

Religion et relations internationales : perceptions et réalités

Jonathan Fox

DANS **POLITIQUE ÉTRANGÈRE** 2006/4 **Hiver**, PAGES 1059 À 1071
ÉDITIONS **INSTITUT FRANÇAIS DES RELATIONS INTERNATIONALES**

ISSN 0032-342X

DOI 10.3917/pe.064.1059

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-politique-etrangere-2006-4-page-1059?lang=fr>



CAIRN · INFO

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Institut français des relations internationales.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Religion et relations internationales : perceptions et réalités

Par **Jonathan Fox**

Jonathan Fox, est chargé d'enseignement au Département d'études politiques de l'Université Bar Ilan (Israël). Ses recherches portent sur les conflits civils et ethniques et sur les interactions de la religion dans les relations internationales. Son dernier ouvrage, publié en collaboration avec S. Sandler, est *Religion in World Conflict* (Londres, Routledge, 2006).

Texte traduit de l'américain par David Rochefort

Le facteur religieux n'est pas bienvenu dans les sciences sociales occidentales, et en particulier dans les théories des relations internationales. La sécularisation du xx^e siècle n'a pourtant nullement fait disparaître le religieux : elle a provoqué son adaptation à un nouvel environnement. Le facteur religieux réapparaît aujourd'hui largement, invitant les théories des relations internationales à le réintégrer, en particulier dans leur analyse des dynamiques conflictuelles.

politique étrangère

Les attaques terroristes du 11 septembre 2001 et celles qui ont suivi ont favorisé chez les chercheurs occidentaux une réévaluation du rôle de la religion dans les relations internationales. Avant ces attaques, peu d'études publiées dans les revues de relations internationales incluaient la religion dans leurs paradigmes ou la traitaient comme un élément majeur, à quelques exceptions notables. Et ce, en dépit de la révolution iranienne, de la multiplication consécutive des mouvements islamistes, en dépit de nombreux conflits ethno-religieux comme au Sri Lanka, en Israël, dans les ex-républiques yougoslaves ou au Cachemire, en dépit du développement de groupes terroristes musulmans comme Al-Qaïda, etc.

Les opinions exprimées dans ce texte, ainsi que les éventuelles erreurs factuelles, n'engagent que la responsabilité de l'auteur et nullement celle de son institution de rattachement. Cette étude, qui n'aurait été possible sans le soutien de l'Israel Science Foundation (Grant 896/00) et de la Sara and Simha Lainer Chair in Democracy and Civility, a bénéficié des commentaires d'Ilan Greilsammer, Jonathan Rynhold, Shmuel Sandler et Shlomo Shpiro, que l'auteur tient à remercier.

L'ignorance de la religion est une tendance générale des sciences sociales occidentales et surtout des cursus universitaires en relations internationales. Sur nombre de sujets, il est difficile de regrouper les chercheurs en sciences sociales américains et européens ; mais sur ce point, ils sont bien ensemble héritiers des prédictions d'influents penseurs occidentaux qui, entre autres, lièrent modernité et mort de la religion comme force politique et sociale signifiante¹.

Cette prophétie sur la fin des religions s'est-elle réalisée ? Non : au lieu de s'effacer, la religion a évolué pour survivre et se développer dans un environnement moderne. La religion a de multiples influences sur les relations internationales : en atteste sa capacité à conférer une légitimité, à influencer les visions du monde des dirigeants et des citoyens, la tendance des conflits religieux à déborder les frontières, ou le fait que nombre de problèmes transnationaux soient imbriqués dans une dimension religieuse – comme les droits de l'homme ou le terrorisme. Alors que certaines de ces influences ont évolué, leur perception d'ensemble est restée statique, accordant toujours la même place à la religion. La récente mutation des rapports entre religions et relations internationales relève donc moins des faits eux-mêmes que de leur appréhension par l'Occident.

Religion et modernité dans les sciences sociales

Presque tout au long du XX^e siècle, nombre de chercheurs en sciences sociales ont jugé que la religion avait cessé d'être un facteur social et politique déterminant. Beaucoup font remonter ce corpus théorique – autrement connu comme théorie de la modernisation et de la sécularisation – à des penseurs comme Karl Marx, John Stuart Mill, Max Weber, Sigmund Freud, Auguste Comte ou Émile Durkheim². Ce corpus est loin d'être monolithique, ce qui rend difficile l'évaluation précise de son influence, mais il est néanmoins possible de poser quelques jalons.

À un extrême, beaucoup ont affirmé que « peu de prévisions avaient été proférées avec une confiance aussi inébranlable que la croyance selon laquelle la religion était en phase terminale³ », et que « la théorie de la sécularisation était peut-être la seule à avoir pu atteindre un statut

1. E.S. Hurd, « The Political Authority of Secularism in International Relations », *European Journal of International Relations*, vol. 10, n° 2, 2004, p. 235-262.

2. Voir par exemple : R.S. Appleby, *The Ambivalence of the Sacred : Religion, Violence, and Reconciliation*, New York, Rowman and Littlefield, 2000, p. 3.

3. J.K. Hadden, « Toward Desacralizing Secularization Theory », *Social Forces*, vol. 65, n° 3, 1987, p. 587-588.

véritablement paradigmatique en sciences sociales⁴. » Quel raisonnement sous-tendait ces prédictions ? Celui qui posait le déclin de la religion en tant que force sociale et politique comme inhérent à la modernité, Science et Raison étant supposées la remplacer. La morale – la définition d'un comportement convenable – dérivait alors d'une combinaison des sciences du mental et de lois séculières, garantie par les technologies de la surveillance. Les États modernes appuyant leur légitimité sur des bases plus séculières que religieuses, dans le cas le plus général, un équilibre entre gouvernement et volonté du peuple se ferait jour. Le pouvoir accru de l'État moderne garantirait l'ordre social sans recours à la religion. Les institutions séculières rempliraient le rôle traditionnel de cette dernière, et la science lui succéderait dans l'interprétation de l'univers physique⁵. Nombre de dynamiques modernes étaient censées renforcer cette tendance. L'urbanisation minerait les petites communautés traditionnelles où la religion s'épanouissait. L'éducation universelle et l'alphabétisation lui raviraient le monopole du savoir, inciteraient les individus à questionner les préceptes religieux et à en formuler leur propre interprétation. La science remplacerait la religion pour résoudre les problèmes. Elle userait également certains aspects de la morale traditionnelle en proposant des choix inconnus jusque-là. On peut par exemple soutenir en ce sens que la contraception a eu pour effet de saper certaines normes de chasteté et de pudeur en supprimant quelques conséquences de leur non-respect⁶.

Ces analyses ont-elles été universellement partagées ? Il y a toujours eu, dans le milieu des sciences sociales, des éléments rétifs à ces hypothèses. Dans certains champs de recherche – particulièrement chez les comparatistes spécialisés dans l'étude du Moyen-Orient –, l'idée du déclin de l'influence du religieux n'a jamais eu beaucoup de crédit. Et même parmi ceux qui acceptaient le cadre général de ces prédictions, beaucoup sentaient que la modernité induirait le déclin ou la privatisation de la religion, mais non sa disparition. Il existe aussi quelques exceptions notables chez les chercheurs – à la fois européens et américains – qui se concentrent sur les sociétés occidentales, comme en attestent les travaux de Robert N. Bellah sur les questions de religion et de société, ou ceux de René Girard sur le lien entre religion et violence sociale. Il faut pourtant souligner qu'il s'agit là d'exceptions, d'autant plus rares dans le champ des études internationales.

4. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, p. 17.

5. B.R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1982.

6. Pour une discussion plus approfondie des théories de la modernisation et de la sécularisation, et leurs critiques, voir : J. Fox, *Ethnoreligious Conflict in the Late 20th Century : A General Theory*, Lanham (MD), Lexington Books, 2002, p. 31-63.

Les chercheurs en relations internationales ont plus profondément rejeté la religion que dans les autres sciences sociales

On peut en fait soutenir que les chercheurs en relations internationales ont rejeté, plus profondément que ceux des autres sciences sociales, la religion comme facteur d'explication. Contrairement aux sciences politiques ou à la sociologie qui élaboraient des théories pour expliquer le

déclin du fait religieux, les chercheurs en relations internationales n'en produisaient pas d'explication, et le caractère non pertinent lui était simplement attribué et pris pour acquis. Quand un chercheur en relations internationales devait traiter de la religion, celle-ci était toujours incluse dans une autre catégorie. Le débat des années 1990 sur le « choc des civilisations » de Samuel Huntington portait essentiellement sur le fait de savoir si les conflits à venir opposeraient plusieurs civilisations essentiellement définies par leur religion. Mais la plupart des intervenants au débat s'arrangèrent pour éviter de questionner directement la dimension religieuse⁷. Une enquête portant sur quatre grandes revues de relations internationales a montré que sur les 1 600 articles publiés entre 1980 et 1999, seuls 6 d'entre eux ont posé la religion comme élément signifiant⁸.

L'idée que la religion est en déclin est une idée spécifiquement occidentale, et l'on peut arguer que les relations internationales sont la plus « occidentale » des sciences sociales. Mais pourquoi cette discipline, par définition internationale, n'inclut-elle pas les preuves abondantes, venues du monde non occidental, de la puissance politique de la religion ? Sans doute parce que le noyau de la théorie occidentale des relations internationales – et particulièrement les représentations américaines – s'est développé à partir de théories de la sécurité nationale déterminées par la guerre froide – compétition entre deux idéologies séculières. De plus, le traité de Westphalie a mis un point final à l'ère des guerres de religion internationales pour les pays de l'Occident chrétien, la défaite des Ottomans devant Vienne en 1683 mettant fin à la menace musulmane : plusieurs siècles d'histoire occidentale viennent donc renforcer l'idée d'une non-pertinence de la religion dans les relations entre États.

7. S.P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996. Pour une analyse du débat sur cette théorie, voir : J. Fox, *Religion, Civilization and Civil War : 1945 Through the New Millennium*, Lanham (MD), Lexington Books, 2004, p. 155-174.

8. D. Philpott, « The Challenge of September 11 to Secularism in International Relations », *World Politics*, vol. 55, n° 1, 2002. Les journaux étudiés étaient *International Organization*, *International Studies Quarterly*, *International Security* et *World Politics*.

Les grandes théories, et les principaux discours en matière de relations internationales, comportent donc un biais antireligieux. Ils ne nient pas explicitement l'importance de la religion, mais ne l'incluent pas au nombre des facteurs considérés comme importants. Le réalisme se concentre sur la puissance matérielle et ne laisse que peu de place aux autres motifs pour expliquer le comportement des États. Le libéralisme et le marxisme se concentrent sur les facteurs rationnels et économiques. Quant au constructivisme, il considère que toute structure est constituée par l'homme. Cette idée pourrait être conciliée avec celle du facteur religieux, mais peu de chercheurs – voire aucun – le font. Les concepts d'État-nation et d'autodétermination se concentrent sur le caractère ethnique de l'État, ou sur sa mission historique.

Les grandes théories en matière de relations internationales comportent un biais antireligieux

Si la religion est prise en compte, c'est comme une partie de cet héritage ethnique et de cette histoire, et non comme force motrice du comportement. En outre, il est difficile de quantifier le facteur religieux. La branche quantitative des relations internationales est souvent accusée d'ignorer les facteurs dont la mesure est complexe : c'est sans aucun doute le cas de la religion jusqu'à la fin des années 1990⁹.

Si le facteur religieux n'était que rarement pris en considération, il n'en était pas moins présent. Pour nombre de musulmans, la guerre de religion avec l'Occident n'a pas pris fin en 1683, année inaugurant des siècles de défaite et d'humiliation face aux chrétiens. La conquête russe de l'Asie centrale, le contrôle par la colonisation d'une grande partie de l'Asie du Sud et de l'Afrique du Nord, la conquête des Balkans par la Grèce, la Bulgarie et la Serbie furent considérés comme des éléments constitutifs de cette guerre de religion contre les musulmans. L'influence continue des États occidentaux chrétiens dans le monde musulman, manifeste lors des interventions militaires en Somalie ou en Irak, souligne encore cette humiliation des musulmans par les chrétiens. Pour les États chrétiens, il s'agit là simplement d'un jeu de puissances ; et, projetant leur nationalisme séculier sur ces conflits, ils analysent les réactions locales comme tenant plus du nationalisme que du sentiment religieux. Quand Al-Qaïda voyait sa campagne contre l'Occident comme un élément d'une confrontation pluriséculaire, l'essentiel de la surprise de ce dernier venait de ce que son propre paradigme l'empêchait d'imaginer qu'un adversaire pût être mû par des motifs religieux¹⁰.

9. Pour une analyse plus approfondie des tendances sécularistes dans la théorie des relations internationales, voir : Hurd (2004), *op. cit.* [1], Philpott (2002), *op. cit.* [8] et J. Fox et S. Sandler, *Bringing Religion into International Relations*, New York, Palgrave-Macmillan, 2004, p. 14-32.

10. J. Miles, « Religion and American Foreign Policy », *Survival*, vol. 46, n° 1, 2004.

Beaucoup en viennent, comme Francis Fukuyama, à conclure qu'« il est, bien sûr, possible d'essayer de donner des explications économiques ou rationnelles aux phénomènes religieux ou culturels, et donc de tenter de les faire entrer dans quelque théorie plus vaste du comportement social basé sur le choix rationnel... En fin de compte, ces explications se révèlent insatisfaisantes parce qu'elles sont trop réductrices¹¹ ».

La modernité, facteur d'évolution religieuse

La modernité a lourdement influencé l'environnement politique et social dans lequel nous vivons. Toutes les institutions, tous les phénomènes sociaux, dont la religion, doivent s'adapter à ce nouvel environnement. Si hier la plupart des chercheurs en sciences sociales occidentaux prédisaient que les pressions de la modernité induiraient un déclin de l'influence de la religion, beaucoup assurent aujourd'hui que ces mêmes pressions provoqueront l'inverse. Les forces décrites dans la littérature sur la modernisation et la sécularisation existent bien mais elles n'écrasent pas pour autant la religion ; celle-ci évolue pour survivre et, de ce fait, devient plus forte.

La modernité a érodé les références ancestrales et, dans de nombreuses régions du monde, la culture traditionnelle. Pour s'y opposer, de nombreux mouvements religieux ont développé des méthodes renforçant les valeurs traditionnelles. Ce qui inclut, par exemple, de mettre l'accent sur les institutions d'éducation religieuse¹². Deuxièmement, pour beaucoup – particulièrement dans le Tiers-Monde – les idéologies politiques modernes sont perçues comme ayant échoué à tenir leurs promesses de prospérité et de justice sociale. Leur légitimité est donc mise en cause, et l'on assiste à un retour de la religion comme fondement de la légitimité sociale et politique¹³. Troisièmement, la religion, et particulièrement ses variantes fondamentalistes, peuvent apporter une explication, et une consolation, face aux échecs de la modernité : elles attirent par là les exclus du système économique, politique et social moderne¹⁴. Quatrièmement, les groupes religieux usent de méthodes et de technologies modernes pour mobiliser la société et l'organiser politiquement : lobbying, recours aux tribunaux, liens avec les partis politiques ou d'autres groupes, utilisation des médias

11. F. Fukuyama, « Social capital, Civil Society, and Development », *Third World Quarterly*, vol. 22, n° 1, 2001, p. 16-21.

12. H. Soloveitchik, « Rupture and Reconstruction : The Transformation of Contemporary Orthodoxy », *Tradition*, vol. 28, n° 4, 1994.

13. M. Juergensmeyer, *The New Cold War ?*, Berkeley, University of California, 1993.

14. S.M. Thomas, « Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously : The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society », *Millennium*, vol. 29, n° 3, 2000, p. 811.

et d'Internet à destination de l'opinion publique¹⁵. Cinquièmement, la démocratie a, un peu partout, sapé les monopoles religieux d'État. De nombreux sociologues défendent l'idée qu'une libéralisation du marché religieux entraîne une progression de la religiosité¹⁶. Enfin, dans beaucoup de pays du Tiers-Monde, l'émergence moderne des États a généré nombre de gouvernements ethniquement homogènes et de politiques ethniquement déterminées¹⁷. Comme ces identités ethniques recoupent souvent des identités religieuses, ces dernières en gagnent autant en importance.

Le fondamentalisme religieux est une conséquence de ces tendances. Les fondamentalistes essaient de créer une communauté religieuse séparée, réunissant seulement des croyants. Dans cette communauté, les normes religieuses sont appliquées et transmises à la génération suivante par des institutions éducatives spécifiques. Par définition, il s'agit là de se protéger contre les maux considérés comme inhérents à la modernité. Dans la plupart des cas, ces maux sont la morale et les idées de la modernité plus que sa technologie, même s'il peut exister une opposition aux aspects de la technologie qui concurrencent directement les préceptes religieux. Ainsi ce ne sont pas la télévision et Internet en eux-mêmes qui font problème, mais plutôt le contenu immoral qui peut toucher la communauté par leur intermédiaire.

Les idéologies fondamentalistes sont présentées comme un retour aux idées authentiques de la religion passée. Mais dans les faits, le fondamentalisme est un phénomène très moderne. Puisque la modernité sape la communauté religieuse traditionnelle et impose un nouvel environnement, les interprétations fondamentalistes innovent donc pour créer un ensemble de règles religieuses pouvant fonctionner dans le monde d'aujourd'hui. La lecture et l'interprétation sélectives des textes, insistant sur des aspects que les leaders religieux considèrent comme préservant au mieux leur communauté, n'ont souvent aucune racine dans les traditions originelles. Au lieu de renforcer les valeurs religieuses du passé, les fondamentalistes créent donc quelque chose de nouveau, de spécifique à la modernité, à la fois original et dérivant de la religion traditionnelle.

**Dans les faits,
le fondamentalisme est
un phénomène très moderne**

Certains mouvements fondamentalistes préfèrent demeurer dans leur environnement clos. Mais la plupart essaient, d'une manière ou d'une

15. J. Haynes, *Religion in Global Politics*, New York, Longman, 1998, p. 7-8.

16. Voir par exemple : L.R. Iannaccone, « Voodoo Economics ? Reviewing the Rational Choice Approach to Religion », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 34, n° 1, 1995.

17. D.L. Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press, 1985.

autre, d'imposer leurs valeurs aux autres, *via* une activité politique interne ou internationale. Ils tentent ainsi d'éliminer la différence entre sphère publique et sphère privée créée par la modernité, tous les aspects de la vie étant ramenés au champ de la religion – au nombre desquels bien sûr le mariage, l'éducation des enfants, les relations sexuelles. Science et règles séculières ne sont pas admises comme bases de la morale. Ces groupes essaient de rendre aux normes religieuses leur ancienne importance, et utilisent souvent les actions caritatives, au profit d'une stratégie de conversion, ou simplement pour élargir leurs appuis¹⁸.

Si le fondamentalisme religieux est un phénomène relativement neuf, l'adaptation des religions aux environnements sociaux changeants ne l'est pas¹⁹. La nature des idéologies religieuses évolue en effet dans le temps, mais le rôle qu'elles jouent dans les relations internationales varie nettement moins.

Les multiples influences de la religion dans les relations internationales

Affirmer que la religion est le moteur des relations internationales serait surestimer son importance réelle. Est-il pour autant possible de nier l'influence de ses multiples aspects sur le cours des relations internationales ?

Légitimité

L'idée que la religion peut être une source de légitimité est peu contestable. Cette légitimité est à double tranchant : elle peut asseoir les gouvernements et leurs politiques, mais aussi des mouvements d'opposition. De même, la plupart des sociétés « accordent à la religion un rôle paradoxal dans les affaires humaines – à la fois facteur de paix *et* de conflits²⁰ ». C'est aussi vrai dans les relations internationales. La religion peut être un puissant outil de persuasion. Elle peut être utilisée par ceux qui font la politique étrangère pour se gagner l'appui de divers groupes, d'hommes politiques ou de citoyens, voire de dirigeants ou de ressortissants d'autres pays. Mais les membres de tous ces groupes usent aussi de la religion pour s'opposer à ces mêmes politiques ou en soutenir d'autres.

Il est important de noter que cet usage de la persuasion religieuse a au moins trois limites. Premièrement, il s'agit d'un outil culturellement

18. Pour en savoir plus sur le fondamentalisme religieux, voir : G. Almond, R.S. Appleby et E. Sivan, *Strong Religion : The Rise of Fundamentalism around the World*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

19. R. Stark et W. Bainbridge, *The Future of Religion : Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, University of California Press, 1985.

20. Appleby (2000), *op. cit.* [2], p. 27.

spécifique. Invoquer Jésus, par exemple, touche plus les chrétiens que les musulmans ou les juifs, et moins encore les hindous ou les bouddhistes. Deuxièmement, tout le monde n'est pas religieux ou sensible aux arguments religieux. Certains ont des positions antireligieuses et l'argumentation religieuse peut avoir pour effet contraire de les détourner d'une politique : de nombreux laïcs en Israël s'indignent de l'influence des partis religieux sur le gouvernement et il y a de fortes chances qu'ils s'opposent à toute politique perçue comme religieuse dans ses origines. Enfin, la persuasion religieuse dépend du statut de ceux qui l'utilisent. Un acteur ayant peu de légitimité religieuse aura plus de difficulté à en user qu'un autre auréolé de fortes références en la matière.

Plusieurs écoles des sciences sociales et des relations internationales affirment que la légitimité religieuse peut être puissante dans le champ international. Tout d'abord, beaucoup soutiennent que les normes y ont une influence croissante²¹. Les peuples indigènes, par exemple, qui ont très peu de pouvoir politique ou économique, ont néanmoins réussi à utiliser les normes internationales pour atteindre leurs objectifs²². Dans la mesure où la religion est source de normes, elle renvoie aussi à ce type d'influence. Ensuite, la littérature instrumentaliste et constructiviste postule que l'ethnicité et le nationalisme constituent pour les politiques de puissantes formes de persuasion. La même logique s'applique à la religion. De plus, cette dernière est elle-même source d'identité, laquelle représente, pour beaucoup, un puissant facteur des relations internationales²³. Enfin, les lois de la guerre actuelles se sont développées à partir de préceptes religieux qui remontent à la *Cité de Dieu* de Saint-Augustin.

Les visions religieuses du monde

L'argument selon lequel la religion peut influencer les opinions ne peut être mis en doute. Et cela peut orienter les relations internationales de deux manières. Dans la mesure, d'abord, où la religion influence la vision du monde du décideur, elle déteint sur ses décisions. D'où, parfois, des choix extrêmes, sans concession, tant il est vrai que « la religion a à voir avec la constitution des êtres en tant que tels. Et [que l'] on ne peut [...] être pragmatique face à des questions qui mettent en cause cet être-même²⁴. » Les religieux au pouvoir en Iran pensent que leur action est inspirée par Dieu et ne peut, par conséquent, être fausse. Cela a certainement contri-

21. A.P. Cortell et J.W. Davis, « Understanding the Impact of International Norms : A Research Agenda », *International Studies Review*, vol. 1, n° 2, 2000.

22. F. Wilmer, *The Indigenous Voice in World Politics*, Newbury Park, Sage, 1993.

23. Voir par exemple : Huntington (1996), *op. cit.* [7].

24. C.B. Laustsen et O. Waever, « In Defense of Religion : Sacred Referent Objects for Securitization », *Millennium*, vol. 29, n° 3, 2000, p. 705-739.

bué, entre autres éléments, à renforcer leur défiance envers la pression internationale qui entend faire stopper leur programme nucléaire.

Mais il n'est pas nécessaire que la vision du monde des leaders soit totalement religieuse pour que la religion exerce son influence. La plupart des gens – dont les croyants – ont une vision du monde complexe fondée sur plusieurs piliers, entre autres l'éducation, les amis, la famille, l'héritage culturel, les idéologies politiques ou l'histoire personnelle. Si la religion n'est qu'un de ces facteurs, son influence ne saurait être niée.

Des croyances largement enracinées parmi les citoyens peuvent également exercer des contraintes sur les décideurs. Même des gouvernements autocratiques seraient mal avisés d'engager une action allant directement à l'encontre d'une croyance, d'une morale ou de valeurs fortement partagées par leurs citoyens. Dans le conflit israélo-arabe par exemple, les leaders des deux camps doivent évaluer les réactions à un éventuel accord de leurs populations : c'est particulièrement vrai d'ententes concernant des sites sacrés, comme Jérusalem.

Au-delà des attitudes inspirées sur telle ou telle question, les décideurs peuvent aussi être contraints par une influence générale de la religion sur les cadres culturels au centre desquels ils agissent. Certaines études tendraient à montrer, par exemple, que l'islam est assez systématiquement associé à l'autoritarisme²⁵. Et nombreuses sont les études qui associent l'affiliation religieuse à certaines attitudes politiques²⁶.

Les conflits religieux locaux sont des problèmes internationaux

Il y a peu de guerres internationales explicitement religieuses, mais pléthore sont les conflits locaux à connotation religieuse²⁷. Quel impact

**Quatre fois sur cinq,
on intervient dans un conflit
en faveur d'une minorité dont
on partage l'identité religieuse**

ont ces conflits sur l'arène internationale ? Depuis la fin de la guerre froide, l'intervention humanitaire dans ce type de conflits recueille une approbation de plus en plus large – de la simple aide humanitaire ou des tenta-

tives de médiation jusqu'à l'intervention militaire directe en faveur d'une minorité comme au Kosovo. Certaines études montrent qu'une telle

25. M.I. Midlarsky, « Democracy and Islam : Implications for Civilizational Conflict and the Democratic Peace », *International Studies Quarterly*, vol. 42, n° 3, 1998, p. 458-511.

26. Pour une discussion de ces idées, voir : K. Beyerlein et M. Chaves, « The Political Activities of Religious Congregations in the US », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 42, n° 2, 2003.

27. Pour une liste des conflits religieux locaux, voir : Fox (2004), *op. cit.* [7].

intervention est plus probable dans les conflits religieux, et que, dans quelque quatre cas sur cinq, celui qui intervient le fait en faveur d'une minorité dont il partage l'identité religieuse²⁸.

Ces conflits locaux ignorent les frontières internationales, et déplacent des réfugiés qui sont autant de problèmes pour les États voisins. Là, les groupes qui partagent des affinités religieuses ou ethniques avec une partie au conflit en arrivent souvent à s'impliquer eux-mêmes. Et le conflit peut ainsi même s'étendre à l'État voisin. Tout cela selon le modèle empirique des anciennes républiques yougoslaves dans les années 1990.

Un conflit affectant une région du monde peut inspirer des crises semblables ailleurs. Beaucoup pensent que la révolution iranienne a eu ce type d'influence sur les mouvements d'opposition musulmans un peu partout dans le monde. Si une révolution religieuse réussit – ce fut le cas en Iran ou en Afghanistan –, elle cherche souvent à se répandre en soutenant, ailleurs, des mouvements d'opposition violents. Dans le cas de l'Iran et des Talibans d'Afghanistan, le soutien à de nombreux mouvements militants a bien été réel.

Les parties à un conflit peuvent aussi user de l'arène internationale pour faire avancer leur cause. Les États arabes et islamiques utilisent souvent l'Organisation des Nations unies (ONU) ; et l'ONU elle-même a patronné des conférences ou des forums dont l'objectif était de diaboliser Israël.

Certes, tous ces risques d'extension des conflits par-delà les frontières concernent aussi les conflits non religieux. Il reste qu'ils caractérisent d'abord les conflits religieux, et qu'à ce titre, ces derniers ont une importance indéniable dans le champ international. On sait que depuis la fin des années 1970, les conflits religieux représentent une part plus importante de l'ensemble des conflits. D'après une analyse du State Failure Dataset²⁹ dressant la liste des conflits internes les plus violents entre 1948 et 2003, les conflits religieux représentaient, en 1976, 25 % des conflits mondiaux, contre 60 % en 2003.

Phénomènes et problèmes religieux transnationaux

Nombre de phénomènes et de problèmes deviennent mondiaux, dans la mesure où ils ne sont plus limités par les frontières des États. Le fondamentalisme religieux, dont on a déjà parlé, en constitue le premier exemple. À son origine : une réaction contre la modernité, qui est elle-

28. Fox et Sandler (2004), *op. cit.* [9], p. 63-70.

29. Plus d'informations disponibles sur : <globalpolicy.gmu.edu/pitf/>.

même un phénomène international. Les programmes des groupes fondamentalistes sont souvent internationaux en ce que leur objectif est d'étendre leur influence idéologique au monde entier. C'est particulièrement vrai de l'islam politique contemporain. Ils sont souvent liés à des réseaux internationaux partageant les mêmes valeurs et un objectif commun.

Depuis le début des années 1980, la plupart des attaques terroristes – mais pas toutes – ont été le fait de groupes terroristes religieux³⁰. Beaucoup des groupes responsables agissent à un niveau international, et comptent des membres dans plusieurs États. Certaines des attaques les plus célèbres – celles du 11 septembre, ou de Madrid le 11 mars 2004 – ont eu un impact considérable sur la politique étrangère de plusieurs États. La première a été directement liée à l'invasion et au renversement des gouvernements d'Afghanistan et d'Irak par des coalitions dirigées par les Américains.

La place croissante des droits de l'homme sur l'agenda international est liée à la religion. Il existe une tension considérable entre les concepts occidentaux des droits civils et des droits des femmes d'un côté et, de l'autre, les concepts musulmans sur le rôle de l'islam dans l'État, ou la place de la femme dans la société.

Enfin, le prosélytisme lui-même est devenu un problème international. Nombreux sont les missionnaires qui circulent, afin de susciter des conversions. Beaucoup d'États en arrivent à penser que cette activité – du moins en ce qui concerne les religions considérées, pour diverses raisons, comme indésirables – sape la culture indigène, ou présente d'autres dangers. En 2002, au moins 77 pays, dont plusieurs pays occidentaux, ont instauré des limites au prosélytisme des minorités religieuses³¹.

Quelles perspectives ?

La prise de conscience grandit : le maintien de la religion comme une tache aveugle constitue un des grands échecs de la théorie des relations internationales. Il n'est pas possible de comprendre les événements du monde sans tenir compte de la dimension religieuse. Certains, comme Samuel Huntington, ont tenté d'expliquer cette pertinence croissante du fait religieux en affirmant que « la fin du XX^e siècle a vu une résurgence mondiale de la religion³². » Mais peut-on sérieusement penser que la

30. L. Weinberg, W. Eubank et A. Pedahzur, « Characteristics of Terrorist Organizations 1910-2000 », texte présenté à la XXV^e Conférence annuelle de la Société internationale de psychologie politique à Berlin (Allemagne).

31. Voir : Religion and State Dataset. Pour plus de détails, voir : J. Fox, « World Separation of Religion and State into the Twenty First Century », *Comparative Political Studies*, vol. 39, n° 5, 2006, p. 537-569.

32. Huntington (1996), *op. cit.* [7], p. 64.

religion ait disparu pendant des décennies pour soudain réapparaître ? N'est-il pas plus probable qu'elle n'ait jamais disparu, mais seulement évolué, pour survivre dans un environnement moderne ?

Il n'y a aucune raison de penser que les grandes théories des relations internationales ne pourront évoluer en vue d'intégrer la dimension religieuse. La persuasion et la légitimité religieuses peuvent, par exemple, être perçues comme des sources alternatives de puissance dans les paradigmes réalistes des relations internationales. Le fait que la religion puisse être une motivation aussi puissante que les traditionnels arguments de la *realpolitik* est plus problématique pour le néoréalisme ; mais un réalisme classique, ou néoclassique, tenant compte des motivations autres que les éléments matériels de la puissance, refléterait sans doute mieux la complexité du monde qui nous entoure. Les constructivistes pourraient considérer la religion comme une structure créée par l'homme. Marx, en qualifiant la religion d'« opium du peuple », avait déjà reconnu sa puissance. Même si elle est une « fausse conscience », la religion doit être traitée comme une fausse conscience influente.

Cependant, il est certainement bien plus simple de proclamer que la religion devrait être intégrée à la théorie des relations internationales que de l'y intégrer effectivement. Dans le monde actuel, la distinction entre « ce qui appartient au royaume de César et ce qui appartient au royaume de Dieu n'est absolument pas claire³³. » Mais cette intégration est pourtant essentielle si l'on entend saisir notre monde comme il va.



MOTS CLÉS

Religion
Théories des relations internationales
Fondamentalisme
Conflits internationaux

33. I. Wallerstein, « Render Unto Caesar ? The Dilemmas of a Multicultural World », *Sociology of Religion*, vol. 66, n° 2, 2005, p. 133.