

Le croyant, le combattant, le savant : Réévaluer la place des religions dans les relations internationales

Frédéric Ramel, Philippe Portier

► To cite this version:

Frédéric Ramel, Philippe Portier. Le croyant, le combattant, le savant : Réévaluer la place des religions dans les relations internationales. Les Champs de Mars: revue d'études sur la guerre et la paix, Institut de recherche stratégique de l'Ecole militaire (IRSEM) ; Presses de Sciences Po, 2015, pp.10 - 19. hal-01178102

HAL Id: hal-01178102

<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-01178102>

Submitted on 17 Jul 2015

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

INTRODUCTION - LE CROYANT, LE COMBATTANT, LE SAVANT : REEVALUER LA PLACE DES RELIGIONS DANS LES RELATIONS INTERNATIONALES

Philippe PORTIER & Frédéric RAMEL

La théorie des relations internationales a longtemps ignoré le religieux. La bibliométrie donne, de ce point de vue, des indications parfaitement explicites : de 1980 à 1999, les trois revues américaines les plus reconnues de relations internationales ont publié 1600 articles ; six d'entre eux seulement ont été consacrés au phénomène religieux. L'auteur de l'étude, Daniel Philpott, ajoute du reste que le silence était plus pesant encore dans la période antérieure¹.

La lecture des grands textes confirme l'analyse quantitative. Aux Etats-Unis, ni Hans Morgenthau (pour la théorie réaliste), ni même, plus récemment, Alexander Wendt (pour la pensée constructiviste²) ou encore Michaël Doyle (pour l'école libérale) n'ont accordé la moindre place au religieux dans leurs travaux les plus centraux. La production académique française ne révèle pas un profil différent. Dans leur histoire des relations internationales, Pierre Renouvin et Jean-Baptiste Duroselle n'évoquent l'influence du facteur religieux que de manière subreptice, en étudiant, dans le cadre de l'examen des « forces immatérielles » qui peuvent peser sur le système interétatique, le sentiment pacifiste. Raymond Aron, dans *Paix et guerre entre les nations*, ne prend en compte que les stratégies des Etats, en les attachant à leurs seuls intérêts, sans faire droit donc aux valeurs (religieuses ou convictionnelles) qui pourraient les déterminer. On ne voit guère, dans les années 1960-1970, que Marcel Merle, dont on sait la proximité avec l'institution catholique, pour estimer que « du point de vue des relations internationales, il importe d'apprécier l'extension et la diversité du phénomène religieux et de rechercher son influence sur le déroulement de la vie internationale »³. Deux raisons peuvent expliquer cette mise à l'écart.

La première est d'ordre historique. Elle est le fruit de l'installation du système international, au moment de l'entrée dans la modernité, dans un « cadre immanent »⁴ de référence. Avec le traité de Westphalie (1648), dont la philosophie est annoncée déjà depuis le XVI^e siècle, l'ordre international commence à se construire autour du primat du politique, même si se maintiennent encore des traits d'appartenance au monde sacré. Le processus trouvera son point d'aboutissement au moment de la Révolution française.

D'une part, l'Etat se présente comme pôle exclusif de souveraineté : rien ne reste alors de la *Respublica Christiana* qui inscrivait les pouvoirs dans le cadre d'un universel chrétien, lui-même fondé sur la supériorité de la norme religieuse sur la loi positive. D'autre part, l'Eglise se constitue comme force auxiliaire de légitimation : si elle ne disparaît pas de la structure étatique, elle n'en détermine plus la législation. Sa fonction historique est désormais de renforcer, par ses liturgies et ses doctrines, les assises du pouvoir gouvernemental. En France, le modèle concordataire, tel qu'il est mis en place par Napoléon Bonaparte, répond à cette conception. Or, jusqu'à ces dernières décennies, ce schéma général n'a nullement été remis en cause. Il s'est même accentué : la scène universelle, un peu partout au cours des deux derniers siècles, a été marquée par l'expansion du « nationalisme séculier », avec une tendance sans cesse croissante, de surcroît, à la privatisation du religieux.

¹Philpott, Daniel, "The challenge of September 11 to secularism in international relations", *World Politics*, 55, 1, octobre 2002, p. 66 sq.

² Le constructivisme semble le plus ouvert à l'étude du religieux mais celui-ci est d'abord et avant tout inséré dans un ensemble de facteurs culturels et idéels sans être abordé dans sa spécificité.

³ Merle Marcel, *La vie internationale*, Paris, Armand Colin, 1963.

⁴ Taylor Charles, *L'âge séculier*, Paris, Seuil, 2007.

La seconde est d'ordre théorique. Ce mouvement historique a été accompagné d'une réflexion scientifique, qui a considéré le reflux de la dimension englobante, ou « publique », du religieux comme le devenir nécessaire de l'histoire des sociétés. Tout commence, de ce point de vue, au tournant des XIX^e et XX^e siècles, avec l'apport de Durkheim et Weber : ils analysent la modernisation à partir d'un « jeu à somme nulle » selon lequel l'avancée de la rationalité a pour corrélat le recul de la religion. Ce paradigme de la sécularisation n'a pas disparu avec eux : jusqu'aux années 1970, la sociologie du religieux ne cesse, avec des auteurs comme Peter Berger, Bryan Wilson ou Karel Dobbelaere, de constater la privatisation des croyances, et même leur reflux, sur fond de différenciation accentuée des secteurs de l'activité sociale. La sociologie du politique lui fait écho : en fondant son analyse de l'histoire des sociétés sur l'idée d'un passage nécessaire de la « culture paroissiale » à la « culture civique », la théorie développementaliste, dominante dans la science politique des années 1950-1960, affirme de même que le devenir des sociétés politiques ne peut se construire autrement que dans l'abstraction des récits croyants.

Or, les choses ont évolué au cours de ces dernières années. La théorie des relations internationales s'est ré-emparée du religieux. Le livre de Samuel Huntington sur le « choc des civilisations »⁵ marque sans doute une borne importante dans cette redécouverte. Mais d'autres ouvrages ont été publiés aussi depuis lors, appuyés sur des paradigmes plus nuancés, comme ceux de Jeffrey Haynes, Jack Snyder, ou Scot Thomas, pour noter que « les croyances et les institutions religieuses [étant] devenues de plus en plus importantes sur la scène internationale », il convenait de leur faire toute leur place dans l'analyse. Jack Snyder a d'ailleurs défendu l'idée que la doctrine réaliste elle-même, en principe la plus rétive à cette ouverture, pouvait accorder une place centrale au religieux en le considérant comme ressource légitimatrice de la puissance étatique⁶. Cette réorientation des théories est le fruit d'une recomposition des pratiques. Il semble bien que depuis les années 1960, la proportion des conflits à base religieuse soit passée de 25% à 60%.

Cette introduction offre une analyse de cette recomposition, non sans s'appuyer sur un double avertissement conceptuel. Le premier concerne le religieux. Le religieux est saisi ici sous une définition wébérienne : on l'appréhende comme un système sémantique fondé sur la croyance dans des entités méta-empiriques et appelé à « ordonnancer la vie » (*Lebensordnungen*). Le second regarde le politique : il ne s'agit pas ici de considérer que le religieux est aujourd'hui en train de se substituer au politique, comme pourraient le vouloir certains courants de l'école « transnationaliste ». On présuppose que l'ordre international demeure encore structuré, malgré les contestations dont il fait l'objet, par la capacité organisatrice et normative des Etats.

L'EFFRITEMENT DU NATIONALISME SECULIER

Au XIX^e siècle, le Saint-Siège, en particulier, persiste certes à vouloir intervenir sur la scène internationale, en appui, il est vrai, sur l'Empire d'Autriche, et, même comme dans les années 1850, sur le gouvernement de Louis-Napoléon. Des mouvements d'inspiration religieuse, constitués à partir de la société civile, vont dans le même sens, la Ligue de la Paix par exemple à la fin des années 1860, constituée de manière œcuménique, autour d'un discours pacifiste appelé à transformer le comportement des puissances européennes. Cette immixtion du religieux dans le jeu international n'avait alors cependant que des effets limités : on était dans le « temps de la nation », rivé à la puissance de l'Etat, et non plus dans le « temps de l'Eglise »⁷.

⁵ Huntington Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

⁶ Snyder Jack, *Religion and International Relations Theory*, New York, Columbia University Press, 2011; Haynes, Jeffrey, *An Introduction to international relations and religion*, Harlow, Pearson education, 2007; Thomas, Scot, *The Global Transformation of Religion and The Transformation of International Relations. The struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, New York, Palgrave Macmillan, 2005.

⁷ Manent Pierre, *Les métamorphoses de la cité*, Paris, Flammarion, 2010.

Comment ce « nationalisme séculier » s'est-il imposé ? Il est issu d'un double processus de sécularisation. Un processus de sécularisation « idéologique », d'une part. A partir de l'entrée dans la modernité, on entre dans un univers marqué par la possibilité du pluralisme. Jusqu'alors, les sociétés ne disposaient pas de l'outillage mental susceptible de penser l'incroyance. Avec les Lumières, l'incroyance devient, selon la formule de Charles Taylor, l'« option par défaut ». C'est autour d'elle désormais, autour de l'idée qu'il n'est pas de vérité divine s'imposant au pouvoir, que se construit l'ordre politique. Cette immanentsiation a touché certes les pays occidentaux. Elle n'a pas laissé à l'écart les autres continents, sous l'effet sans doute de la colonisation politique, mais aussi du mimétisme culturel. En Chine, les élites, chrétiennes certes mais aussi bouddhiques, ont repris les thèses occidentales de la sécularisation sous la Première République au début du XX^e siècle. Il en va de même en Inde, où le Parti du Congrès, créé en 1885, développe un véritable sécularisme. Les pays musulmans se sont installés aussi, en partie, dans cet univers de la modernité, en Turquie avec Atatürk, en Egypte avec Nasser, en Tunisie avec Bourguiba. Des réinterprétations de la religion islamique apparaissent d'ailleurs dans cette perspective. On peut songer, parmi d'autres, à l'ouvrage d'Ali Abderraziq sur le pouvoir en islam⁸ publié en 1925 : l'auteur y prône une séparation radicale du spirituel et du temporel, en montrant que les préceptes du prophète n'impliquent en rien la construction d'un "État islamique" qui n'a d'ailleurs jamais existé, ajoute-t-il, pas même aux premiers temps de l'Umma. Il importe de préciser cependant que cette sécularisation n'a pas été, dans ces derniers pays, une inclination entièrement partagée : elle n'a touché que des segments limités, urbains et élitaires, de la société.

A la sécularisation idéologique s'est ajoutée une sécularisation « institutionnelle ». Le mouvement de détachement vis-à-vis du religieux s'est prolongé dans une reconfiguration du schéma juridico-politique des pays considérés, selon d'ailleurs différentes formules. On a pu repérer dans les pays occidentaux deux grandes traductions de l'imaginaire immanentiste. La France, après avoir expérimenté la voie concordataire, s'est rangée du côté du modèle laïque, qui se passe de toute référence explicite à la religion. Les Etats-Unis, ou la Grande-Bretagne, ou l'Allemagne, ont développé une voie « judéo-chrétienne », qui inscrit la sécularité dans le prolongement du christianisme⁹. Dans les deux modèles, selon des modalités pratiques différentes, la liberté de religion et de conviction se trouve préservée. Les pays du sud ont validé d'autres modèles : une politique de contrôle autoritaire souvent dans les pays musulmans, une politique d'irréligion militante, pouvant parfois aller jusqu'à l'éradication, dans les pays marxistes. Bien sûr, le religieux ne disparaît pas totalement de l'organisation du politique. Simplement, il n'a plus la puissance de configuration normative que les périodes antérieures lui reconnaissaient : lorsqu'il est sollicité, c'est au titre de soutien du pouvoir ; on lui demande simplement de se placer au service de l'Etat. Ce qu'il fait volontiers d'ailleurs : dans les déchaînements nationalistes du XIX^e et du XX^e siècle, les clergés n'hésitent pas à mêler le sacrifice religieux et le sacrifice patriotique¹⁰.

Or, ce sécularisme national, à partir duquel s'est construite depuis le XVII^e siècle mais plus encore depuis la Révolution française, la pratique des relations internationales, s'est trouvé sévèrement contesté au cours de ces dernières décennies. Deux phénomènes se sont entrecroisés. On a assisté, d'une part, à une fragilisation du politique. Au plan institutionnel d'abord ont émergé, à côté de l'Etat-nation, de nouveaux pôles de décision, de type tantôt infra-étatique (les institutions décentralisées) tantôt supra-étatique (les institutions supranationales), favorisant du reste un éclatement des modes d'identification des individus. Au plan axiologique, l'Etat a perdu, au cours de la période récente, la légitimité qu'on lui accordait naguère. Il faisait cause commune avec la raison et le progrès. La mondialisation des problèmes (économiques, politiques, environnementaux) l'a confronté à son impotence matérielle (l'impossibilité de répondre concrètement aux défis) et symbolique (l'incapacité d'incarner, du fait même de son inefficacité, la conscience collective de la société). Ulrich Beck a parfaitement résumé la situation en opposant une première modernité, marquée par une conception enchantée de la science et du progrès, elle-même

⁸ Abderraziq Ali, *L'islam et les fondements du pouvoir* [1925], Paris, La Découverte, 1996.

⁹ Shakmann-Hurd Elizabeth, *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2008.

¹⁰ Kantorowicz Ernst, *Mourir pour la patrie*, Paris, Presses universitaires de France, 1984.

portée par une démocratie nationale, et une seconde modernité, articulée, quant à elle, à une angoisse du risque que les gouvernements ne parviennent plus à juguler à partir de leurs seules ressources territorialisées¹¹. Cette inflexion se repère dans les sociétés occidentales. Elle concerne plus encore les sociétés du sud, où la greffe de l'Etat-nation s'est faite ici, souvent, dans le déni de la démocratie.

On a assisté, d'autre part, à une résurgence du religieux. Michel de Certeau avait précisé que « lorsque le politique fléchit, la religion revient ». De nombreuses sociétés se sont recomposées autour de nouvelles appartenances de type religieux. Il en va de la sorte dans l'aire musulmane. Dès les années 1920, après l'abolition du califat, se met en place en Egypte, à l'initiative d'Hassan al-Banna, le courant des Frères musulmans, qui entend, contre les politiques séculières, restaurer l'ascendant de la loi divine. A la même époque, en Inde, contre la sécularisation de la société, se constitue un mouvement politico-culturel constitué autour du *Rashtriya Swayamsevak Sangh* en vue de défendre le caractère hindou de la nation. Ces organisations politico-religieuses ne se sont pas dissoutes après la décolonisation, qu'elles appelaient de leurs vœux au nom d'une volonté de retour au monde traditionnel. Elles se sont l'une et l'autre, dans leurs aires culturelles respectives, renforcées à mesure que les régimes séculiers, issus de Nasser et de Nehru, témoignaient, selon des figures différentes, de leur incapacité à réduire les fractures sociales et à s'ouvrir, du fait de leur mode de fonctionnement oligarchique, à la « demande de participation des masses »¹². Dans les pays musulmans, la révolution de Khomeiny contre le régime du Shah a joué comme accélérateur d'un processus qui a conduit l'islamisme politique à pouvoir ici ou là s'emparer du pouvoir, comme par exemple en Afghanistan sous les Talibans. Il importe de noter que même lorsque les partis séculiers sont restés au pouvoir, ils ont souvent été amenés à infléchir leur politique intérieure souvent dans un sens favorable à la croyance religieuse, comme on l'a vu dans l'Egypte de Sadate avec le durcissement du code du statut personnel.

Ce réinvestissement du politique par le religieux ne concerne pas seulement les pays du sud. Le sécularisme des pays du nord a vu apparaître aussi, en son sein, des formules de réarmement religieux. Le cas est particulièrement patent pour les Etats-Unis. Ils ont connu, à partir de l'époque rooseveltienne, une première tendance vers l'« Etat fort », qui remettait en cause le principe, jusqu'alors prévalant, de la « nation chrétienne ». L'« Amérique de la contestation » dans les années 1960 a renforcé le mouvement, avec le concours de la Cour suprême. Or, les années 1970 ont inversé la donne : la société a continué certes de se séculariser, mais en suscitant le réarmement idéologique et militant des fractions religieuses, évangéliques mais aussi catholiques, dont les idées ont très puissamment pesé sur les discours, et, en tout cas sous les présidences Bush, sur les politiques publiques. L'Europe, dont on signale souvent le caractère d'exception dans un « monde plus furieusement religieux qu'il ne l'a jamais été »¹³, va dans le même sens : la période récente a vu bien des Etats en son sein, comme l'a montré le débat, dans les années 2000, sur la question de ses « racines chrétiennes », tenter de repenser leur constitution politique à partir de leur culture religieuse.

LA POLITISATION DU REFERENT RELIGIEUX

Cette crise du nationalisme séculier a-t-elle eu des effets sur la conduite des relations internationales ? De manière idéal-typique, le moment westphalien, lié à la première phase - « enchantée » - de la « modernité », renvoyait à un modèle de relations entre les peuples déterminé d'abord par les intérêts de l'Etat, sans que les groupements religieux n'interviennent autrement qu'à titre de ressource de légitimation et/ou d'intervention subsidiaire. Le monde contemporain, ancré dans une phase plus hésitante de la modernité (les auteurs parlent d'« ultramodernité » ou de « postmodernité »), nous confronte à une

¹¹ Beck Ulrich, *La Société du risque : Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001.

¹² Snyder Jack, *Religion and International Relations Theory*, op. cit.

¹³ Berger Peter (ed.), *Le réenchantement du monde*, Paris, Bayard, 2001.

situation bien plus hybride qui voit le politique quitter son statut d'instance surplombante, pour se construire dans l'interaction avec des forces religieuses autonomes et, souvent, déterritorialisées.

La violence fait partie en effet, dans certains cas, des répertoires d'action. Dans le passé déjà, des éléments de ce type ont pu être mis en exergue. L'insurrection des Taiping dans la Chine de la fin du XIX^e siècle ou celle des Cristeros dans le Mexique des années 1920, l'une et l'autre marquées par un imaginaire volontiers apocalyptique, signalent ce type de résistance, qu'on a longtemps cru rivées à un état ancien – « vendéen », en tout cas pour ce qui a trait aux Cristeros - de l'histoire. Or, la période récente nous a confrontés à des réaffirmations de ce type. Dans le monde chrétien, une théologie de la révolution (et/ou de la libération) est venue nourrir des mobilisations armées contre les Etats oligarchiques. La figure de Camilo Torres, qui rejoint fin 1965 la guérilla colombienne au nom de sa fidélité au « Christ des pauvres », en est l'incarnation : « Les voies légales sont épuisées, explique-t-il début 1966. Pour que le peuple puisse posséder éducation, toit, nourriture, vêtement et, surtout, dignité, la voie armée est l'unique voie qu'il reste ». On évoque aussi parfois la même tentation de la violence, mais bien plus ponctuelle, dans certains groupes évangéliques ou catholiques américains, contre les médecins qui pratiquent l'avortement dans leurs cliniques, avec l'idée au bout du compte d'obtenir une révision des législations existantes. Le monde musulman offre une illustration bien connue. Il a vécu, au cours de ces dernières décennies, une réactivation de la théologie du Djihad, à partir d'une lecture idiosyncrasique du Coran : les pratiques d'Al-Qaïda s'inscrivent dans cette perspective, non point seulement contre les Etats occidentaux (comme on l'a vu avec les attentats qui ont ponctué les années 1990-2000), mais contre les Etats de l'aire musulmane qui auraient trop cédé aux requêtes de la sécularité (ou aux alliances avec l'« Amérique »). Le bouddhisme lui-même, que le discours occidental n'hésite pas, depuis les Lumières, à placer du côté des vertus apolliniennes, n'échappe pas à ces tentations entropiques, comme on le voit depuis les années 1980 au Sri Lanka avec la volonté des activistes de préserver, contre la présence tamoule-hindouiste, la pureté (imaginée) du bouddhisme originel.

Cette violence a fait l'objet d'une recherche d'origine. Deux grandes interprétations méritent ici d'être évoquées. La première explique la violence religieuse par des facteurs extra-religieux : elle serait le langage des invisibles et des humiliés, auxquels les idéologies séculières ne pourraient plus donner d'espérance. La thèse de Gilles Kepel va dans ce sens lorsqu'il pointe, à propos de l'Algérie par exemple, le déficit démocratique du pays et la captation de la rente pétrolière par la minorité « laïque » au pouvoir. Ces analyses sont évidemment stimulantes. Elles renvoient d'ailleurs au schéma plus général de certaines théories de la violence politique comme celle d'un Ted Gurr qui insiste sur l'effet entropique de la dissociation entre les promesses d'un système et ses réalisations. Mais sans doute faut-il faire sa part aussi au facteur religieux lui-même. Silvio Ferrari a récemment proposé une interprétation de ce type, en s'appuyant sur l'exemple des mobilisations enregistrées sur la question de la publication au Danemark des caricatures de Mahomet : « Les conflits, explique-t-il, n'ont pas pour protagonistes des Etats ou des communautés ethnoculturelles et ils ne sont pas non plus caractérisés par une pluralité de causes (intérêts économiques, inégalités sociales, aspirations à l'indépendance nationale, etc.) parmi lesquelles les différences de religion jouent un rôle important mais pas essentiel : il s'agit, au contraire, de conflits qui ont des origines essentiellement religieuses et qui se manifestent à une échelle tellement étendue qu'ils dépassent les facteurs liés aux réalités locales »¹⁴. Il faudrait compléter, sur ce dernier point, en montrant que ce ne sont nullement tous les discours religieux qui provoquent ce type de réaction, mais ceux qui sont attachés à une vision polémologique de la religion, ce que Mark Juergensmeyer appelle le motif de la « guerre cosmique », à partir de laquelle se construit une vision manichéenne de l'existence, conduisant à vouloir imposer son ordre code par tous les moyens en faisant prévaloir l'impératif de la vérité divine sur les arguments de la morale ordinaire.

¹⁴ Ferrari Silvio, « Religions et conflits », in : Jean-Pierre Vettovaglia, dir., *Déterminants des conflits et nouvelles formes de prévention*, Bruxelles, Bruylant, 2013, p. 152.

Mais les groupes religieux sont intervenus aussi, au cours de ces dernières décennies, par des modes d'action conventionnels, dans le but le plus souvent d'installer leurs valeurs au sein de l'Etat séculier. Parfois, les groupements religieux ont choisi d'œuvrer à l'intérieur même de l'espace partisan, tantôt en s'associant avec les partis « laïques » comme il est arrivé en Israël avec les forces relevant du sionisme religieux, mais aussi, comme aux Etats-Unis avec les évangéliques, en pénétrant l'un des partis dominants, ou, encore, en occupant seul le pouvoir comme c'est le cas aujourd'hui en Turquie. Cette présence n'est pas sans influence sur les politiques internes et internationales des Etats. Parfois, les groupements religieux agissent de l'extérieur du champ politique, en exerçant ce qu'on a pu appeler une fonction revendicative ou tribunicienne¹⁵ en faveur d'une allocation plus juste des biens politiques ou économiques. On les a vus de la sorte délégitimer par la parole les autorités en place, tel Jean-Paul II en Pologne, au Chili ou en Haïti¹⁶, ou le Conseil mondial des Eglises contre le système d'apartheid en Afrique du sud¹⁷. Mais l'intervention peut se faire aussi, dans les conflits interétatiques ou intra-étatiques, par le truchement de l'engagement humanitaire. Presque tous les mondes religieux sont concernés. L'islam, par exemple, a vu se développer en son sein, au cours de la période récente, des associations de ce type. On pourrait repérer le même investissement caritatif dans le monde chrétien, avec par exemple, dans le monde catholique, les associations liées à Caritas. On sait que les discours officiels en la matière sont assez stéréotypés : l'humanitaire ne répond à son idée, affirment-ils, que lorsqu'il se donne pour tâche de résoudre les difficultés concrètes des populations. La réalité est plus complexe : les associations sont le plus souvent au service de « causes militantes »¹⁸.

Certains entrepreneurs religieux en font l'aveu sans difficultés. Il en va de la sorte par exemple de Yusuf al-Qaradawi, créateur en 1985 de l'Association internationale islamique de bienfaisance, proche des Frères musulmans, qui n'hésite pas même à placer l'humanitaire musulman au service du djihad : « Le djihad, déclarait-il, est une obligation pour les experts militaires et médicaux ou tous ceux qui maîtrisent une spécialité dont ont besoin les moudjahidines. Ils doivent aider les moudjahidines dans les domaines de leurs compétences et de leurs capacités »¹⁹. Cette sentence ne saurait fixer le religieux du seul côté de la guerre. Camille Tarot le place sous le vocable grec du *Pharmakon*, tout à la fois poison et remède. Il est certes, dans les mondes confessionnels, des appels à la guerre sainte. D'autres s'en défient au contraire. On pourrait, de ce point de vue, sans qu'il ait en la matière nul monopole, reprendre le discours catholique depuis Jean XXIII et surtout Paul VI, en montrant combien son interprétation très réductrice des conditions d'actualisation de la guerre juste est vouée à faire obstacle à son avènement. L'opposition d'un Jean-Paul II aux deux guerres d'Irak en donne une belle illustration : dénonçant la politique de la puissance, même dissimulée derrière le concept de « guerre juste préventive » utilisée par les Américains lors de la deuxième guerre, il a entendu que les Etats fassent valoir, jusqu'au bout, la possibilité du dialogue, en mesurant bien les conséquences toujours désastreuses du passage à la violence.

En parlant de politisation du référent religieux, on aura donc voulu signaler une évolution à deux niveaux. D'une part, un phénomène de « déterritorialisation ». La première modernité avait assigné le religieux à résidence nationale, en tentant, comme l'indique la formule *ejus regio, cujus religio*, de rapporter l'espace politique à une appartenance religieuse unifiée (quoique subordonnée au pouvoir gouvernemental). La deuxième modernité introduit un système plus fluide, fondé sur la pluralisation et la transnationalisation des appartenances, elles-mêmes liées à l'organisation du religieux en réseaux globalisés²⁰. D'autre part, un phénomène de « déconfessionnalisation ». La première modernité a voulu réduire le religieux à sa dimension culturelle, en lui ôtant la position d'englobement qui la caractérisait dans les

¹⁵ Lederach, John Paul, *Preparing for peace : Conflict transformation Across cultures*, Syracuse, New York, Syracuse University Press, 1995.

¹⁶ « Il faut, déclare-t-il en Haïti en mars 1983, que quelque chose change. Il faut que les choses changent ici ».

¹⁷ K. Warr, "The normative promise of religious organizations in global civil society", *Journal of Church and State*, 41, 3, 1999, p. 499 sq.

¹⁸ Pérouse de Montclos Marc-Antoine, *Les humanitaires dans la guerre*, Paris, La Documentation française, 2013.

¹⁹ Entretien avec le Cheikh al-Qaradawi, *Al Jihad*, 21 avril 1985.

²⁰ Voir, par exemple, Bastian, Jean-Pierre, Rousselet, Kathy, Champion, Françoise (dir.), *La Globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001.

époques antérieures. Le pouvoir gouvernemental pouvait certes lui donner une dimension publique : il s'agissait d'abord de l'engager, à titre d'auxiliaire, au service des disciplines étatiques. La deuxième modernité se situe dans un autre cadre : elle confronte l'observateur à un religieux affirmant sa dimension publique, au point de vouloir reconfigurer l'ordre social à partir de ses propres normes.

L'HYBRIDATION DE L'ESPACE INTERNATIONAL

Si le religieux réapparaît, ce n'est pas cependant au point d'« ethniciser » ou de « reféodaliser » totalement la scène internationale. L'Etat demeure bien le foyer central d'agrégation des populations et de production des normativités. On n'est pourtant plus dans la situation qui était celle de la période antécédente. Le religieux pèse sans doute davantage aujourd'hui dans les choix internationaux des Etats que ce n'était le cas du temps de la modernité triomphante. Brooke, en un propos qui remet en cause le postulat réaliste, rappelait, à cet égard, que l'analyse ne peut se passer dorénavant d'« articuler le matériel et le spirituel ».

Cette défrontiérisation du politique et du religieux se repère d'abord sur le terrain matériel. La pénétration de l'espace public par les forces religieuses n'a pas été sans effet performatif sur la détermination des politiques internes certes, mais aussi sur celle des politiques internationales, et notamment des politiques de la guerre. On dispose de toute une statistique aujourd'hui du déclenchement des conflits. Les données signalent que les guerres ont souvent à voir avec des raisons religieuses, comme le révèlent les statistiques notées plus haut. Le conflit israélo-palestinien en est l'illustration. Des deux côtés, la guerre s'est entourée de nouveaux motifs : il s'est agi, pour une partie croissante des acteurs, de défendre des territoires religieux, le Dar al Islam ici, Eretz Israël là. C'est le cas également du conflit Irak-Iran : le discours martyro-pathique de Khomeiny est fondé sur une exaltation de la défense du chiisme contre l'alliance, qu'incarne Saddam Hussein, des sunnites et des sécularistes. Parfois, les Etats, au nom même de leurs adhésions religieuses, prennent des risques au regard de leurs propres intérêts immédiats. Ainsi en va-t-il par exemple de l'Arabie saoudite que son alliance avec les Etats-Unis n'empêche pas d'activer des foyers d'agitation, et parfois de terrorisme, politico-religieux. Il a été observé aussi que les guerres se construisent par un effet de déploiement concentrique : les gouvernements s'engagent souvent dans des conflits pour protéger des minorités religieuses au-delà de leurs propres limites territoriales²¹.

On ne considérera pas que ce tropisme religieux ne concerne que les pays peu sécularisés. La politique américaine au Moyen-Orient ou en Afghanistan semble bien avoir été déterminée par une vision du monde de type « judéo-chrétien », pour parler comme Elizabeth Shakmann-Hurd, que les évangéliques, souvent attachés à défendre, pour des raisons théologiques, les droits de l'Homme et l'Etat d'Israël, ont contribué à réactiver au cours de ces dernières décennies. On ne peut comprendre non plus, sans référence à ce retournement religieux du monde, l'adoption du *Religious Liberty Protection Act* de 1998, qui fait de la défense de la liberté religieuse un élément central de la politique extérieure américaine. Certes, l'Europe, et la France en son sein, ne pensent pas la liberté religieuse exactement de la même manière que les Etats-Unis. On préfère associer ici la liberté de religion et la liberté de conviction, dans l'idée de placer les croyants et les incroyants sur le même plan. Il reste qu'en Europe aussi, comme on le voit vis-à-vis des minorités chrétiennes en Orient, l'enjeu religieux est tout à fait décisif.

Mais la défrontiérisation s'observe aussi sur le terrain institutionnel. La scène internationale connaît maintenant une pluralité d'acteurs, comme du reste la scène nationale. On est confronté à une gouvernance multi-niveaux, dans laquelle les institutions politiques et religieuses entrent, à tous les degrés de la ligne politique, en interaction. Les organisations

²¹ Fox Jonathan, *Religion, Civilization and Civil War: 1945 through the New Millenium*, Lanham MD, Lexington Books, 2004.

internationales sont le lieu de négociation constante entre les Etats, l'organisation elle-même, et les groupements de la société civile. Dans ce schéma, les représentants des religions ont toute leur place, selon des systèmes d'alliance avec les Etats, dans l'élaboration de la norme internationale. Il y aurait lieu de revenir ici par exemple sur la Conférence internationale du Caire sur la population et le développement de 1994 où les Etats catholiques (d'Amérique du Sud notamment) et musulmans et certaines ONG d'obédience religieuse ont fait cause commune, au nom de la loi morale et de plus en plus souvent d'une réinterprétation des droits de l'Homme²², contre la mentalité contraceptive des pays du nord, ou encore sur la mobilisation des forces musulmanes pour obtenir la reconnaissance d'un délit de diffamation religieuse. L'apport, plus consensuel, des institutions religieuses à la problématique des biens publics mondiaux, les *common goods*, mérite aussi d'être signalé. Les organisations régionales présentent le même dispositif visant à multiplier les points d'entrée des forces religieuses dans leur cercle délibératif. Même l'Europe sécularisée va dans ce sens, comme l'indique l'article 17 du traité de Lisbonne lorsqu'il convoque l'Union européenne à organiser un « dialogue ouvert, transparent et régulier » avec les religions et les organisations non confessionnelles.

On retrouve le même phénomène au niveau étatique. Les Etats font appel aussi aux ressources diplomatiques du religieux, non point seulement dans l'ordre interne mais dans l'ordre international lui-même. Le recours à la médiation en est une illustration. L'histoire longue, rappelée notamment par Charles Tenenbaum²³, dessine une trajectoire claire sur ce terrain. Jusqu'au XVI^e siècle, la médiation religieuse est encore centrale dans un monde qui se définit, en dépit de la marqueterie des royaumes, comme *Respublica Christiana*. Du XVII^e au XX^e siècle s'impose le temps du *jus publicum europaeum*, où tout est suspendu à l'action souveraine des Etats. La fin du XX^e siècle la voit resurgir en revanche, quoique sous une autre forme, plus horizontale et contractuelle. Au cours de ces dernières années, dans le cadre du *peace-building process*, des groupements d'obédience religieuse se sont spécialisés dans la médiation, tantôt pour éviter que des conflits entre Etats (ou, à l'intérieur des Etats, entre fractions de la population) n'émergent, tantôt, plus souvent, pour mettre fin à ceux qui ont déjà émergé. Des programmes universitaires ont d'ailleurs été créés en ce sens aux Etats-Unis - les *quakers*, en raison de leur ancrage pacifiste, y sont souvent très actifs. Ils se développent actuellement en Europe. Le monde catholique n'est pas absent de ces dispositifs : la communauté Sant'Egidio, née dans les années 1960, est intervenue en ce sens sur plusieurs théâtres d'opération, comme en Algérie ou au Mozambique. Le pape lui-même a un rôle central dans cette opération, comme l'a montré la médiation de Jean-Paul II entre le Chili et l'Argentine à propos du canal de Beagle (1979-1984), l'organisation des rencontres d'Assise à partir de 1986, ou en 2014, la réunion de prière organisée à Rome par le pape François entre Shimon Peres et Mahmoud Abbas. La sociologie des agents des organisations internationales spécialisées dans la « pacification » (sortie de conflit, paix par le bas, justice reconstructrice), signale aussi, par une autre entrée, l'importance des affiliations croyantes dans ces processus de rapprochement des acteurs.

L'intervention pacificatrice des religions, typique de la diplomatie « à voies multiples », est particulièrement utile dans les conflits de nature religieuse dont on a pu montrer que, articulés à des idéaux non divisibles (l'enjeu ne peut pas être subdivisé sans en affecter sa valeur substantielle²⁴), ils sont souvent bien plus difficiles à résoudre que les conflits d'une autre nature. Des travaux récents ont commencé à en décrire la forme. La médiation articule souvent deux moments. Un moment normatif, au cours duquel il s'agit de rappeler aux parties prenantes du conflit (interne ou externe) les règles d'une juste allocation des droits et des ressources. Un moment pratique, au cours duquel les acteurs religieux enclenchent le dialogue stratégique entre les élites des groupes en conflit²⁵. On a pu montrer

²² Banchoff, Thomas, Wuthnow, Robert, eds. *Religion and the Global Politics of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

²³ Tenenbaum, Charles, *La médiation dans les relations internationales : évolutions et transformations depuis 1945*, Thèse pour le doctorat en science politique, IEP Paris, 2011.

²⁴ Svensson, Isak, "Fighting with Faith. Religion and Conflict Resolution in Civil wars", *Journal of Conflict Resolution*, 51, 6, December 2007, pp. 930-949.

²⁵ Hasenclever, Andreas, Rittberger, Volker, "Does religion make a difference? Theoretical Approaches to the impact of faith on political conflict", in Fabio Petito, Pavlos Hatzopoulos, *Religion in International relations. The return from*

aussi que le répertoire d'action des médiateurs religieux incorporait aussi l'observation (l'observateur offre une présence physique et morale qui peut conduire à la modification de la dynamique conflictuelle) et l'éducation (action pédagogique en classe, séminaire en vue de transformer le conflit)²⁶.

Ce retour sur la période récente ne doit pas se clore sur l'idée que le religieux serait redevenu, comme dans la société pré-moderne, l'infrastructure de la politique internationale. Même si le religieux connaît un processus de déprivatisation pour parler comme José Casanova, ce n'est pas réellement au prix d'un renversement du processus de différenciation qui fait la marque de la modernité.

Différenciation institutionnelle, d'une part. Les Etats peuvent bien passer alliance avec les forces confessionnelles, s'inspirer de leurs doctrines même, et les mobiliser au service de leurs intérêts. Ils demeurent cependant les centres premiers de détermination de la norme. C'est encore autour de leur souveraineté politique, et des allégeances qu'elle suscite, que s'agence, en dépit de mouvements religieux erratiques en leur sein (mais dont le propre est précisément, comme en Afghanistan ou au Mali, de s'emparer de l'institution gouvernementale), le jeu des relations internationales, et non point autour d'une instance surplombante de type religieux, ce qui n'empêche pas, rappelons-le, que dans certaines conjonctures, à la faveur en particulier du réarmement religieux de la société civile et de la pénétration de l'Etat par des forces confessionnelles, que la croyance religieuse, peut-être articulée à d'autres motifs mais pas nécessairement²⁷, puisse, un temps, devenir son principe d'action.

Différenciation culturelle, d'autre part. Toute une école, inspirée de Samuel Huntington, a voulu opposer les cultures les unes aux autres, au point de trouver l'origine des guerres dans leurs rivalités éternelles. Même si l'étude des guerres contemporaines révèle une accentuation de la puissance des agressivités religieuses, c'est une approche qui mérite d'être réévaluée, non seulement parce qu'elle saisit le religieux de manière déterministe (alors même que son activation dépend des circonstances et des mobilisations qu'elle suscite), mais aussi parce qu'elle l'approche de manière unificatrice (sans voir que les divisions du monde actuel s'expriment d'abord au sein même des mondes religieux).

LA PRESENTE LIVRAISON

C'est autour de ces quelques principes de réflexion que s'organise cette présente étude de l'IRSEM, structurée en trois parties. La première (« Intégrer le religieux dans les modèles de compréhension stratégique ») comprend deux chapitres qui précisent la manière d'aborder la variable religieuse. S'ils s'enracinent dans des cas concrets, eu égard aux expériences de terrain menées par les deux auteurs (Irlande du Nord, Burundi, Pacifique Sud), ces deux chapitres ont une vocation clairement épistémologique et méthodologique. Elise Féron s'appuie sur une sociologie du religieux, Brigitte Vassort-Rousset privilégie une perspective d'internationaliste. Dans les deux cas, la variable religieuse n'est pas analysée en termes d'isolat explicatif mais bien de variable enchâssée dans des configurations sociales que l'observateur se doit de décoder.

Les deux autres parties appréhendent cette variable selon des angles distincts. Le premier angle (seconde partie « Du facteur religieux dans les configurations stratégiques ») relève des configurations nationales. Les différents chapitres font travailler cette variable à partir d'ancrages variés bien que tous liés à des conflits anciens ou récents. Pierre-Jean Luizard

exile, New York and Basingstoke, 2003; John, Paul Lederach, *Preparing for peace : Conflict transformation Across cultures*, Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1995.

²⁶ Sampson Cynthia, "Religion and Peacebuilding", in William Zartman, ed., *Peacemaking in International Conflict. Methods and techniques*, Washington, United States Institute of Peace Press, 2007, pp. 273-323.

²⁷ On songe ici à la distinction opérée par Monica Duffy Toft entre facteur religieux central et facteur religieux périphérique dans les conflits. Voir, par exemple, Monica Duffy Toft, "Getting Religion ? The puzzling case of Islam and civil war", *International security*, 31, 4, 2007, pp. 97-131.

s'intéresse aux situations irakiennes et syriennes et montre le poids que représentent les carences de légitimité étatique dans le renforcement des confessionnalismes au sein même des sociétés. Alain Dieckhoff revient sur la trajectoire du facteur religieux dans les conflits israélo-arabes. Il souligne que ce facteur est neutre en soi mais que des conjonctures historiques expliquent sa mobilisation par les acteurs politiques. Aïda Kanafani-Zahar analyse le poids des divisions confessionnelles au Liban. Elle intègre la dimension mnésique en tant que source de polarités et de violence mais aussi comme facteur de transformation du conflit. Jean-Luc Racine étudie la place que revêt l'Islam dans la construction historique du Pakistan mais aussi et surtout sa manipulation par les élites militaires au pouvoir à l'égard des Etats voisins. Une telle utilisation se révèle à double tranchant car elle attise des tensions internes voire une guerre civile. Provenant d'horizons disciplinaires différents, les auteurs convergent toutefois en soulignant le caractère non essentialiste de ces conflits mais plutôt leur degré plus ou moins religieux en fonction du contexte stratégique. On pourrait alors comparer, bien que les auteurs ne le fassent pas directement, la définition du religieux *in situ* à celle du politique développée par Hans Morgenthau. Celui-ci associe la politique non pas à une substance mais à une intensité plus ou moins présente dans la société.

Le second angle consiste à observer les acteurs de nature religieuse dans les interactions stratégiques (troisième partie intitulée « Des acteurs religieux dans l'environnement stratégique »). Ces acteurs sont de natures très diverses, allant de l'entrepreneur confessionnel à l'Etat. De plus, ces interventions ne sont pas univoques. En effet, elles révèlent à nouveau la variabilité des engagements et des orientations : médiation, réconciliation, voire aussi intensification des conflits. Les différents cas étudiés sont issus d'une pluralité de zones géographiques, démontrant par là l'idée selon laquelle aucun espace n'exclut *a priori* ces acteurs au sein des interactions stratégiques. Ilan Greilsammer se focalise sur les acteurs religieux juifs dans le conflit israélo-arabe. Il souligne la variabilité des positions adoptées et le rôle pivot exercé par la guerre des Six Jours dans leur élaboration. Il constate également une tendance au durcissement du nationalisme malgré l'existence de voix favorables à la conciliation. Sébastien Fath revient sur le rôle des Eglises évangéliques américaines concernant l'intervention militaire en Irak. Non seulement ces Eglises n'abordent pas la légitimation selon une union sacrée mais la rhétorique de guerre sainte ne constitue pas le socle de l'argumentaire diffusé. L'objectif poursuivi consiste à favoriser l'éclosion de sociétés civiles pluralistes où la différence chrétienne peut s'exprimer (une *soft war* qui ne s'articule pas de manière mécanique et immédiate avec la posture stratégique américaine). Marie Balas décrit la diplomatie de réseau construite par la Communauté Sant'Egidio qualifiée d'ONU du Trastevere. Son chapitre revient sur les origines de la Communauté et ses spécificités : une méthode fondée sur le secret, l'appui sur des communautés locales, une conception intégrative de la résolution des conflits. C'est moins les expériences concrètes de médiation qui intéressent ici l'auteur que le répertoire d'action particulier qu'entend développer la Communauté. Delphine Allès porte son attention sur l'Indonésie qui a su remettre au goût du jour des pratiques de dialogue inter-religieux fondées sur des méthodes ancestrales occultées par des années de centralisme autocratique afin de gérer les irruptions de violence dans l'archipel. Une telle réactivation participe d'une identité indonésienne que le gouvernement cherche à valoriser à l'international en se définissant comme un pont entre islam et Occident. Enfin, Jean-Paul Willaime examine le rôle du Conseil de l'Europe en matière de dialogue interculturel depuis 2005. Celui-ci comporte une dimension religieuse avec l'adoption du Livre Blanc sur le dialogue interculturel de 2008. Cette composante n'est pas à négliger dans un espace comprenant la Russie mais aussi les Républiques du Caucase du Sud. La sécurité pan-européenne passe aussi par la prise en compte du religieux.