

Département Société, Liberté, Paix

Séminaire 2014-2015

La transmission du religieux en

Méditerranée

Séance du 13 octobre 2015

Intervenants : Rachid Benzine;

Constance Arminjon, Omero Marongiu-

Perria

Conclusions : Jacques Huntzinger

Le renouveau de la théologie musulmane et la formation des clercs dans les pays musulmans

Mots clefs : formation religieuse – théologie – fondamentalisme – réforme théologique -

Valentine Zuber a introduit la séance en précisant que l'objectif est de s'interroger sur une science, la théologie, et sur la manière dont celle-ci peut être transmise et donc être accessible à d'autres cercles que ceux des spécialistes et des intellectuels. Cette thématique est un sujet qui revient périodiquement sur la scène médiatique et qui est réactivé chaque fois qu'il a un problème lié à l'islam politique et fondamentaliste. Le sujet doit être traité de façon la plus sereine possible. Une réforme ne se décrète pas d'un endroit particulier mais il est possible de faire un travail de réflexion afin de faire des propositions qui permette de sortir de l'islam essentialiste bloqué sur certaines interprétations. Islam et réforme fonctionnent depuis les débuts de l'islam. On dit aussi que ce binôme s'est asséché dans les années 1920-1930. Qu'en est-il au XXI^e siècle ?

La question posée est celle de savoir s'il faut initier une réforme, une refondation et à partir de quels piliers, les individus ou la religion elle-même ? Si l'on prône une réforme, il faut éviter deux écueils, le reniement théologique et la volonté de créer une nouvelle religion sans assise suffisamment solide ce qui pourrait empêcher toute transformation en profondeur. Il faut garder en mémoire les objectifs supérieurs de la religion, réformer plutôt les moyens théologiques que plaquer des idéaux para occidentaux sur une réalité islamique.

La question se pose aussi de savoir qui doit être à l'initiative de cette réforme : les cercles qualifiés ou bien des débats qui peuvent avoir lieu dans des sphères moins spécialisées, dans l'ensemble de la communauté musulmane ?

Rachid Benzine « Les évolutions récentes dans la théologie de l'islam sunnite ».

Pour comprendre le renouveau de la théologie, il faut comprendre qu'au départ il y a le texte du Coran et les six corpus de la tradition prophétique mis en place au IX^e siècle et acceptés au X^e siècle, c'est-à-dire au moment de la naissance conjointe du sunnisme et du chiisme. La question qui doit être posée est celle de la représentation, de la sédimentation des représentations à travers l'histoire de l'islam. Il faut aussi comprendre comment la théologie s'articule dans l'histoire.

Il y a toujours eu l'idée d'une articulation entre une décision théologique et une décision politique, mais nous assistons dans les différentes prises de position, à une subordination du religieux au politique et dès lors à une absence de liberté de la recherche théologique puisqu'elle doit nécessairement rendre compte à l'Etat.

Cette étatisation du Coran « crée et incréé » qui apparaît au IX^e siècle est une question importante car cela signifie que l'islam n'est pas essentiellement universel, mais qu'il a subi un processus historique d'universalisation. La perspective de l'époque n'est plus nécessairement celle d'aujourd'hui. Dans la tradition sunnite le Coran et la tradition doivent être mis en place ensemble alors que pour d'autres traditions, le hadith est plus important que le Coran. L'islam en tant que tel n'existe donc pas, il faut toujours remettre ses différentes traditions dans une perspective historique. Le Coran doit être ainsi mis en relation avec la tradition politique. Il y a toujours besoin d'articuler l'islam avec le temps dans lequel il s'exprime et il est nécessaire de bien distinguer les différentes temporalités.

Le grand problème quand on veut faire de la théologie, c'est qu'il faut articuler des corpus qui ne dépendent pas des mêmes sociétés, et qui présentent des solutions qui ne répondent pas aux besoins actuels. On pose le postulat qu'il y a une continuité historique alors qu'il y a une nécessité de distinguer les différents corpus. Actuellement, il y a une guerre entre les différents courants qui prétendent dire ce qu'est le véritable islam. Il y a un islam traditionaliste en voie de disparition, un islam wahhabite salafite et un islam des Frères musulmans qui sature l'espace de sens et articule la théologie dans l'espace sunnite. Toutes ces catégories de pensée reposent sur la théologie de l'Empire, qui n'existe plus... Il faut donc repenser les catégories.

La grande question qui se pose aujourd'hui est celle de l'instance de l'autorité qui peut parler au nom de l'islam.

Actuellement, une ouverture est cependant possible à travers la jurisprudence. Mais c'est la « guerre » car les instances de l'autorité sont déstructurées. Les gens font du bricolage et la question se pose alors de savoir quelle est l'instance d'autorité pour parler au nom de l'islam.

Aujourd'hui, Internet donne une visibilité et on assiste à un renouvellement de la guerre des interprétations car les gens peuvent découvrir les textes, apprendre à les connaître et se positionner. Des débats ont également lieu chez les intellectuels.

Le monde musulman est aujourd'hui en réaction et les conditions sont donc propices à des propositions d'action. Il y aura certainement des révolutions théologiques, mais elles n'emprunteront pas le parcours historiciste du monde chrétien européen.

Il faut partir du principe que l'analogie doit être faite entre le Coran et la nature du Christ et non pas avec les évangiles. On pourrait plutôt entrer par la société de Mahomet, par la voie de l'anthropologie historique qui permettrait de restituer la terminologie de l'époque et de ne pas surislamiser les concepts avant l'heure. Il y a un processus de désislamisation à faire pour voir en quoi le Coran représente un état d'une société à une époque donnée.

Dans le monde musulman sunnite, on use peu de l'outil théologique, on est plutôt dans les versets contre les versets avec une intertextualité forte. Dès lors, il n'y a plus de contexte. C'est celui qui est en train de parler qui compte. Le pragmatisme devient donc un élément déterminant pour se positionner aujourd'hui.

Il faut aussi être attentif à la pratique des gens. Il y a une théologie pratique des gens qui est en avance par rapport aux théologiens et aux juristes. Tout ne se trouve plus dans les textes, sinon le religieux prendrait tous les éléments de la société pour avoir une réponse religieuse.

Concernant le Maroc, deux éléments peuvent être relevés.

S'appuyer sur l'avènement des mouchardâtes qui enseigneraient le véritable islam, l'islam du juste milieu, est un concept qui n'est pas très opérant. Ce sont des femmes que l'on met en valeur en lien avec le mouvement féministe sans que ne soit fait un véritable travail historique. Il faut sortir de cette idée de la véritable signification. Il y a des significations en fonction de la temporalité de l'histoire.

Le mouvement qui se tourne vers l'Afrique et l'Europe notamment avec la France et qui propose la mise en place d'institutions pour la formation des imams ne répond pas aux enjeux qui nous attendent car pour y répondre cela suppose de faire de l'histoire comparée des religions. Il faut des groupes de lecture qui fassent des propositions en sortant de l'idée que l'on trouvera ainsi à coup sûr, la bonne interprétation.

Enfin, il ne peut y avoir de renouveau théologique sans renouveau politique démocratique.

Débats

Valentine Zuber a souligné quelques idées émises lors de cette intervention :

- la nécessité d'une impulsion politique pour que la théologie évolue, ce qui ne doit pas être confondu avec des diktats politiques, en posant de nouvelles questions sur le rapport entre politique et société dans le renouveau théologique ;

- la différence entre le texte coranique et la religion apparue deux siècles plus tard, qui un élément commun avec les autres religions ;

Elle a également relevé que le terme « alliance » est employé dans la Bible et les Evangiles.

Dominique de Courcelles. La volonté politique dont vous parlez sur quoi doit-elle s'appliquer ? Est-ce sur l'enseignement et sur quel enseignement ? L'enseignement de l'histoire ne doit-il pas être revu dans notre pays et être délivré plus tôt ?

Rachid Benzine a indiqué qu'aujourd'hui ce qui est enseigné c'est l'histoire sainte, celle du sacré, du salut, pas une histoire au sens historique du terme. L'imaginaire islamique est donc assez fort. Le problème vient de ce que lorsqu'on parle du prophète de l'islam on part du principe que la figure est déjà construite alors qu'on a besoin de construire la figure de Mahomet à l'aide des figures bibliques. Un leurre est entretenu : on pourrait se passer de l'islam des origines alors même qu'il ne peut y avoir de processus ex-nihilo.

Des outils doivent être créés mais ils ne sont pas accessibles car on est dans des catégories théologiques, dans ce qui relève du catéchisme. La question qui se pose est celle de savoir si on en a encore le temps. On a laissé en déshérence les études et on est en manque de documents pédagogiques. Ce travail doit être fait, mais il est difficile notamment dans certains pays comme la France, pays dans lequel il y a une impression que l'islam est attaqué et où les musulmans sont très conservateurs.

Mgr Rubén Dario Ruiz Mainardi se demande pourquoi le gouvernement français a choisi les imams du Maroc pour former les imams français ? Et pourquoi ce gouvernement se préoccupe des imams et non des ulémas ?

Richard Benzine répond que le Maroc présente une permanence historique.

Concernant la formation des imams, l'Etat français se préoccupe davantage de ce qui relève de la connaissance et de l'appropriation du principe de laïcité que de la formation théologique des imams. Les imams qui enseignent sont des personnes qui sont dans le très religieux. On est dans l'histoire du point de vue positif du terme. Les ulémas sont poussés par les pouvoirs politiques à prendre position. Ce qui est nouveau, c'est qu'on constate de plus en plus une déconstruction du processus de hadits. Il faut aussi prendre en compte le fait que d'anciens musulmans convertis au christianisme sont dans des postures de dénigrement et non pas de dialogue. Il y a une tension, mais l'aspect positif sur le long terme c'est que cela oblige les gens à se positionner sur les textes.

Yves Teyssier d'Orfeuil a précisé que la récente convention conclue entre la France et le Maroc est une simple déclaration conjointe et n'a pas pour objet de choisir le Maroc comme pays de formation des imams. Elle part du simple constat que la formation des imams est peu développée en France et qu'il faut travailler avec les pays d'origine des imams tels que le Maroc, l'Algérie ou la Turquie. Cette déclaration prend acte qu'un institut de formation des imams vient de se créer au Maroc. Un des enjeux est de faire en sorte que le Maroc reconnaisse que la France cherche à développer la formation des imams et que la formation donnée au Maroc explique que l'Etat français ne peut s'engager à délivrer une formation religieuse et permette de faire comprendre la société française. Il n'y a pas eu de choix spécifique du Maroc. La France encourage aussi les Turcs à aller dans la même voie.

Il s'est interrogé sur le rôle des mouchardâtes au Maroc et plus précisément sur leur mission d'enseignement dans la sphère religieuse et leur place dans d'autres pays ?

Richard Benzine a précisé, concernant les mouchardâtes, que des projets sont en cours de mise en œuvre en Algérie. Il y a une volonté de féminisation de l'islam. Ces femmes sont formées pour aller rencontrer d'autres femmes chez elles et dans l'espace public pour leur parler de religion, mais elles ne conduisent pas encore les prières. Par ailleurs, le Maroc essaie de se tourner vers l'Afrique pour comprendre ce qui y est enseigné et conclure des conventions similaires à celle conclue avec la France.

Abderrazak Sayadi se demande si peut-on parler de théologie musulmane ? Et aussi quelle est la place de l'histoire dans la théologie ?

Richard Benzine a précisé que la science de la parole existe dans l'islam et que la réflexion a été conduite à partir de concepts et de catégories proches de ceux de la Grèce antique. Par ailleurs, à partir du moment où la dogmatique suppose de mettre en place la Sunna et le Coran, ce qui manque c'est une histoire sur le premier islam, ce qui n'est pas suffisamment pris en compte aujourd'hui. La connaissance de l'histoire est faible chez beaucoup de gens et dès lors on continue à penser à travers les catégories théologiques. Il y a un imaginaire islamique qui se substitue à un imaginaire coranique.

Constance Arminjon - Les rapports entre théologie et jurisprudence. Mojtahed Shabestarî, figure de proue de la « nouvelle théologie » dans le chiisme contemporain.

À rebours du courant visant à transformer l'islam en idéologie, un courant se présentant comme celui de la « nouvelle théologie » s'est formé dans le chiisme il y a une vingtaine d'années. Parmi ses figures de proue, le théologien iranien Mojtahed Shabestarî appelle à refonder la théologie musulmane en pratiquant l'herméneutique des textes sacrés et la critique de la pensée religieuse.

L'élucidation de l'historicité des concepts religieux et des interprétations de la religion a une place centrale dans l'herméneutique de Mojtahed Shabestarî. Le clerc iranien affirme la nécessité de prendre en considération le phénomène de la transformation des croyances dans le temps. Selon lui, il importe de distinguer les concepts et interprétations religieux, sans cesse transformés, et la vérité révélée, qui est à la fois en-deçà et au-delà du changement. Bien qu'il accorde une place cruciale à l'historicité des doctrines, Mojtahed Shabestarî ne se résigne pas pour autant à un strict historicisme : pour pouvoir comprendre véritablement les textes passés, il faut prendre conscience que les hommes partagent une humanité commune.

Conjointement à l'herméneutique, le théologien préconise de renouveler la pensée religieuse par l'étude des autres traditions et par la critique interne de sa propre tradition.

Débats

Valentine Zuber a remercié l'intervenante d'avoir présenté des exemples précis d'une pensée et montré en quoi elle répond à un défi politique et culturel. Elle a été sensible à l'appel formulé à l'usage de la méthode historico-critique qui a été mise en place à la fin du XIX^e siècle, mais qui fait aujourd'hui l'objet de critiques dans le contexte occidental car elle passe à côté de la connaissance de la foi.

Constance Arminjon a précisé que Mohammad Mojtahed Shabestarî en appelle à une reconstruction dans tous les champs. Après avoir enseigné pendant 25 ans, il a été mis à la retraite en 2005-2006 mais il a eu beaucoup d'étudiants, beaucoup d'échos en Iran et certaines revues irakiennes diffusent ses idées notamment au Maroc. Par ailleurs, la méthode historico-critique permettrait un travail historique sur l'élaboration du texte mais Mojtahed Shabestarî appelle aussi à redéfinir la foi en étant conscient des substrats intellectuels dans les époques.

Antoine Arjakovsky a relevé que Mohammad Mojtahed Shabestarî a une vision herméneutique mais cela signifie-t-il qu'il faut quand on présente ses thèses faire sa propre critique. Les a priori religieux permettent-ils d'avancer dans l'enseignement de la religion ?

Constance Arminjon a considéré que l'approche historico critique est différente chez Mohammad Mojtahed Shabestarî et chez nous.

Rachid Benzine a relevé qu'aujourd'hui, une approche historico-critique fait défaut chez les croyants qui vivent la foi de manière directe sans la médiation de cette approche. Par ailleurs, le contexte du travail de Mohammad Mojtahed Shabestarî est arabe, celui de la tradition musulmane, et par conséquent très différent du nôtre.

La question a été posée de savoir si des disciples peuvent être identifiés et relevé que l'école théologique d'Ankara a utilisé la méthode historico-critique.

Constance Arminjon a considéré qu'il était aujourd'hui trop tôt pour que ce penseur ait des disciples puisque son œuvre la plus ancienne remonte à 19 ans et la plus récente à 10 ans. De nombreuses études sur ses travaux ont été faites mais aujourd'hui il n'y a pas d'étude achevée.

Par ailleurs, elle a indiqué que les sources sont très diverses. Il y a des sources internes qui sont les mystiques persans, les théologiens musulmans et notamment la figure de Mohamed Balh. Les sources externes sont Kant, Paul Tillich, Karl Barth.

Valentine Zuber a dit combien elle était sensible à la critique faite des orientalistes et à l'appel à apprendre la culture de l'autre.

Constance Arminjon a indiqué que la place de la médiation humaine est importante, ce qui est le cas dans l'histoire chiite à la différence de l'histoire sunnite. La place de l'esprit humain dans l'élucidation de la période divine est différente. Le coté ternaire est important. L'islam est l'herméneute du coran.

En réponse au constat fait concernant la construction de l'islam que le monde sunnite est bloqué car il ne veut pas voir la construction historique, elle a considéré que le problème se situe en aval. La tradition islamique a une telle prise sur l'imaginaire islamique qu'elle se superpose au texte. La question la plus difficile est celle de savoir comment décontextualiser tradition et Coran. Il y a des enjeux de pouvoir, d'interprétation, de société. Elle a également précisé que dans certains de ses ouvrages Mohammad Mojtahed Shabestarî cite le Coran et d'autres auteurs font une exégèse au cas par cas. Le processus d'exégèse est perpétuel.

Omero Marongiu-Perria - Le problème de la formation des clercs et de la réforme théologique à notre époque

La problématique de la « réforme théologique » de l'islam procède à la fois de la simplicité et de la complexité. Elle est simple dans la mesure où les intellectuels contemporains situés dans le champ de la réforme (cf Rachid Benzine, *Les nouveaux penseurs de l'islam*, Albin Michel, 2004) ont balisé les contours d'une critique de la production du sens (histoire) et de la norme (droit) pour tenter de fonder un nouveau système de représentation pour une religion « ancrée dans la contemporanéité », sans pour autant s'enfermer dans le prisme d'une « modernité » qui ne souffrirait d'aucune critique. Elle est cependant complexe du fait des multiples lignes de fracture que vit le monde musulman contemporain, lesquelles accentuent le sentiment d'une « dénaturation » même de l'islam sous couvert de réforme. Gilles Képel et Yann Richard (*Intellectuels et militants de l'islam contemporain*, Seuil, 1990) ont analysé une ligne de fracture majeure entre les clercs formés dans le cursus d'apprentissage traditionnels et les nouveaux leaders religieux, le plus souvent situés dans la sphère de prédication islamiste, issus pour la plupart d'un cursus en sciences dures au sein des facultés modernes. Une autre ligne de fracture réside dans l'instrumentalisation des Etats de la question religieuse pour canaliser les différentes formes de contestation politique au sein des populations. Ces choix stratégiques auront des conséquences aussi bien au plan identitaire, dans la façon de penser son islamité en lien ou en confrontation avec les valeurs de l'Occident, qu'au plan de l'orthopraxie, avec la résurgence d'une islamité visible dominée par la surenchère normative, largement accentuée par le développement de la doctrine wahhabite à l'échelle planétaire. Toutes ces lignes de fracture se retrouvent aujourd'hui en France et chez l'ensemble des musulmans d'Occident, sur fond de sécularisation avancée des comportements religieux, musulmans compris (Leïla Babès, *Les nouvelles manières de croire*, Editions de l'Atelier, 1997). L'adhésion à l'islam se situe désormais aux confins de la recherche de sens et de l'« identité par distinction » (Carmel Camilleri, *Stratégies identitaires*, PUF, 1990) avec une forte concurrence sur le marché des « biens de salut » - au sens wébérien du terme - qui correspond à une évolution très forte de la « demande d'islam » (Gilles Képel, *Les banlieues de l'islam*, Seuil, 1987) avec, entre autre, une caractéristique très intéressante pour le chercheur, à savoir le fait que les différentes offres en concurrence se réclament toutes de la *wasat'iyyah*, c'est-à-dire de l'islam du « juste milieu ». Les autorités françaises, pour leur part, ont largement entretenu un rapport d'assujettissement à l'islam hexagonal, en le confinant à la fois dans le champ de l'extranéité tout en le maintenant sous tutelle étrangère (Franck Frégosi, *penser l'islam dans la laïcité*, Fayard, 2008).

Nonobstant cet état de fait, on constate ces dernières années l'émergence de nouvelles figures prônant une refonte dans la façon d'accéder et d'interpréter les sources scripturaires de l'islam ; elles ont pour caractéristique d'avoir accédé à un double cursus en sciences humaines – et/ou en sciences dures – et en sciences religieuses et d'avoir, à la différence de nombreux penseurs de la génération précédente, un réel ancrage au sein des populations musulmanes, plus particulièrement dans la sphère culturelle. L'une des figures de proue, chez les musulmans de langue arabe, est Adnan Ibrahim, médecin islamologue et théologien, imam à Vienne, dont l'audience s'étend auprès du public musulman francophone et anglophone.

Dans le champ français, on peut citer pas moins d'une dizaine d'intellectuels musulmans ayant un ancrage communautaire réel, engagés dans une approche critique de l'héritage islamique (Cf entre autres Ghaleb Bencheikh, Tareq Oubrou, Rachid Benzine, Hanane Karimi, Omero Marongiu-Perria). Partant de ces constats, il est judicieux d'esquisser les types-idéaux (Weber) relevant du champ de la « réforme », et de déterminer quels sont les leviers concrets des transformations en cours, plus particulièrement à travers la notion de « changement de paradigme » (Cf Edgar Morin, Thomas Kuhn pour le paradigme). Nous formulons en conclusion une double hypothèse : la première pose que l'un des axes majeurs de la réforme passera, peut-être paradoxalement, par la formation laïque des clercs pour les conduire d'une « théologie de l'adaptation » vers une refonte des outils et des modalités aux sources scripturaires et à leur interprétation. La seconde hypothèse pose que le développement des instances théologiques mixtes, dans lesquelles on trouve à la fois des théologiens et des intellectuels musulmans – à l'instar des conseils théologiques qui se mettent progressivement en place – réoriente les « manières de penser, de sentir et d'agir » sur l'islam dans une perspective de rupture partielle avec l'héritage théologico-juridique musulman. Dans les deux cas, le rôle des intellectuels musulmans est en train de passer progressivement de la périphérie de la sphère culturelle vers son centre, bousculant la légitimité et la fonction du « théologien » issu des cursus traditionnels.

Débats

Valentine Zuber s'est interrogée sur les causes de l'absence d'un cadre serein.

Omero Marongiu-Perria a mentionné le livre de Gilles Kepel, *Intellectuels et militants de l'islam contemporain* qui met en valeur les grandes lignes de fracture entre les clercs et les prédicateurs qui sont devenus des clercs mais sans avoir reçu de formation. Il faut poursuivre son travail et réécrire l'histoire récente de l'islam endogène à la France. Franck Fregosi a mis en évidence l'approche très dirigiste et très inter-étatique de la gestion des imams par les pouvoirs publics français. C'est peut-être en faisant moins de religion dans la formation que l'issue peut être trouvée.

Antoine Arjakovsky a posé la question du paysage des médias musulmans.

Omero Marongiu-Perria a estimé qu'il est nécessaire de s'appuyer sur les médias parce qu'ils ont fait un travail très intéressant et ont compris certains enjeux pour interagir avec la société. Cela ne suffira pas car il y a une frange minoritaire, mais très présente sur les réseaux sociaux, qui se réclame d'un islam « authentique ». Il faut amener les personnes à assumer leurs responsabilités sur la place publique.

Abderrazak Sayadi a dit qu'il fallait trouver un interlocuteur modéré et que le problème c'est qu'il faut regarder les choses en face. Dans les textes coraniques, il y a de la violence. Il faut répondre aux besoins, parler du statut du Coran. Il faut d'abord parler du statut du Coran et le seul penseur qui l'ait vraiment fait jusqu'à présent est le Soudanais Mohammed Taha.

Richard Benzine a proposé de faire de l'histoire pour humaniser les croyants.

Omero Marongiu-Perria a rappelé que les exégètes traditionnels affirment que la liberté de conscience n'est pas absolue dans l'islam. Dès lors, il faut être en capacité de poser les questions.

Valentine Zuber a mis en valeur deux idées : l'orthopraxie étouffe la théologie et la grande pauvreté de la connaissance. Il est donc extrêmement difficile d'entrer dans les textes.

Omero Marongiu-Perria a fait remarquer qu'il y a des gens qui ont un fort bagage intellectuel, mais qui sont situés dans un paradigme qui n'est plus de notre temps et qui est celui de la domination.

Valentine Zuber s'est posé la question d'une éventuelle faille dans la formation.

Omero Marongiu-Perria a estimé que le pouvoir politique doit prendre des décisions en cessant d'instrumentaliser le religieux car qui dit réforme dit aussi démocratie. La question qui se pose est celle de savoir si les pouvoirs politiques sont prêts à agir de la sorte.

Jacques Huntzinger, Quelques réflexions en conclusion.

Il apparaît très difficile de concevoir et de mener un renouveau théologique dans l'islam sunnite au moins, et ce, pour plusieurs raisons.

Tout d'abord, il est très compliqué d'opérer un renouveau théologique à partir de la Sunna, la « tradition du prophète », qui est devenue, tout autant voire plus que le Coran, le corpus de référence de l'islam sunnite.

La Sunna est considérée par les musulmans sunnites comme un texte sacré ; alors qu'en fait, elle a été fabriquée au moment des dynasties omeyyade et abbasside pour renforcer la légitimité de ces dynasties, par la sacralisation du prophète et par voie de conséquence ses successeurs, face aux assauts des minorités contestataires –chiite, kharadjite, ismaélite et autres- contre les califes en place. Comme l'a dit Yadh ben Achour, « sans la Sunna, ce ne serait pas le même islam ». Mais on peut très difficilement remettre en cause la Sunna alors qu'il faudrait pouvoir « passer par-dessus » la Sunna et pratiquer une interprétation herméneutique du Coran.

Le renouveau théologique est également difficile en raison du blocage de la théologie dans l'islam sunnite depuis des siècles, depuis la clôture de l'itihad après le X^e siècle et l'absence de poursuites du kalam élaboré dans les premiers siècles, notamment par les mutazilites. La science juridico-religieuse a remplacé la réflexion théologique, la science du hadith, l'ossature de la Sunna, et du fiqh, la jurisprudence religieuse issue de la charia, s'est substituée chez les clercs, les ulémas, à la réflexion théologique et philosophique.

Il est également difficile d'opérer un renouveau théologique en l'absence d'une instance d'autorité religieuse. A la différence du chiisme où les imams constituent une structure ecclésiale, le sunnisme pratique une « démocratie intégrale » en matière de fonctionnement du religieux. L'absence d'une véritable institution religieuse organisée et indépendante, ce que ne sont pas les ulémas et les imams, a conduit à ce que le religieux soit géré, soit par les princes-califes, sultans, Etats, soit par des tout individu s'estimant porteur de la vérité. Dans les deux cas, il est difficile d'élaborer une véritable théologie construite et évolutive, et ce d'autant plus que les institutions comme Al Azhar et la Zitouna sont en pleine crise.

Aujourd'hui, l'une des difficultés d'un renouveau théologique est précisément l'étatisation du religieux dans tous les pays de l'islam sunnite. Depuis les origines, le religieux a été contrôlé par les autorités politiques qui avaient succédé au prophète. Aujourd'hui, de l'Arabie saoudite au Maroc, toutes les monarchies régnautes tiennent à contrôler l'islam de leur pays, d'une façon ou d'une autre... C'est également le cas dans la Turquie laïque où le Dyanet, le ministère des affaires religieuses, contrôle et gère les mosquées et les imams. L'étatisation du religieux peut permettre d'éviter les dérives sectaires ou violentes au sein des islams nationaux, mais ne favorise certainement pas la libre pensée théologique. C'est paradoxalement dans l'Iran de la République islamique que le religieux est le plus « libre » du fait de la structure même du chiisme, et fort logiquement, où la réflexion théologique est la plus abondante et novatrice.

Enfin, la dernière difficulté qui freine un renouveau théologique dans le sunnisme est le fait que les grands courants de l'islam sunnite n'y sont pas favorables. Ni le courant majoritaire issu de l'acharisme, même s'il existe des ulémas et des imams réformistes, en Egypte ou au Maghreb notamment. Ni bien sûr, le courant wahhabite devenu très présent dans tout le monde islamique, bien au-delà de l'Arabie saoudite, ni évidemment les courants littéralistes, dont les divers courants salafistes, foncièrement hostiles à tout renouveau théologique qui s'appliquerait aux textes sacrés et qui mènerait une réflexion sur les fondements de l'islam. Le seul courant engagé dans un renouveau théologique, le courant de « l'islam éclairé », même si les printemps arabes peuvent ouvrir la voie à son développement par l'avancée des libertés fondamentales.

En fait, plutôt qu'attendre une réforme théologique en terre d'islam sunnite, un Vatican II ou un Luther musulman, c'est la sécularisation graduelle, progressive, implicite mais réelle, des sociétés musulmanes, sécularisation accélérée par les réformes politiques issues des différents printemps, qui conduira à une évolution du religieux dans ses différentes dimensions.