renouveau musulman par le régime du général Suharto, jusque-là hostile à toute expression politique de l'islam, puis la phase de démocratisation brouillonne ouverte en 1998 (la *Reformasi*) ont remis en cause l'opposition entre courants nationalistes et religieux (*agama*) qui structurait la vie politique depuis l'indépendance. Au sein même des organisations islamiques, la division classique entre réformisme, principalement représenté par la Muhammadiyah (fondée en 1912) et traditionalisme, défendu par le Nahdlatul Ulama (né en 1926), s'est progressivement estompée au profit d'une opposition entre courants conservateurs et progressistes (chapitre 1). Ces recompositions, évoquées au chapitre 2, ont donné lieu à un véritable foisonnement intellectuel au sein de l'Islam indonésien, accentué par la multiplication des acteurs à l'origine d'un véritable phénomène de *crowd thinking*. La genèse de ce mouvement se situe au début des années 1970, lorsqu'une première génération d'intellectuels musulmans formés à la fois dans des universités islamiques (Egypte, Pakistan) et des universités occidentales (Mc Gill principalement) s'emparèrent des postes de responsabilité du ministère des religions, habituellement réservés aux dirigeants du Nahdlatul Ulama et de la Muhammadiyah. Nommé ministre en 1971, Abdul Mukti Ali chargea Harun Nasution, recteur de l'Institut islamique (IAIN) de Jakarta, de réviser le curriculum des études religieuses supérieures du pays. Soulignant l'importance des réflexions critiques sur l'héritage religieux et civilisationnel de l'islam et insistant sur la nécessité de distinguer islam normatif et développements historiques contingents, Nasution introduisit des enseignements sur les sectes « hérétiques » et les écoles controversées dans l'histoire de l'islam, à l'image du Mutazilisme dont il était spécialiste. Cette réforme permit l'éclosion, au sein des principaux instituts d'études islamiques, de puissants courants de pensée dont les plus influents furent bientôt connus sous les noms de *Mazhab Ciputat* (du nom de l'IAIN de Jakarta) et de *Mazhab Yogyakarta*, en référence aux écoles de rite sunnite. Relayés par les écrits de Nurcholish Madjid, fondateur de l'université islamique privée Paramadina, cet *islam substantif* se diffusa également dans les écoles coraniques du Nahdlatul Ulama, contribuant à brouiller les frontières évoquées plus haut. Une vingtaine d'années plus tard ce fut parmi ces jeunes penseurs du courant néo-santri (de *pesantren*, école coranique) que naquirent le Jarigan Islam Liberal (Courant de l'islam libéral, JIL), bête noire des courants les plus conservateurs, et le Jarigan Intellectual Muhammadiyah Muda (Réseau de jeunes intellectuels de la Muhammadiyah, JIMM) qui contribuèrent de manière remarquable à la vitalité intellectuelle de l'Islam indonésien. Très influencés par la pensée d'Abdurrahman Wahid (Gus Dur), ancien président de la République et figure tutélaire du Nahdlatul Ulama, cette jeune génération explora avec audace les

liens entre le formalisme du *fiqh* et le substantivisme du soufisme hétérodoxe, à la lumière des écrits d'al-Ghazali et des sciences sociales occidentales. Se distinguant parfois de leurs illustres prédécesseurs (ils se montraient volontiers critiques à l'égard de certains aspects de la pensée de Nurcholish Madjid), ces jeunes intellectuels établirent des liens fructueux entre post-traditionalisme et néo-modernisme selon le jargon consacré (chapitre 3). Leur engagement dans les débats autour du sécularisme et de la démocratie les plaça souvent en opposition ouverte face aux conservateurs de la Muhammadiyah (Din Syamsuddin) et du Nahdlatul Ulama (Ma'aruf Amin et Sahal Mahfudh) - organisations dont ils étaient eux-mêmes membres - qui avaient été les artisans des fatwas du MUI évoquées plus haut. Ce conflit qui entraîna l'exclusion de Dawam Rahardjo, l'un de leurs principaux porte-paroles, de la Muhammadiyah conduisit à la formation d'un front informel pour la défense du Pancasila (l'idéologie nationale garante du caractère pluri-confessionnel de la République d'Indonésie) face à l'islamisme militant (chapitre 4). L'un des enjeux essentiels des affrontements entre approches « formalistes » et « substantivistes » de l'islam tourna, sans surprise, autour de la question de la place de la loi islamique dans le droit positif indonésien. Rappelant la genèse de ces débats depuis l'indépendance, l'auteur en montre bien la polarisation relativement récente : jusqu'à la fin des années 1980, la référence à la charia fut moins un thème de postures identitaires qu'un réel lieu de réflexions souvent originales, à l'image de Mohammad Natsir défendant, dans les années 1950, une démocratie théiste comme alternative à un Etat islamique contrôlé par les savants religieux, ou encore de Hasbi ash Shiddieqy, ouléma acehais, enseignant à l'IAIN de Yogyakarta et promoteur d'un *fiqh* indonésien. Amorcée avec la loi sur les tribunaux religieux de 1989 puis poursuivie avec la « Compilation juridique » (*Kompilasi Hukum*) de 1991, la progression du droit islamique connut une accélération aussi brouillonne que spectaculaire avec la démocratisation. Les premiers gouvernements de la *Reformasi* accordèrent un statut dérogatoire à Aceh lui permettant de mettre en œuvre certains éléments de la charia dans l'espoir d'apaiser les velléités d'indépendance de cette province du nord de Sumatra. Profitant de la décentralisation, de nombreux dirigeants locaux s'engouffrèrent dans la brèche et promulguèrent des réglementations soit disant conformes à la loi islamique (les fameux *perda sharia*), illégaux au regard de la loi indonésienne et rarement appliqués (chapitre 5). La polarisation des opinions dont témoigna la fatwa du MUI de 2005 puis, en réponse, la création de l'Alliance pour la liberté de conscience et de religion (Aliansi Kebebasan Berkeyakinan dan Beragama, AKBB) masque cependant nombre de points de convergences entre les différents courants religieux qui contribuent dans ce domaine à l'originalité de l'Indonésie, l'un des rares pays du monde musulman dont aucun intellectuel progressiste n'a jamais dû s'expatrier. Comme le montre bien Carool Kersten, les lieux d'échange, éditoriaux et universitaires, ne manquent pas et chacun reconnaît aux autres le droit à des interprétations divergentes de la tradition islamique contribuant à dessiner, en terre d'islam, cet espace de « désaccord raisonnable » (selon la formule de John Rawls) qui devrait, selon Paul Ricœur, définir la laïcité française.

AUTEUR

RÉMY MADINIER

CNRS, Centre Asie du Sud-Est