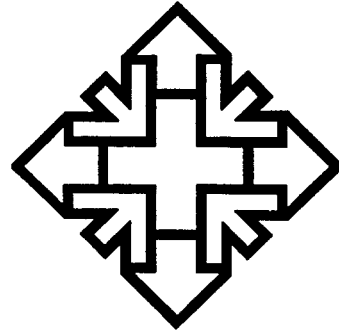


*Etudes relatives à la politique
de sécurité, No 2/1995*



Religions et sécurité internationale

Jean-François Mayer

Editeur:
OFFICE CENTRAL DE LA DEFENSE
3003 Berne

Décembre 1995

TABLE DES MATIERES

Avant-propos	3
Résumé	5
Introduction	7
1. Religions et identités	11
1.1 Choc des civilisations ou guerre des religions?	12
1.2 La religion comme source des conflits ethniques?	13
1.3 Quêtes identitaires des pays post-communistes: les Balkans	19
1.4 Quêtes identitaires des pays post-communistes: l'Ukraine	28
1.5 La place de la religion dans la Russie post-soviétique	34
1.6 Les réveils religieux de l'Asie centrale	39
2. Religions et tensions	44
2.1 Une contestation religieuse face aux derniers Etats communistes?	45
2.2 Religions et irrédentismes	55
2.3 Religions et sécessionnismes	59
2.4 Frictions religieuses et stabilité des Etats	66
3. Religions et militances	72
3.1 «Fondamentalismes»: un terme insatisfaisant?	73
3.2 Caractéristiques des mouvements politico-religieux militants	77
3.3 Courants politico-religieux et nationalismes	86
3.4 Courants politico-religieux et turbulences politiques	89

3.5	Le défi des radicalismes politico-religieux	95
4.	Religions et stratégies	99
4.1	Les territoires des religions	100
4.2	La montée des protestantismes en Amérique latine	105
4.3	Les minorités chrétiennes du Proche-Orient	111
4.4	La question des diasporas	115
4.5	Des stratégies religieuses globales?	116
4.6	La stratégie du Saint-Siège	123
4.7	Monde orthodoxe: des stratégies en compétition	131
	Conclusion	138

AVANT-PROPOS

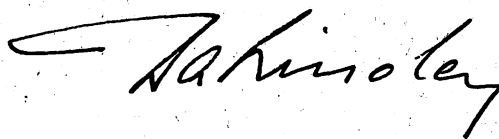
Dans le domaine de la politique de sécurité, le rôle joué par les religions et les groupes religieux n'est pas négligeable. En règle générale, les religions prêchent des principes favorables à la coexistence pacifique des hommes et des peuples. Au cours de l'histoire, elles ont souvent contribué concrètement au maintien ou au rétablissement de la paix, à l'effondrement de pouvoirs autoritaires et à la libération de peuples opprimés. Cependant, de façon paradoxale, elles peuvent aussi, comme les idéologies et les nationalismes, devenir une source sérieuse de tensions ou renforcer celles-ci, voire conduire à des actes de violence ou même à des guerres.

Dans le cadre de sa série d'études relatives à la politique de sécurité, l'Office central de la défense publie sur ce thème le travail d'un de ses collaborateurs. Docteur en histoire, Jean-François Mayer est collaborateur scientifique de la Section études de base et secrétaire de la Conférence de situation. Depuis des années, il s'intéresse aux liens entre phénomènes religieux et questions de politique de sécurité. Son étude sur les religions et la sécurité internationale devrait aider à éclairer l'arrière-plan de ces interactions et à détecter à temps d'éventuels développements négatifs dans ce domaine afin de pouvoir y faire face préventivement.

Berne, décembre 1995

OFFICE CENTRAL DE LA DEFENSE

Le Directeur



Hansheiri Dahinden

RESUME

A travers de nombreux exemples concrets et actuels, l'étude propose une approche des dimensions «théopolitiques» de la sécurité internationale. Cela inclut l'impact de groupes religieux sur le terrain politique, les influences exercées par des Etats dans le domaine religieux ainsi que l'appropriation par ceux-ci d'éléments appartenant à la sphère religieuse, la politique menée globalement ou localement par des groupes religieux en vue de promouvoir leurs intérêts, les équilibres entre religions et, de façon générale, leur interaction avec tous les facteurs pouvant affecter la sécurité internationale.

Les développements intervenus au cours des dernières années ont conféré une actualité accrue aux facteurs religieux dans le sillage de l'échec d'idéologies séculières et de réactions aux phénomènes de globalisation. L'examen de situations concrètes montre cependant que ces facteurs ne se présentent jamais à l'état pur. Leur part dans des situations conflictuelles peut se modifier au fil des ans, s'affaiblir ou au contraire se renforcer. Si le recours au réservoir de représentations identitaires disponibles dans les traditions religieuses contribue au durcissement d'antagonismes (religionisation du discours politique), les conflits ethniques ne présupposent pas nécessairement la présence de divisions religieuses. Mais, dans d'assez nombreux cas, l'histoire a intimement lié les facteurs religieux aux ethnogenèses. Cette référence n'exige cependant pas un fort degré de croyance ou de pratique religieuse dans la population touchée, car les thèmes identitaires à connotation religieuse circulent en partie indépendamment des institutions traditionnelles de gestion du religieux, ce qui nuance également les possibilités d'influence de celles-ci.

Dans des Etats totalitaires ou autoritaires, l'existence de groupes religieux non inféodés aux structures étatiques peut être perçue comme un danger potentiel en créant une sphère autonome. Mais les groupes religieux, loin de représenter toujours des instruments de contestation, viennent ailleurs appuyer les visées de systèmes politiques, par exemple en agissant comme éclaireurs d'ambitions irrédentistes. On voit également des groupes religieux soutenir un projet sécessionniste ou, au contraire, l'opposition à celui-ci; une dimension religieuse n'est pas une condition préalable au succès d'une entreprise sécessionniste, mais un manque d'homogénéité religieuse présente des risques pour la cohésion de luttes nationalistes. Les frictions entre religions ont également des conséquences potentielles pour la stabilité des pays touchés, particulièrement lorsque les clivages politiques tendent à suivre des modèles communautaristes.

Le développement de mouvements politico-religieux militants et radicaux suscite aujourd'hui de vives préoccupations dans le domaine de la sécurité internationale. On voit émerger de tels mouvements dans la plupart des religions. Loin d'être des expressions de traditionalisme, ils représentent plutôt des éléments d'innovation et des phénomènes d'idéologisation de messages religieux. Le caractère absolutisé de leur

vision du monde en fait un vecteur idéal de courants d'opposition. Bien que prônant dans certains cas une approche supranationale, ils tendent la plupart du temps à se mouler dans des réalités nationales (tout en s'influençant parfois les uns les autres), ce qui limite leurs possibilités de coordination au-delà d'alliances et de stimulations pour des mouvements semblables. Le danger réside plutôt dans les risques de confrontation qu'impliquent des projets politiques fondés sur des prescriptions d'origine supposée supérieure et de blocage qu'ils peuvent ainsi entraîner sur le plan aussi bien intérieur qu'international. Ces mouvements sont en règle générale le fruit de développements de longue durée, ce qui signifie qu'il ne faut pas y voir des phénomènes éphémères, mais aussi qu'une détection précoce de leurs potentialités d'émergence dans une société est possible à condition de prendre adéquatement en compte les facteurs religieux.

Même si la religion n'est pas le seul déterminant de l'identité d'une population, les déplacements de frontières entre religions ont des conséquences non négligeables sous l'angle des équilibres internationaux. De tels processus sont toujours en cours aujourd'hui, que ce soit par suite de conquêtes ou d'actions missionnaires. Les zones-frontières peuvent se transformer en régions de tensions en raison des implications non seulement locales, mais également globales de la progression ou du recul d'une religion. Les modifications de frontières entre religions servent parfois les stratégies de certains Etats, mais les phénomènes religieux conservent néanmoins leurs dynamiques propres et ces développements doivent également être interprétés en lien avec des causes locales. Ils ont par ailleurs des répercussions sur les plans tant socio-économique que politique.

Une question préoccupante est l'érosion de la présence de minorités religieuses dans certains contextes géopolitiques, car elle entraîne une homogénéisation religieuse qui tend à entraîner un durcissement de lignes de faille entre sphères civilisationnelles.

Plusieurs religions ou sous-groupes au sein de religions s'efforcent de développer des stratégies globales ou régionales tant pour défendre des positions acquises que pour étendre leur influence, exerçant ainsi directement ou indirectement un impact sur la situation politique et le domaine des relations internationales. Les efforts de dialogue entre religions s'inscrivent dans ces stratégies.

A certaines conditions, les représentants de religions se trouvent en mesure d'exercer une influence concrète et bénéfique pour aider à résoudre des situations conflictuelles, mais le potentiel de succès dépend en partie de la nature du conflit ainsi que des acteurs impliqués et suppose une évaluation réaliste des possibilités du médiateur religieux.

INTRODUCTION

En 1992, l'hebdomadaire américain *Time* publia un étonnant dossier expliquant le rôle joué par une alliance stratégique entre le gouvernement américain du président Reagan et le Vatican du pape Jean-Paul II dans l'effondrement du système communiste en Europe de l'Est¹. Lors d'une rencontre en juin 1982, le président des Etats-Unis et le souverain pontife auraient décidé d'entreprendre une campagne clandestine pour hâter la dissolution de l'empire soviétique². Refusant la division de l'Europe issue des accords de Yalta, l'un et l'autre étaient persuadés qu'une Pologne libérée du communisme pourrait entraîner des transformations en cascade dans d'autres pays d'Europe de l'Est: ils utilisèrent donc tous les moyens à leur disposition pour soutenir le développement du syndicat Solidarité et déstabiliser le régime communiste³. Il est vrai que, dans un pays à la tradition et à l'identité catholiques aussi fortes, Rome disposait de réseaux bien placés.

Clin d'oeil tardif en réponse à l'ironique question de Staline sur le nombre de divisions du pape? A l'heure où les politologues admettent que les acteurs non étatiques jouent un rôle croissant, on y verra plutôt un exemple de la place de facteurs religieux dans les relations internationales et les équilibres mondiaux⁴.

1 Carl Bernstein, «The Holy Alliance», in *Time*, 24 février 1992, pp. 12-19.

2 «L'alliance entre Washington et le Vatican "n'a pas causé la chute du communisme", fait observer un responsable américain familier avec les détails de l'opération pour maintenir en vie [le syndicat polonais] Solidarité. "Comme tous les grands dirigeants qui ont de la chance, le pape et le président ont exploité les forces de l'histoire pour leurs propres fins."» (*Ibid.*, p. 14). Cela rejoint l'analyse du chercheur français Patrick Michel: «Jean-Paul II n'a pas vaincu le communisme, qui s'est essentiellement écroulé par épuisement des logiques qui le sous-tendaient. Tout au plus certains actes et initiatives du pape (...) ont-ils révélé l'état d'avancement de cette lente érosion, qu'ils ont jusqu'à un certain point contribué à accélérer.» (*Politique et religion: la grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 139)

3 Dans l'esprit de Jean-Paul II, les bouleversements intervenus en Europe de l'Est ne relèvent évidemment pas d'une simple conjonction de facteurs politiques: «Il est difficile de ne pas remarquer que l'Année mariale [1987-1988] a précédé de près les événements de 1989. Ces événements ne peuvent pas ne pas surprendre par leur ampleur et surtout par la rapidité de leur déroulement. (...) dans ce qui s'est passé, la main invisible de la Providence était à l'oeuvre (...)», souligne-t-il dans sa lettre apostolique *Tertio millennio adveniente* du 10 novembre 1994 (N° 27).

4 Le pouvoir soviétique, toujours méfiant à l'égard d'une Eglise romaine hiérarchique et structurée internationalement, avait pressenti le danger. L'élection du cardinal Wojtyla prit le Kremlin par surprise et provoqua une vive nervosité dans les cercles dirigeants moscovites; dès 1979, le président du Conseil pour les affaires religieuses expliqua au Comité central que le pape avait développé un plan de pénétration dans les pays socialistes en utilisant comme tête de pont les pays de tradition catholique du bloc de l'Est. Les Soviétiques se lancèrent dans une vaste campagne coordonnée contre le catholicisme, avec une variété de mesures à différents niveaux (y compris en Occident) pour contrer l'influence (réelle ou supposée) du Vatican (Felix Corley,

Sous l'influence de la pensée marxiste vouant les religions au dépérissement progressif et de la pensée libérale confinant la foi à la sphère individuelle, beaucoup d'analystes tendaient à sous-estimer les dimensions religieuses. La situation est aujourd'hui différente: un phénomène tel que la révolution iranienne avait déjà bousculé quelques idées reçues; depuis, dans le sillage de la disparition de la menace soviétique, le besoin d'identifier un ennemi conduit à agiter de plus en plus souvent le spectre d'un «fondamentalisme» pas toujours très clairement défini. On imagine maintenant plus volontiers au Sud qu'à l'Est l'adversaire prêt à bondir sur l'Occident. L'article très remarqué de Samuel Huntington sur «le choc des civilisations» a fourni à la discussion une base théorique⁵: le politologue américain nous prédit que ce sera «*the West versus the rest*» et explique que ce qui distingue tout particulièrement les civilisations les unes des autres est leur héritage religieux⁶.

L'étude des relations internationales est aussi sujette aux modes: à ceux qui ne jurent que par les facteurs économiques ou que par les réalités géographiques viendront donc s'ajouter ceux qui tendront à tout voir par les lunettes religieuses et culturelles. C'est bien sûr trop simple: toute interprétation monocausale, ou privilégiant une catégorie de facteurs précis, se révèle réductionniste et inadéquate. Or, l'observateur des phénomènes religieux sait que ceux-ci se présentent rarement à l'état pur. L'objet de cette étude n'est donc nullement de présenter les religions comme *la* cause déterminante de l'évolution du monde; il s'agira plutôt d'essayer de discerner la place des facteurs religieux tout en mettant en lumière, lorsqu'il y a lieu, leur interpénétration avec d'autres éléments, une interpénétration qui va souvent si loin qu'il devient très difficile de déterminer ce qui prédomine. En même temps, il s'agira aussi de montrer que les facteurs religieux sont loin de se réduire à ce «fondamentalisme» devenu aujourd'hui un slogan mis au service d'analyses parfois superficielles.

Ces pages s'attacheront à apporter un peu de clarté, dans la mesure du possible, sur trois ensembles de questions:

- 1) elles s'efforceront d'offrir un bref panorama des facteurs religieux dans les zones de tension et de crise;

«Soviet Reaction to the Election of Pope John Paul II», in *Religion, State and Society*, 22/1, 1994, pp. 37-64).

5 Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?», in *Foreign Affairs*, été 1993, pp. 22-49 (trad. française: «Le choc des civilisations?», in *Commentaire*, 18/66, été 1994, pp. 238-252).

6 *Ibid.*, p. 25.

- 2) elles examineront les stratégies globales ou locales poursuivies par certains acteurs religieux ainsi que leur impact éventuel sur la sécurité internationale;
- 3) elles tenteront d'évaluer les risques présentés par des facteurs et acteurs religieux pour la sécurité internationale.

On verra surgir dans cette étude le néologisme «théopolitique», ce qui mérite quelques explications. A l'heure où le terme de «géopolitique» fait fortune, n'aurait-il pas suffi de l'appliquer aux phénomènes sur lesquels nous allons nous pencher? Nous ne le pensons pas. La géopolitique, telle que la définit l'auteur d'un ouvrage qui y est consacré, s'interroge «sur le poids des facteurs spatiaux dans les choix et les rapports politiques et, à l'inverse, sur l'impact de ces données politiques sur l'organisation, le contrôle de l'espace»⁷. Nous aurons à nous occuper de développements et de facteurs qui relèvent de la géopolitique, notamment en examinant les territoires des religions. Mais l'aspect spatial et son interaction avec les dimensions politiques n'épuisent pas notre sujet: les faits religieux ne s'inscrivent pas seulement dans un espace physique. La *théopolitique* couvre dans notre définition quatre domaines relevant aussi bien des relations entre sphères politique et religieuse que des relations de corps religieux entre eux:

- 1) *les influences exercées par des groupes religieux sur le terrain politique* (qu'il s'agisse d'influences indirectes ou de prises de contrôle directes ainsi que de la production d'idéologies politico-religieuses), y compris l'impact que peut exercer un groupe religieux sur la sphère politique par une attitude de neutralité stricte ou d'abstention;
- 2) *les influences exercées par des Etats, groupes politiques ou autres entités sur des corps religieux ou des systèmes de croyance* pour les instrumentaliser ou les amener au moins à jouer un rôle favorable aux intérêts desdits Etats, groupes politiques ou autres entités; ainsi que la *religionisation d'un discours politique* par le biais d'emprunts à des thèmes religieux (généralement à connotations identitaires) pour renforcer la substance idéologique d'un Etat, d'un groupe politique ou d'une autre entité;
- 3) *la politique menée localement ou globalement par des institutions ou groupes religieux* en vue de promouvoir leurs intérêts (acquisition de fidèles appartenant à d'autres groupes religieux, prise de contrôle spirituelle d'espaces antérieurement contrôlés par des groupes religieux étrangers ou concurrents, stratégies pour accroître l'influence du message religieux propagé, alliances éventuelles avec d'autres corps, religieux ou non, en vue de la poursuite d'intérêts communs, etc.);

⁷ Philippe Moreau Defarges, *Introduction à la Géopolitique*, Paris, Ed. du Seuil, 1994, p. 155.

- 4) de façon générale, la description des *équilibres globaux entre religions* et de leur pouvoir (s'exprimant à plusieurs niveaux possibles: étendue des territoires sous contrôle, importance numérique, leviers d'influence sur la société globale) ainsi que l'*interaction des religions avec tous les facteurs susceptibles d'affecter la stabilité politique*, les relations internationales et la sécurité d'un pays, d'une région ou du monde.

Nous avons conscience que ces définitions demanderont une théorisation plus approfondie, à laquelle cette étude voudrait fournir une base possible. Mais elles suffisent à décrire assez adéquatement, à ce stade, le champ que nous entendons couvrir.

En écrivant ce texte, notre objectif a été d'examiner ces questions de façon aussi froide et détachée que possible, sans parti pris, pour mieux comprendre l'environnement stratégique global dans lequel doit agir aujourd'hui la Suisse. S'agissant d'une entreprise menée par un seul auteur, en marge de son activité professionnelle principale, elle dépend d'une abondance et d'une qualité inégales d'information selon les points abordés et selon les régions. Nous avons tenté d'utiliser aussi judicieusement que possible, de façon synthétique, des études sérieuses disponibles sur des cas particuliers. Si ce projet devait déboucher sur des étapes ultérieures, il conviendrait de recourir de façon accrue directement à des sources primaires là où cela est possible et de vérifier certaines hypothèses par des études de cas. Ce document a été rédigé dans le sens d'un premier état de la question, d'une *base documentaire et de réflexion* pour une analyse plus ambitieuse: il est donc conçu en même temps comme un appel aux commentaires, critiques et compléments d'information que voudront bien communiquer les lecteurs en vue d'améliorer et d'affiner l'approche et l'information.

Enfin, bien que l'auteur soit un collaborateur de l'Office central de la défense, ses analyses et commentaires n'engagent que lui et n'expriment pas un point de vue officiel: il s'est exprimé dans ces pages en toute liberté et porte seul la responsabilité des imperfections qu'on pourrait y trouver.

Toute correspondance au sujet de cette étude peut être envoyée à l'auteur à l'adresse suivante:

Jean-François Mayer, Office central de la défense, Wildhainweg 9, 3003 Berne, Suisse.

1. RELIGIONS ET IDENTITES

Huntington définit la civilisation comme le niveau d'identification culturel le plus large en dehors de la distinction entre l'homme et les autres espèces¹. *Au sein d'une civilisation*, il existe des cultures différentes, parfois en opposition, mais pouvant néanmoins se reconnaître dans un dénominateur commun; en revanche, les différences *entre civilisations* sont fondamentales et, selon le politologue américain, détermineront de plus en plus les principaux conflits de l'avenir. A l'universalisation des valeurs et du modèle de l'Occident répondent des réactions d'indigénisation et de retour à des références liées à d'autres civilisations. Professeur à Göttingen, Bassam Tibi dénonce l'idée selon laquelle une civilisation mondiale existerait simplement parce qu'on boit du Coca-Cola, qu'on porte des jeans et qu'on trouve des McDonald partout dans le monde: il n'hésite pas à déclarer que «la désoccidentalisation du monde a commencé»² et que celle-ci ne va pas s'arrêter, ne serait-ce que pour d'évidentes raisons démographiques.

Depuis quelques années, la tendance à la fière affirmation de valeurs supposées propres à la culture asiatique par des hommes d'Etat de l'Extrême-Orient paraît conforter la thèse de Huntington³. Face à l'anomie qui semble régner dans les sociétés occidentales, des intellectuels et dirigeants politiques prônent la remise à l'honneur des valeurs confucéennes. «Nous ne voulons pas tout de l'Occident», déclare à un interlocuteur américain Lee Kuan Yew, ancien premier ministre de Singapour⁴. Les hommes politiques de ce petit Etat ne perdent pas une occasion de proclamer leurs convictions, «sous le regard secrètement admiratif de la grande Chine aussi bien que de Taiwan»⁵; une autre

1 Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?», in *Foreign Affairs*, été 1993, pp. 22-49 (p. 24).

2 Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen. Politik und Religion zwischen Vernunft und Fundamentalismus*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1995, p. 23.

3 On peut certes souligner les ambiguïtés du contexte de telles affirmations (cf. Bernard Cassen, «Du bon usage des "valeurs asiatiques"», in *Le Monde diplomatique*, août 1995, p. 2), mais le simple fait du recours à ce thème constitue un indice révélateur. Pour une réflexion plus approfondie sur les «valeurs asiatiques», cf. Dieter Senghaas, *Geokultur: Wirklichkeit oder Fiktion? Drei Abhandlungen zur Debatte über den «Zusammenprall der Zivilisationen»*, Bern, Schweizerische Friedensstiftung, 1995, pp. 33-40.

4 Fareed Zakaria, «Culture Is Destiny. A Conversation with Lee Kuan Yew», in *Foreign Affairs*, mars-avril 1994, pp. 109-126.

5 Bernard Stevens, «Ambitions japonaises. Nouvel asiatisme et dépassement de la modernité», in *Esprit*, N° 213, juillet 1995, pp. 5-29 (p. 8).

personnalité singapourienne affirme que «l'Europe s'est finalement fatiguée» et conclut fièrement que «l'avenir appartient aux Asiatiques»⁶.

Nous devons conserver à l'esprit ces dimensions qui vont bien au-delà des aspects proprement religieux. Notre but n'est pas de discuter les thèses de Huntington. Mais, puisque celles-ci reposent sur l'affirmation que la religion constitue un facteur particulièrement important de différenciation entre les civilisations, nous commencerons par nous interroger sur le rôle *identitaire* des religions dans le monde contemporain.

1.1 *Choc des civilisations ou guerre des religions?*

Huntington a conscience qu'il y a des pays, des régions, qui oscillent entre deux civilisations, que certaines civilisations empiètent l'une sur l'autre ou englobent des sous-civilisations; il sait aussi qu'il arrive à des groupes de redéfinir leurs identités, entraînant des modifications dans la composition et la frontière des civilisations. Selon lui, pourtant, le sentiment d'appartenance à une civilisation va prendre de plus en plus d'importance et l'avenir devrait être façonné par les interactions de sept ou huit civilisations majeures: les civilisations occidentale, confucéenne, japonaise, islamique, hindouiste, slave-orthodoxe, latino-américaine et, peut-être, africaine. Ces vues - par ailleurs stimulantes - présentent cependant certaines difficultés si l'on veut voir dans les religions un facteur identitaire fondamental.

Ainsi, entre civilisation «occidentale» et «latino-américaine», ce n'est certainement pas la religion qui marque la différence: l'Amérique latine n'est plus un bloc catholique homogène, la présence protestante est devenue forte dans certains pays latino-américains; inversement, même si un héritage culturel protestant a forgé et continue à marquer les Etats-Unis⁷, ils sont aujourd'hui, en nombre d'habitants, le troisième pays catholique du monde (après le Brésil et le Mexique); et si l'Alliance atlantique a conduit Etats-Unis et pays d'Europe occidentale à faire front commun sur le plan politico-militaire durant les années

6 «(...) nous allons assister au retrait de l'idée occidentale, tandis qu'ailleurs de vieilles et riches civilisations retrouvent confiance en elles-mêmes pour découvrir leurs propres racines. Elles ne vont pas rejeter tout ce que l'Occident leur a donné, mais elles apprendront à conserver des idées occidentales de façon sélective.» (Kishore Mahbubani, «The Future Belongs to Asians», in *International Herald Tribune*, 6 septembre 1993)

7 Pour une réflexion sur le rapport des citoyens des Etats-Unis avec l'idéal religieux qui a imprégné la gestation de leur pays et se perpétue jusqu'à aujourd'hui sous des formes différentes, on lira l'intéressant essai de Paul Johnson, «God and the Americans», in *Commentary*, 99/1, janvier 1995, pp. 25-45.

de la guerre froide, ce n'est certainement pas parce qu'il y aurait une identité religieuse plus forte entre un catholique de Rome et un protestant de Boston qu'entre ce même Romain et un habitant de Sao Paulo.

Pour prendre un autre exemple, s'il ne faut pas sous-estimer la force de la foi commune qui peut unir un musulman du Pakistan et son coreligionnaire du Mali, il y a fort à parier que l'univers culturel du premier sera sous beaucoup d'aspects tout aussi proche de celui d'un ressortissant de l'Inde, même si cette dernière relève d'une autre civilisation dans la classification de Huntington. Par ailleurs, vu le caractère missionnaire de certaines religions, des zones appartenant à une aire de civilisation peuvent connaître de fortes présences d'adeptes de religions appartenant à une autre: en Corée du Sud, par exemple, on recense, à côté des quelque 36% de bouddhistes, plus de 23% de protestants et de 5% de catholiques, et les Eglises chrétiennes pourraient encore gagner du terrain: la Corée est-elle donc un pays confucéen?

Huntington n'a cependant pas entièrement tort: un protestant coréen peut rester profondément imprégné de valeurs culturelles confucéennes (encore que celles-ci risquent de se modifier subtilement au fil des générations⁸, à moins de prétendre qu'elles seraient enracinées génétiquement); un catholique nord-américain peut tout aussi bien avoir une mentalité marquée par l'éthique protestante. Mais ces quelques exemples nous rappellent que les religions ne sont qu'un des facteurs qui forment une civilisation, même si elles fournissent un élément d'identification puissant: tant que ne se manifestent pas des courants «fondamentalistes» qui exigent une adhésion formelle à un système religieux en même temps qu'à un ensemble de valeurs partagées, on peut appartenir à une civilisation sans adhérer à la religion dominante qui l'a marquée. Si des chocs de civilisations doivent se produire un jour, ils n'équivaudront pas nécessairement à des guerres de religions.

1.2 La religion comme source des conflits ethniques?

Les conflits opposant des ethnies n'ont jamais cessé, même s'ils ne sont redevenus que récemment pour les Européens un sujet immédiatement préoccupant en raison des passions déchaînées entre groupes libérés du joug de

⁸ Sans vouloir généraliser à partir d'un petit exemple, on peut se demander si c'est uniquement un hasard que Kim Dae-jung, célèbre homme politique de Corée du Sud associé à la lutte pour la démocratie dans son pays, soit de confession catholique, quand on le voit critiquer l'idée de «valeurs asiatiques» différentes de celles de l'Occident et estimer au contraire que «la pensée asiatique a véhiculé des valeurs qui coïncident avec l'esprit de la démocratie», même si l'Europe, elle, «a su les ériger en système social»? (*Le Monde*, 17.5.94)

régimes communistes⁹. Qu'est-ce qui fait une ethnie et la distingue de groupes voisins au point de les lancer parfois dans de féroces affrontements? Dans le langage ethnologique, les membres d'une ethnie partagent «une même culture, une même langue, une même religion et les mêmes coutumes», «sont liés par des rapports de parenté et par une organisation sociale commune» et «admettent une même origine collective et partagent des représentations communes et surtout un même intérêt face aux autres groupes»¹⁰. Les groupes ethniques «s'attribuent des caractéristiques qui les distinguent des autres», en tendant parfois à les considérer comme quasiment innées, tandis qu'un groupe ethnique rival investira volontiers son adversaire de défauts et vices non moins intrinsèques¹¹. L'ethnisme débouche sur un type de nationalisme potentiellement explosif dans des régions où se côtoient des groupes aux héritages variés: à l'opposé du nationalisme unificateur qui cherche rassembler dans un élan commun des groupes différents vivant sur un même territoire, le nationalisme ethnique considère les autres groupes comme un corps étranger, au mieux des citoyens de seconde zone et au pire une «cinquième colonne», ce qui débouche sur une attitude exclusiviste¹².

Pour répondre aux besoins actuels, sociologues et politologues s'efforcent de développer des définitions de l'ethnicité plus structurées, même si nombre d'auteurs continuent à utiliser ce terme en le laissant baigner dans un certain flou. Selon le sociologue britannique Anthony Smith, «l'ethnicité est la conscience de l'existence d'une communauté possédant simultanément les éléments constitutifs suivants: 1. une collectivité ayant un nom propre; 2. un mythe au sujet de la descendance commune; 3. mémoire historique commune; 4. un ou plusieurs éléments culturels nettement distinctifs; 5. association avec une terre natale; 6. existence d'un sens de la solidarité parmi les couches significatives de la

9 Mais tout un discours à connotations nationalistes et «ethniques» était déjà en gestation bien des années avant l'éclatement de l'URSS, malgré la conviction exprimée par ses dirigeants d'avoir résolu les problèmes de nationalités (Diana Zisserman-Brodsky, «Sources of Ethnic Politics in the Soviet Polity: The Pre-Perestroika Dimension», in *Nationalities Papers*, 22/2, automne 1994, pp. 337-345).

10 Yves Lacoste (dir.), *Dictionnaire de Géopolitique*, Paris, Flammarion, 1993, p. 623.

11 Donald B. Vought, «Ethnic Conflict: The Invariable in the Human Condition», in *Low Intensity Conflict & Law Enforcement*, 3/3, hiver 1994, pp. 529-547 (p. 532).

12 «La nation politique est une communauté de peuples historiquement réunis sur un territoire, un ensemble qui s'organise politiquement selon le modèle de la citoyenneté ouverte à tous. Par opposition, la nation ethno-culturelle n'est réservée qu'à une communauté définie selon les critères du sang ou d'une culture - langue, religion - partagée, à laquelle aucun étranger ne peut accéder, sinon par grâce exceptionnelle. La conséquence première de l'ethnisme est d'introduire la division entre les peuples habitant un même territoire.» (Pierre Kende, «Du nationalisme en Europe centrale et orientale», in Alain Gresh [dir.], *A l'Est, les nationalismes contre la démocratie?*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1993, pp. 15-21)

population.»¹³ La question est ici pour nous de savoir quel rôle les éléments religieux peuvent jouer dans les processus de conscience ethnique? Smith, qui se distance à juste titre des théories anciennes voyant dans la langue le critère décisif de l'ethnicité, refuse tout autant de faire de la religion ce critère:

«Aux époques pré-modernes, de nombreuses ethnies se définissaient elles-mêmes par leurs panthéons et rituels séparés, et la religion peut encore être une force vitale pour les différences et conflits ethniques, comme aujourd'hui en Inde et au Proche-Orient. Là où religion et langue se surperposent, la communauté en question est nettement différenciée de toutes les autres. De même, on ne devrait pas supposer que les communautés ethno-religieuses sont sur le déclin. Cependant, pour beaucoup de communautés aujourd'hui, la religion, à supposer qu'elle soit encore pertinente, n'est qu'un critère de différenciation parmi plusieurs.»¹⁴

D'autres auteurs tendent à attribuer aux facteurs religieux une place plus importante, sans y voir pour autant une cause unique. Responsable d'un programme de recherche sur les liens entre religion, nationalisme et intolérance patronné par l'United States Institute of Peace, David Little reconnaît l'extrême complexité des phénomènes d'ethnicité, mais met aussi en garde contre les risques d'une simplification excessive dans l'autre sens en sous-évaluant le rôle des facteurs religieux: si la religion n'est qu'un facteur accidentel, ou si elle est uniquement manipulée pour d'autres motifs, pourquoi cette présence si fréquente d'une composante religieuse? S'appuyant sur la réflexion sociologique de Max Weber, qui voyait dans un groupe ethnique un peuple partageant «une croyance subjective à [une] ascendance commune», Little identifie certaines affinités particulières entre religion et nationalisme (ou ethnisme):

«Si des groupes ethno-nationaux sont constitués à la base par "une croyance subjective à leur ascendance commune", une croyance qui devient naturellement "le foyer spécial et même 'sacré' de l'attention du groupe", nous avons alors déjà commencé à décrire quelque chose qui est très proche d'une "croyance religieuse". Le lien entre religion et mythes de l'origine humaine est bien connu. Comme l'ont montré l'anthropologue Malinowski et d'autres, de tels mythes encouragent et soutiennent la conscience de soi

13 Cité par Mehdi Mozaffari, «Explication typologique des conflits du Caucase», in Mohammad-Reza Djalili (dir.), *Le Caucase postsoviétique: la transition dans le conflit*, Bruxelles / Paris, Bruylant / L.G.D.J., 1995, pp. 197-218 (p. 199).

14 Anthony D. Smith, «The Ethnic Sources of Nationalism», in *Survival*, 35/1, printemps 1993, pp. 48-62 (p. 51).

culturelle et sociale en validant et en affirmant ce qu'on croit être les termes primordiaux de l'identité humaine.»¹⁵

Little nous aide ainsi à mieux comprendre la dimension religieuse potentielle ou déclarée de conflits ethniques. Il s'emploie ensuite à examiner quelques cas concrets, comme celui du Soudan: «l'islam joue depuis longtemps un rôle clé pour former l'identité du Soudan septentrional et pour fournir une légitimité politique tant aux partis d'opposition qu'au gouvernement»; par opposition à cette affirmation islamique, les populations de la partie méridionale du pays, malgré leurs divisions tribales, partagent «une identité commune, celle d'être des non-musulmans»¹⁶. La guerre civile au Soudan semble donc répondre aux caractéristiques d'un conflit de nature ethno-religieuse, et il est indéniable que la crainte d'une politique d'islamisation et l'opposition à celle-ci ont contribué à cristalliser la confrontation entre le Nord à prédominance musulmane et les sécessionnistes sudistes¹⁷. Cependant, le conflit ne se résume pas à cet antagonisme: des experts estiment que sa nature s'est transformée et que l'accent ne doit plus être mis avant tout sur les tensions ethno-religieuses (même si elles jouent un rôle que soulignent les accents islamiques du pouvoir de Khartoum), mais sur une rivalité pour le contrôle de ressources vitales¹⁸. De même, dans le conflit irlandais, «le caractère religieux est devenu de moins en moins dominant et de moins en moins exclusif»¹⁹.

A l'inverse, il existe des conflits où le rôle de la religion peut s'accroître. Au Cachemire, par exemple, on se trouvait face à un cas classique de volonté indépendantiste d'une population régionale, avec une instrumentalisation dans le cadre de la rivalité indo-pakistanaise. Les militants sécessionnistes ne partageaient pas tous le même projet politique: les uns voulaient l'indépendance

15 David Little, «Belief, Ethnicity, and Nationalism», in *Nationalism and Ethnic Politics*, 1/2, été 1995, pp. 284-301 (p. 292).

16 *Ibid.*, p. 294.

17 Francis Mading Deng, «War of Visions for the Nation», in John O. Voll (dir.), *Sudan: State and Society in Crisis*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 1991, pp. 24-42.

18 Mohamed Suliman, *Civil War in Sudan: The Impact of Ecological Degradation*, Bern / Zürich, Schweizerische Friedensstiftung / Forschungsstelle für Sicherheitspolitik und Konfliktanalyse, déc. 1992 (Environment and Conflicts Project, Occasional Paper No. 4). D'autres connaisseurs de la région sont du même avis, par exemple un responsable de Caritas Suisse qui estime que les différences «ethniques» ne suffisent plus à expliquer le conflit et que «les intérêts économiques prennent le dessus. Les dirigeants de Khartoum font la guerre pour le contrôle de l'eau, des terres fertiles et du pétrole qui se trouvent au sud du pays.» (24 heures, 16.2.94)

19 René Rémond, «Forces spirituelles et intégrismes», in *Défense nationale*, 51/6, juin 1995, pp. 15-20 (p. 17).

pure et simple, d'autres un rattachement au Pakistan. Pour les uns et les autres, la cause était cependant celle du Cachemire, même si l'appel à la référence religieuse était quasiment obligatoire et que le combat pour le Cachemire ne pouvait qu'être associé à l'islam. La donne semble en train de changer en partie: depuis 1993, on verrait de plus en plus opérer au Cachemire des combattants d'origine pakistanaise et afghane, venus là pour défendre la cause de l'*umma* bien plus que pour participer à une lutte de libération nationale²⁰, même s'il ne faut pas sous-estimer la force que conservent les tendances mettant l'accent sur des thèmes d'essence avant tout nationalistes et réticentes tant à l'égard du panislamisme que du rattachement au Pakistan²¹. En Turquie, des indices laissent penser que se produit depuis quelque temps une «islamisation» du PKK (dont l'idéologie n'avait rien de religieux à l'origine) et que celle-ci pourrait conduire à une convergence potentiellement explosive avec des groupes islamistes qui l'avaient auparavant combattu au Kurdistan avec l'encouragement de l'armée²².

Par ailleurs, il existe des conflits qualifiés d'«ethniques» et dans lesquels la dimension religieuse proprement dite ne joue aucun rôle (si l'on laisse de côté la croyance quasi-religieuse au mythe de l'origine). Parmi les exemples récents, l'un des plus frappants est celui du Rwanda, où l'on a vu se massacrer des gens qui partageaient en bonne partie la même foi et priaient dans les mêmes églises: malgré la base religieuse commune, il a été possible à des extrémistes d'exciter des pulsions suffisamment profondes pour amener une partie de la population à vouloir l'élimination physique de tout un segment de la société rwandaise.

Pour prendre un autre exemple, l'un des plus féroces conflits ethniques de l'ex-URSS oppose Arméniens et Azéris au Nagorno-Karabakh. Les uns étant de tradition chrétienne et les autres de tradition musulmane, on peut imaginer se trouver face à un conflit typiquement ethno-religieux; or, il est intéressant d'observer que l'Eglise arménienne avait totalement été anéantie dans cette région dans les années 1930 déjà et que les 100 églises qui s'y trouvaient avaient toutes été fermées sous Staline (tandis qu'une certaine vie religieuse avait réussi à se maintenir en Arménie proprement dite) et que l'évêque arménien du Karabakh considère comme particulièrement nécessaire le développement d'une activité missionnaire de son Eglise dans l'enclave²³. Dans cette zone déchristianisée sous

20 Cf. *India Today*, 15.9.95, pp. 19-25.

21 Cf. Paula R. Newberg, *Double Betrayal: Repression and Insurgency in Kashmir*, Washington, Carnegie Endowment for International Peace, 1995.

22 Jean-François Bayart, «Faut-il avoir peur de l'islam en Turquie?», in *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, N° 18, juillet-déc. 1994, pp. 348-354 (pp. 353-354).

23 *Glaube in der 2. Welt*, novembre 1993, p. 3.

les coups de boutoir de l'athéisme d'Etat, ce n'est certainement pas l'Eglise qui a été la source du nationalisme. Les plus hautes autorités spirituelles de l'Arménie et de l'Azerbaïdjan ont d'ailleurs signé le 17 novembre 1993 à Moscou, avec le patriarche russe Alexis II, une déclaration interreligieuse appelant à la fin immédiate des hostilités et dénonçant les tentatives d'utiliser abusivement la religion à des fins politiques dans ce conflit²⁴; de nouvelles rencontres entre les responsables religieux de l'Arménie et de l'Azerbaïdjan pour affirmer leur engagement en faveur d'un règlement négocié ont à nouveau eu lieu à Moscou en avril 1994 et en juin 1995²⁵. Le dilemme de savoir si tel ou tel conflit peut être qualifié ou non d'ethno-religieux est posé en termes trop absolus et une réponse par un oui ou par un non négligerait la complexité des réalités de terrain. Un cas comme celui des Arméniens est d'ailleurs éloquent: la religion a joué un tel rôle dans la formation de l'identité arménienne qu'on voit mal comment il serait possible de tracer entre les deux une claire ligne de séparation. Le fait même que les dirigeants religieux des deux pays impliqués dans le conflit du Karabakh jugent nécessaire de dénoncer les détournements de la religion à des fins politiques est significative.

Karl von Schwarzenberg a parfaitement cerné le problème qui se pose à nous en faisant remarquer que, dans les pays d'Europe centrale et orientale (à l'exception de la Pologne), un vague sentiment de lien avec la religion des ancêtres peut encore subsister, mais que l'*agnosticisme* est devenu la réalité de la majorité des gens et que le lien avec les Eglises s'est fortement érodé. Pourtant, la religion a notablement contribué au processus d'identification dans des régions comme la Bosnie, où elle n'occupait pourtant dans la pratique qu'une place secondaire: cela signifie qu'elle a pu être utilisée comme un puissant moyen d'identification chez des gens qui en étaient assez éloignés pour la plupart²⁶.

Résumons-nous: il existe des conflits à caractère «ethnique», comme celui du Rwanda, dans lesquels la religion ne joue pour ainsi dire aucun rôle, et une différence religieuse n'est donc *pas nécessairement* un élément constituant d'identités et d'oppositions ethniques. Cependant, à la fois pour des raisons émotionnelles et parce qu'elle permet en quelque sorte d'absolutiser l'opposition en la transformant en une lutte de la vérité contre l'erreur, de la justice contre l'injustice, le recours à la référence religieuse sera fréquent dès lors que les deux

24 *Glaube in der 2. Welt*, janvier 1994, p. 3.

25 *Service orthodoxe de presse*, N° 201, sept.-oct. 1995, p. 22.

26 Fürst Karl von Schwarzenberg, «Das Problem der Identitätsfindung in Ostmitteleuropa», in Kurt R. Spillmann (dir.), *Zeitgeschichtliche Hintergründe aktueller Konflikte IV*, Zürich, Forschungsstelle für Sicherheitspolitik und Konfliktanalyse, 1994, pp. 97-105 (p. 104).

groupes en conflit ne partagent pas la même foi. On verra cet appel à un héritage religieux survenir même dans des contextes où le rôle social des corps religieux établis avait considérablement diminué; dans ce sens, il s'agit souvent d'une instrumentalisation de la religion à des fins politiques, instrumentalisation à laquelle les groupes religieux pourront être plus ou moins tentés de se prêter dans l'espoir de regagner l'influence perdue. La référence religieuse réveillera des réflexes identitaires profonds²⁷ et sera un moyen particulièrement efficace de *définition de l'identité*; mais, dans la recherche identitaire d'ethnies, la religion ne constituera qu'un élément parmi d'autres²⁸, toujours mêlé à d'autres dimensions et souvent si imbriqué dans celles-ci qu'il deviendra parfois difficile d'évaluer son importance réelle.

1.3 *Quêtes identitaires des pays post-communistes: les Balkans*

Lorsque les pays du tiers monde anciennement colonisés ont obtenu leur indépendance, il s'est agi pour eux de développer une identité nationale sur des bases parfois très fragiles. Plus que par la référence à un glorieux passé, ils le firent en évoquant la perspective d'un avenir radieux: l'heure était encore aux utopies socialistes. Aujourd'hui, les pays post-communistes passent par une semblable expérience de redéfinition de leur identité, mais préparer l'avenir signifie souvent commencer par renouer avec le passé, même si cela ne se fait pas toujours aussi violemment que dans les Balkans. Il peut s'agir de réaffirmer un ancrage ancien dans l'Europe pour mieux préparer l'intégration dans celle-ci, mais aussi de restaurer des symboles pouvant tangiblement marquer la rupture avec la domination communiste²⁹. La question de la place et du rôle de la religion ne peut manquer de se poser.

Un ensemble de facteurs se trouvent à l'oeuvre. Dans plusieurs pays de l'Europe centrale et orientale, les Eglises ont incarné durant les années de fermentation d'une contestation du régime les seuls espaces bénéficiant d'une certaine autonomie par rapport à l'idéologie officielle, «une brèche dans le

27 Un chercheur français a pu parler du religieux comme «conservatoire privilégié de modèles identitaires» (Patrick Michel, *Politique et Religion. La grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994, p. 14).

28 Si la religion devenait l'*unique* critère de définition, on ne se trouverait plus face à un phénomène d'ethnie, mais de secte religieuse.

29 Les vifs débats en Bulgarie autour du choix de nouvelles armoiries (un lion couronné ou non?) montrent l'importance que peuvent prendre des symboles dans ce contexte de gestation d'une identité post-communiste (Stefan Krause, «The Coat of Arms as a Political Pawn», in *Transition*, 1/13, 28.7.95, pp. 54-57).

totalitarisme»³⁰: «La religion s'est trouvée être la seule source de contre-culture de la période communiste à avoir un effet sur chaque couche sociale (en contraste avec l'opposition politique explicite, restreinte à un cercle étroit d'intellectuels dans le domaine des sciences humaines et sociales).» Elle était donc seule en mesure de «préserver et transmettre les cultures nationales et les valeurs fondamentales»³¹. Avec l'effondrement des régimes communistes s'est également produit celui des valeurs et idéaux que lesdits régimes avaient artificiellement tenté d'imposer³²: ce vide de valeurs a entraîné un mouvement plus ou moins fort et durable de retour vers les Eglises³³, mais des aspirations diffuses qui ne relevaient pas toujours du domaine de la foi venaient s'y mêler, notamment dans des pays où l'ignorance religieuse était grande. C'est là que risque de se produire une conjonction potentiellement explosive entre religion et nationalisme³⁴. A

30 Kathy Rousselet, «Europe de l'Est: "une revanche de Dieu"?», in Institut français des relations internationales, *Ramsès 1992. Rapport annuel mondial sur le système économique et les stratégies*, Paris, Dunod, 1991, pp. 321-336 (p. 322).

31 Miklós Tomka, «The Changing Social Role of Religion in Eastern and Central Europe: Religion's Revival and Its Contradictions», in *Social Compass*, 42/1, mars 1995, pp. 17-26 (p. 19). Tomka se réfère particulièrement à l'exemple de la Hongrie, mais l'intellectuel Adam Michnik exprime les mêmes sentiments au sujet de l'expérience polonaise: «Je voyais dans l'Eglise catholique la seule institution indépendante qui pouvait exister légalement dans l'Etat totalitaire: l'intendante de ce qui est polonais dans un monde de soviétisation; l'intendante de la souveraineté dans une vie d'asservissement général; l'intendante de la continuité historique au milieu du nihilisme destructeur des pratiques d'une révolution totalitaire.» (cité par Wolfgang Grycz, «Katholische Kirche und pluralistische Gesellschaft. Einige Anmerkungen zu kritischen Untersuchungen über die sozialen Grundlagen der Kirche in Polen», in *Glaube in der 2. Welt*, 23/7-8, juillet-août 1995, pp. 44-47 [pp. 44-45])

32 Encore que certaines pratiques introduites à l'époque communiste manifestent une résistance beaucoup plus forte qu'on ne l'aurait imaginé: dans les *Länder* de l'ex-RDA, qui ont connu une forte déchristianisation, les célébrations pour la jeunesse encouragées par les autorités communistes pour se substituer à la confirmation des adolescents (*Jugendweihen*) connaissent une renaissance: 50.000 participants en 1992, 73.000 en 1993 (*Glaube in der 2. Welt*, 22/3, mars 1994, pp. 6-7). Alors que le taux de participation à la *Jugendweihe* était tombé à 30% environ après le «tournant», on a pu observer en 1994 que la quasi-totalité des élèves de certaines classes d'école de nouveaux quartiers de Berlin-Est y prenaient part à nouveau, tandis que le nombre de participants à la confirmation dans la classe d'âge correspondante ne dépassait pas 0,8% (*Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, 57/4, avril 1994, pp. 122-124). Cela montre qu'il est illusoire de penser pouvoir revenir à la situation religieuse antérieure au communisme (la sécularisation a fait entre-temps d'énormes progrès dans les pays occidentaux aussi).

33 Au lendemain de l'effondrement des régimes communistes, «l'Eglise est considérée dans les différents pays de l'Est comme le véhicule privilégié des valeurs morales et culturelles» (K. Rousselet, «Europe de l'Est...», *op. cit.*, p. 327).

34 Ainsi dans l'ex-Yougoslavie: en opérant un retour aux Eglises, «beaucoup [de gens] n'y cherchaient pas la foi, mais la confirmation de leur nationalité et de leurs objectifs nationaux»

l'inverse, des frictions peuvent aussi survenir parce qu'une partie de la population craint qu'une Eglise dominante ne parvienne à acquérir trop de pouvoir et d'influence.

Le cas de la *Pologne* est éclairant: dès le XIX^e siècle, un «messianisme polonais» avait sacralisé la nation en donnant une interprétation quasi-théologique de sa mission et de son identité. Pour résister au régime socialiste et définir le marxisme comme foncièrement étranger à la culture polonaise, l'Eglise catholique romaine exploita «l'idée que tout vrai Polonais est catholique, ou devrait l'être», accentuant ainsi «la composante religieuse du nationalisme»³⁵. L'influence de l'Eglise sur la société était alors accueillie avec joie par tous ceux qui voulaient secouer le corset communiste, malgré quelques inquiétudes de la part des minorités religieuses (qui bénéficiaient d'ailleurs parfois de faveurs du régime pour contrebalancer la puissance catholique romaine). En revanche, d'assez larges milieux de la société polonaise se montrent nettement plus réticents à l'égard du rôle que prétend exercer l'Eglise dans la société depuis le changement de régime; le catholicisme polonais se trouve aujourd'hui schématiquement divisé entre ceux qui aimeraient voir les destins de la Pologne confiés à de «vrais catholiques» et ceux qui, au contraire, plaident pour l'autonomie dans la sphère des relations politiques³⁶. Le succès des formations de gauche lors des élections parlementaires de septembre 1993 a montré que les partis catholiques n'avaient pas nécessairement la faveur des électeurs polonais, et les autorités ecclésiastiques se sont empressées de souligner à cette occasion que l'Eglise ne pouvait perdre des élections, puisqu'elle n'était pas candidate, tout en rappelant le droit de l'Eglise à dire son mot sur les questions touchant la société³⁷. La question de la définition des relations entre l'Eglise et l'Etat se trouve au coeur des débats concernant le projet de nouvelle Constitution; le problème de la ratification du concordat de 1993 entre la Pologne et le Saint-Siège a également

(Helena Todorovic, «Zerfall ohne Grenzen. Der Nationalismus im postkommunistischen Europa und der Balkankonflikt», in *Glaube in der 2. Welt*, 21/7-8, juillet-août 1993, pp. 20-24 [p. 24]).

35 Thaddée Barnas, «Eglises et minorités en Europe post-communiste», in *Irénikon*, LXVI/3, 3^e trimestre 1993, pp. 307-334 (p. 316).

36 Nous empruntons cette distinction schématique à Adam Michnik, «The Church and the Martyr's Stake in Poland», in *New Perspectives Quarterly*, 10/3, été 1993, pp. 32-37. Michnik insiste sur le fait que l'arène politique est un lieu de conflit et de compromis et qu'il ne faut pas la transformer en un champ de bataille entre la vérité et l'erreur (p. 35).

37 Les résultats électoraux de septembre 1993 étaient cependant loin d'avoir pour unique paramètre le problème du rôle de l'Eglise dans la vie publique; d'autres facteurs y ont également contribué (cf. Anna Sabbat-Swidlicka: «The Polish Elections: The Church, the Right, and the Left», in *RFE/RL Research Report*, 2/40, 8.10.93, pp. 24-30).

suscité de vives controverses³⁸. Des frictions similaires se présentent dans plusieurs pays de l'Europe post-communiste: autour de la restitution de biens ecclésiastiques confisqués par les autorités communistes (notamment en Hongrie et dans la République tchèque), autour de l'instruction religieuse dans les écoles... Ces tensions s'inscrivent dans un processus de redéfinition des rapports entre Etats et Eglises après les années de régime communiste: cela ne peut s'opérer d'un seul coup, car il ne saurait s'agir d'un simple retour au passé.

Beaucoup plus épineuse est la situation des *pays de l'ex-Yougoslavie*, en raison des dramatiques conflits qu'ils connaissent; les voix ne manquent pas qui veulent y voir une guerre de religion ou, au moins, dénoncent le rôle des groupes religieux dans l'exacerbation des oppositions «ethniques». Dans le domaine religieux aussi, les années de régime communiste ont laissé des traces. Alors qu'il n'y avait guère que 0,1% de la population à se déclarer sans affiliation religieuse lors du recensement de 1931, ce pourcentage atteignait 12,5% en 1953 et 31,6% en 1987, avec des différences très sensibles selon les régions (6,5% seulement au Kosovo, mais 54% au Monténégro); le phénomène de non-affiliation religieuse était particulièrement prononcé parmi les populations traditionnellement orthodoxes³⁹. Dans le cas de la Bosnie-Herzégovine, le problème de l'identification religieuse a encore été rendu un peu plus confus par l'introduction en 1971 de l'étrange concept de «Musulman» (avec un «m» majuscule) comme nationalité. Cette initiative lourde de conséquences coïncidait avec une période où un certain nombre de Bosniaques musulmans, en quête difficile d'une identité (Croates convertis à l'islam aux yeux des Croates, Serbes islamisés selon les Serbes⁴⁰), commençaient de fait à revendiquer leur héritage islamique, ce qui se concrétisa par des constructions de mosquées et d'écoles coraniques⁴¹. A l'époque même où était créée la «nationalité musulmane», le réveil islamique

38 Andrzej Korbonski, «A Concordat - But No Concord», in *Transition*, 1/9, 9.6.95, pp. 13-17.

39 Sergej Flere, «Denominational Affiliation in Yugoslavia, 1931-1987», in *East European Quarterly*, XXV/2, juin 1991, pp. 145-165.

40 Le dirigeant serbe de Bosnie Radovan Karadzic tient des propos très significatifs sur ces «Serbes de religion islamique» chez lesquels «il y a toujours eu un dilemme pour savoir s'ils étaient plutôt musulmans ou plutôt serbes.» Selon lui, «la voie du salut, pour les Serbes de religion musulmane, réside dans le retour à l'Orthodoxie», car, «en restant tels qu'ils sont, ils ne seront jamais de véritables musulmans, ni de véritables Serbes.» Il estime donc que «le peuple serbe ne sera rétabli d'une manière totale (...) que lorsque la plus grande partie, ou la totalité, des Serbes de confession islamique auront guéri leur âme et retrouvé la plénitude de leur être.» (Radovan Karadzic, *L'éveil de l'âme repliée*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1995, pp. 3-4)

41 Yan de Kerorguen, «Musulmans de Bosnie: l'identité impossible», in *Espoir*, N° 201, mai 1994, pp. 109-121 (p. 112). Les indices de cette amorce de «réveil islamique» n'échappèrent pas aux observateurs (cf. Cornelia Sorabji, «Islamic Revival and Marriage in Bosnia», in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 9/2, juillet 1988, pp. 331-337).

effleurait la Bosnie: «Sarajevo devint dans les années 1970 un centre important de traduction et de publication de littérature islamique.»⁴² En fait, si nous reprenons la comparaison entre les résultats des recensements de 1953 et de 1987, nous constatons que les musulmans de Bosnie-Herzégovine et du Kosovo sont les seuls dont les pourcentages augmentent (ils reculent en revanche dans les autres républiques, y compris en Macédoine), tandis que les pourcentages des orthodoxes et des catholiques étaient partout en régression; même si cela peut s'expliquer sans doute en partie par la démographie, l'indice n'en est pas moins significatif. En outre, par le SDA (Parti de l'action démocratique) d'Alija Izetbegovic, le nationalisme s'est trouvé investi d'une connotation islamique⁴³.

Reconnaissons qu'il n'est pas facile de voir clair dans la réalité de l'ex-Yougoslavie au milieu d'une inflation de propagande dont les experts eux-mêmes ne sont pas toujours à l'abri. Il serait hasardeux de prétendre que la tragédie yougoslave ne se serait pas produite sans les différences religieuses: tous les observateurs savent qu'elle est en très grande partie le résultat d'ambitions de politiciens de tous les camps qui ont exploité des pulsions nationalistes latentes pour leurs stratégies de prise et de conservation du pouvoir. Les différences religieuses ont été utilisées pour renforcer et absolutiser des oppositions dans une région où la religion a constitué un moyen de préserver des identités à travers les vicissitudes de l'histoire: le système mis en place durant la période ottomane faisait de la religion des peuples intégrés dans l'empire le mode d'identification collective de chacun de ceux-ci. Délibérément ou non, les communautés religieuses ont contribué à l'inflation nationaliste⁴⁴ - même si des responsables de certaines d'entre elles se sont aussi efforcés d'appeler à un comportement humain et d'apaiser les tensions face aux conséquences du conflit. On imagine d'ailleurs combien il est malaisé, alors que chacun croit se trouver dans le «bon camp»⁴⁵, de

42 Smail Balic, «A Nation with a Most Irritating Name», in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 13/2, juillet 1992, pp. 384-389 (p. 386).

43 «Quand [la] Yougoslavie a éclaté et que les nationalismes et les revendications territoriales serbes et croates menaçaient l'existence de la communauté musulmane et de la Bosnie, l'atout du courant panislamiste, c'est qu'il offrait un refuge dans une utopie communautaire et territoriale: le rattachement à l'*umma*, la communauté des croyants», explique le chercheur Xavier Bougarel (*Croissance*, hors-série N° 12, mars 1995, p. 34). En même temps, le vote de 70% des musulmans de Bosnie pour un parti «communautariste» sonnait le glas de toute possibilité d'un paysage politique bosniaque distinct des identités ethno-religieuses.

44 Cf. Paul Mojzes, «The Role of Religious Communities in the War in Former Yugoslavia», in *Religion in Eastern Europe*, XIII/3, juin 1993, pp. 13-31.

45 Un exemple parmi d'autres: un article de 1992 paru dans le magazine populaire catholique croate *Veritas* présentait explicitement l'affrontement entre Croatie et Serbie comme «une guerre entre le bien et le mal» qui ne se serait heureusement terminée que «grâce au pape et à la

se désolidariser d'actions de son propre pays en pleine guerre, au risque de passer pour un traître. Dans les zones en guerre, les religions paient le prix amer de ces identifications ethno-religieuses: un diplomate en visite en Slavonie occidentale peu après sa reprise par les forces croates faisait remarquer que la destruction et la profanation des édifices religieux de la partie adverse semblait être - dans tous les camps - un hobby national dans les Balkans; il ne s'agit pas seulement d'effacer les traces de l'autre dans un environnement «purifié», mais de s'en prendre à ce qui paraît le mieux symboliser son identité.

Si l'on prend le cas de la *Serbie*, la complexité de la situation et des prises de position de l'Eglise orthodoxe apparaît rapidement⁴⁶. Par suite des développements historiques auxquels nous avons fait allusion, l'Eglise a assumé une vocation de gardienne de la «serbitude» et conserve une vive conscience de cette mission. C'est ainsi qu'elle a toujours adopté des positions sans compromis quant à la question du Kosovo et défend avec énergie son appartenance à la Serbie⁴⁷; quant aux Serbes de Croatie et de Bosnie-Herzégovine, les massacres subis dans les zones sous contrôle croate durant la 2e guerre mondiale ayant aussi été des opérations anti-orthodoxes, l'Eglise ne cachait pas sa sympathie pour leurs inquiétudes et leurs objectifs politiques. Certains milieux orthodoxes serbes purent passagèrement croire trouver en Milosevic un homme politique partageant à cet égard des préoccupations communes, mais l'Eglise ne tarda pas à prendre ses distances et à faire l'expérience des chicanes du régime: on put ainsi voir en 1993 le ministre responsable des affaires religieuses à Belgrade accuser l'Eglise de s'immiscer dans les affaires politiques et des évêques de vouloir «soulever le peuple contre le gouvernement», tandis que le Patriarcat répondait en qualifiant le ministre de «serviteur de l'idéologie communiste»⁴⁸. Une partie au moins de

politique croate» (cité par Paul Mojzes, *Yugoslavian Inferno: Ethnoreligious Warfare in the Balkans*, New York, Continuum, 1994, p. 130). Il faudrait évidemment analyser des échantillons suffisamment représentatifs des prédications et publications religieuses des différents camps en présence pour voir avec quelle fréquence apparaissent des analyses aussi militantes. Selon Mojzes, on trouve également un nombre important d'articles incitant à la charité chrétienne et au pardon, mais le problème n'est pas purement quantitatif: quels sont les textes qui vont laisser dans l'esprit des lecteurs l'impression la plus profonde? (*ibid.*, p. 135)

46 Cf. Ekkehard Kraft, «Ambivalente Rolle der Kirche Serbiens», in *Neue Zürcher Zeitung*, 8-9.1.94, p. 7.

47 Notons que cela n'empêche pas l'évêque orthodoxe serbe résidant au Kosovo de critiquer constamment le régime depuis son entrée en fonctions en 1991 et de dénoncer le caractère répressif de l'appareil policier installé par Belgrade dans la région: au point que le parti du président Milosevic l'accuse de trahir la Serbie et de collaborer secrètement avec des organisations musulmanes (*Glaube in der 2. Welt*, 22/3, mars 1994, p. 8). On l'a vu également refuser de se prêter à la récupération de symboles religieux pour servir aux objectifs politiques du régime de Milosevic.

48 *Informationsdienst Osteuropäisches Christentum*, 31.8.93, pp. 18-19.

l'entourage du président Milosevic continue à cultiver l'héritage antireligieux du régime communiste, à commencer par l'épouse même du président, Mira Markovic (ex-présidente de la «Fédération des communistes - Mouvement pour la Yougoslavie», puis fondatrice en 1995 d'un nouveau parti, le YUL, c'est-à-dire la «Gauche yougoslave associée»), qui déplore l'importance de la religion en Serbie et estime que le pays est «déjà retombé spirituellement au Moyen-Age»; la tendance du régime à récupérer des symboles du nationalisme serbe n'empêche pas l'épouse du président de critiquer le culte de saint Sava, très important dans la tradition orthodoxe serbe⁴⁹. Se voulant garante de l'unité de tous les Serbes, l'Eglise serbe a renforcé encore son opposition au régime de Belgrade lorsque celui-ci a tenté de prendre ses distances par rapport aux Serbes de Bosnie afin d'obtenir l'allègement de l'embargo imposé par la communauté internationale. A la suite de l'exode des Serbes de la Krajina en août 1995, les responsables de l'Eglise serbe ont à nouveau publié une déclaration solennelle critiquant vivement l'«incapacité» du régime «néo-communiste» de Belgrade, qui a conduit à «une impasse totale» et empêche «le redressement spirituel, moral et politique» du peuple serbe⁵⁰. Ces tensions entre Eglise et régime montrent que, même s'ils s'alimentent en partie à un fonds commun de mythes et symboles, il y a *plusieurs types de nationalisme serbe*, qui ne se recoupent pas en tout; en particulier, l'importance accordée aux valeurs religieuses comme élément constituant de l'identité serbe peut varier considérablement d'une version à l'autre.

Un observateur de la situation dans l'ex-Yougoslavie a fait remarquer qu'il ne s'agissait pas là d'une guerre de religions classique, mais néanmoins d'une guerre où les religions se trouvent impliquées; le problème de fond lui semble plutôt être l'utilisation de traits religio-culturels de la tradition régionale (synthèse des nationalités et des confessions, sacralisation de l'histoire, etc.) pour procéder à une *religionisation de la politique* dans le cadre de laquelle les éléments les plus importants seraient les suivants: 1. l'attribution permanente d'attributs religieux à des concepts politiques clés pour les émotionnaliser, les sacraliser et les mettre à l'abri de toute critique et de tout compromis («la Croatie sacrée», «la Serbie céleste», «la volonté sacrée de la nation»...); 2. l'ontologisation des différences, qui débouche sur des conflits entre des types humains et culturels présentés comme inconciliables, ce qui réduit toute possibilité de coexistence pacifique; 3. un manichéisme qui présente un camp «comme une personnification angélique du Bien et l'autre comme une incarnation diabolique du Mal»; 4. une interprétation de l'histoire nationale en termes de «martyrologie sacrée», d'élection et d'engagement au service d'une cause et de valeurs supérieures; 5. l'éternalisation

49 *Service orthodoxe de presse*, N° 187, avril 1994, p. 17.

50 *Service orthodoxe de presse*, N° 201, sept.-oct. 1995, pp. 6-7.

des nations impliquées comme une sorte d'*Urvolk* détenteur de qualités suprahistoriques immuables; 6. l'interprétation de tous les événements politiques récents comme résultant de conspirations diaboliques contre telle ou telle nation⁵¹.

Les interactions entre religions et quêtes identitaires dans l'ex-Yougoslavie s'observent également dans des régions du pays qui ne sont pas (ou pas encore) en guerre. Le cas du Monténégro offre une illustration frappante des processus identitaires à l'oeuvre dans toute la zone balkanique. Cette petite république qui ne fait guère la une de l'actualité conserve une forte conscience de sa spécificité, malgré ses liens étroits avec la Serbie et son incorporation dans l'Etat yougoslave: la nostalgie de l'indépendance n'a jamais disparu dans une partie de la population et les développements de ces dernières années ont ranimé des pulsions centrifuges, d'autant plus que les Monténégrins ont quelques raisons de croire que le président Milosevic entend réduire progressivement ce qui leur reste d'autonomie; on ne peut cependant pas affirmer qu'un référendum en faveur de l'indépendance recueillerait aujourd'hui la majorité des suffrages. Le dimanche 31 octobre 1993, les milieux favorables à l'indépendance (c'est-à-dire l'Alliance libérale du Monténégro) prirent une initiative lourde de sens: réunis en assemblée populaire à Cetinje, ancienne capitale du royaume du Monténégro, des milliers de personnes proclamèrent l'autocéphalie de l'Eglise orthodoxe du Monténégro; un comité avait déjà été constitué dans ce but quelque temps auparavant. Ils élurent comme «métropolite» l'archimandrite Antoine Abramovic (né en 1918), qui avait émigré en Amérique en 1954 et résidait depuis plusieurs années au Canada: mais le nouveau chef de l'Eglise orthodoxe autocéphale du Monténégro ne semble guère suivi par le clergé, d'autant plus qu'il n'a réussi à trouver aucun évêque prêt à le consacrer, ce qui le place dans une situation totalement irrégulière du point de vue de la discipline orthodoxe. Le Patriarcat de Belgrade, de son côté, s'est bien sûr empressé de dénoncer ce schisme nationaliste. Des rapports dignes de foi affirment que nombre d'autocéphalistes soutenant le «métropolite» Antoine n'étaient, au moment de son élection en tout cas, pas des habitués des églises, ni même baptisés...⁵² Un entretien avec l'un des principaux membres du comité pour l'autocéphalie monténégrine montre que celui-ci traite la question avant tout en patriote monténégrin (sur un ton révélateur de la méfiance de milieux monténégrins face à la «serbisation» de leur pays et de leur héritage national)⁵³. L'idée qui ressort de la démarche autocéphaliste au Monténégro (qui ne semble

51 Srdjan Vrcan, «The War in Former Yugoslavia and Religion», in *Religion, State and Society*, 22/4, 1994, pp. 367-378 (pp. 374-375).

52 Informationsdienst Osteuropäisches Christentum, 15.11.93, p. 15.

53 «Die Kirche Montengros unter serbischem Diktat?», in *Glaube in der 2. Welt*, 22/4, avril 1994, pp. 23-25.

avoir recueilli aucun écho favorable dans le monde orthodoxe) est claire: il ne peut pas y avoir de Monténégro indépendant sans Eglise monténégrine indépendante; l'autocéphalie apparaît comme un moyen d'affirmation de la spécificité monténégrine et de pas en avant vers l'indépendance.

Le Monténégro n'est pas l'unique cas de ce genre dans les Balkans: pour rester sur le territoire de l'ex-Yougoslavie, un exemple connu est celui de l'*Eglise orthodoxe de Macédoine*. On sait combien l'identité macédonienne est un sujet controversé et suscite des prises de position parfois passionnées dans toute la région; on sait aussi comment les nationalistes macédoniens sont partagés entre partisans d'une Macédoine indépendante et éléments pro-bulgares, comment il existe par ailleurs aussi des groupes prônant une grande Macédoine incorporant des portions de la Grèce et de la Bulgarie⁵⁴. Nous n'entrerons pas ici dans la complexité de ces débats. La Yougoslavie titiste avait encouragé le développement d'une identité et d'une langue macédoniennes pour bien marquer la différence entre la Macédoine et la Bulgarie: les autorités communistes n'hésitaient pas à poursuivre et à condamner sévèrement ceux qui se risquaient à prétendre que les Macédoniens étaient des Bulgares. L'un des principaux moyens utilisés par le pouvoir titiste fut d'arracher l'Eglise orthodoxe en Macédoine au contrôle du Patriarcat de Belgrade, ce qui déboucha sur la proclamation unilatérale de son autocéphalie en 1967; c'était en même temps porter un coup à l'Eglise serbe, qui avait accepté en 1959 de reconnaître uniquement l'autonomie (c'est-à-dire un degré inférieur à l'indépendance totale) après la déclaration (déjà unilatérale) de celle-ci par les prélats macédoniens l'année précédente. L'Eglise de Serbie ne reconnaît pas l'autocéphalie macédonienne et les autorités ecclésiastiques de Skopje n'ont de contact officiel avec aucune autre Eglise orthodoxe: dans le monde orthodoxe, l'Eglise de Macédoine est souvent soupçonnée d'entretenir certaines sympathies pour le Vatican⁵⁵. Leur isolement ou d'autres raisons ont poussé il y a quelques années des prélats macédoniens à rechercher un rapprochement avec leurs frères de Serbie, mais l'actuelle direction de l'Eglise macédonienne adopte une ligne ferme sous la conduite de l'archevêque Michel (Gogov), élu protohiérarque le 4 décembre 1993. Le Patriarcat de Belgrade a nommé un administrateur pour le diocèse de Macédoine et une rupture complète des relations a été décrétée en 1995⁵⁶, tandis que le synode des évêques de l'Eglise de Bulgarie a élargi pour sa part en 1994 les compétences d'un de ses métropolites «aux orthodoxes bulgares en Macédoine et en Albanie» -

54 Cf. Hugh Poulton, *Who Are the Macedonians?*, London, Hurst & Company, 1995.

55 Thomas Bremer, «Einige Bemerkungen zur makedonischen Kirchenfrage», in *Ostkirchliche Studien*, 42/4, déc. 1993, pp. 325-331.

56 *Glaube in der 2. Welt*, 23/9, sept. 1995, p. 9.

lesquels sont bien entendu considérés par les Macédoniens comme macédoniens et non comme bulgares⁵⁷.

On voit déjà, à ce résumé simplifié, comment questions politiques brûlantes et questions ecclésiastiques sont inextricablement liées dans le cas de la Macédoine et de son affirmation identitaire. «Il est difficile, observe un connaisseur de la Macédoine, d'évaluer avec précision la force des croyances religieuses orthodoxes en Macédoine, mais il apparaît que beaucoup y voient l'Eglise comme la clé de l'affirmation nationale (...). Ce rôle de l'Eglise comme composante essentielle de la nation macédonienne et sa position dans la constitution aliènent inévitablement les Albanais, en grande majorité musulmans.»⁵⁸ C'est le deuxième gros problème de la définition de l'identité macédonienne: si l'affirmation de celle-ci passe par l'orthodoxie, que devient la population albanaise, principalement musulmane, surtout à un moment où s'expriment de sérieuses tensions entre une partie de celle-ci et les autorités de Skopje (même si cela ne débouche pas nécessairement sur des projets de création d'une grande Albanie dans l'immédiat)? La dimension religieuse vient s'ajouter à d'autres facteurs susceptibles d'être exploités pour créer une polarisation entre populations chrétienne et musulmane (cette dernière n'étant pas seulement composée d'Albanais, d'ailleurs, ce qui montre que les différences peuvent s'articuler à plusieurs niveaux): en mars 1994, un incendie criminel a dévasté une vieille mosquée, tandis que des croix étaient érigées par des inconnus sur des tours de deux autres...

1.4 Quêtes identitaires des pays post-communistes: l'Ukraine

Recherche d'identité et proclamation d'autocéphalie sont également venues se mélanger dans l'ex-URSS, particulièrement en Ukraine, selon des modalités et dans un contexte très différents de ceux de la Macédoine. Au XXe siècle, chaque pulsion *indépendantiste* de l'Ukraine s'est accompagnée de la création d'une Eglise orthodoxe *autocéphale*, accueillie avec irritation par le Patriarcat de Moscou: Kiev est, après tout, le berceau du christianisme russe, et l'identité même de l'Ukraine fait l'objet de quelque scepticisme dans les milieux russes... Historiquement, alors que le Patriarcat de Moscou avait été établi en 1598 (mais était devenu de fait

57 *Glaube in der 2. Welt*, 22/11, nov. 1994, pp. 3-4. A noter que l'Eglise macédonienne entend également s'occuper de la pastorale des Macédoniens orthodoxes en Albanie, mais que ces soucis pastoraux ne sont pas du tout vus d'un bon oeil à Tirana... (*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum*, 30.7.93, p. 26)

58 H. Poulton, *op. cit.*, p. 182.

indépendant de Constantinople dès le XVe siècle), l'Ukraine demeura plus durablement dans la juridiction de Constantinople et ne fut transférée qu'en 1686 dans celle du Patriarcat de Moscou: ce n'est donc pas simplement en raison des prétentions constantinopolitaines à jouer un rôle particulier dans la panorthodoxie, mais aussi du fait de ces particularités historiques, qu'on voit les tenants de l'autocéphalisme tenter d'exploiter la rivalité sourde entre Moscou et Constantinople pour obtenir une reconnaissance de la part cette dernière.

L'indépendance ukrainienne avait d'abord été reconnue par Lénine en 1917, mais l'Ukraine fut par la suite définitivement intégrée dans l'Union soviétique en 1922. Avec l'encouragement du gouvernement ukrainien, un concile de l'Eglise ukrainienne formé de prêtres et de laïques «patriotes» demanda dès 1917 l'ukrainisation et l'autocéphalie de l'Eglise. «Pendant la première moitié de 1919 le mouvement ecclésiastique ukrainien profita de la nouvelle législation ecclésiastique soviétique pour enregistrer un certain nombre de paroisses ukrainisées» et prit la forme d'une «Union indépendante des paroisses orthodoxes ukrainiennes» dès 1920, avant de proclamer l'autocéphalie de l'Eglise orthodoxe ukrainienne le 5 mai 1920, face aux suspensions dont le clergé pro-ukrainien faisait l'objet de la part de l'épiscopat⁵⁹. La rupture formelle et définitive avec Moscou se produisit lorsqu'un concile de la nouvelle Eglise autocéphale se réunit en octobre 1921; aucun évêque ne s'étant rallié au mouvement, le groupe créa un épiscopat sans consécration valide (sacre des premiers évêques par le concile), ce qui lui ôtait toute crédibilité aux yeux des Eglises orthodoxes. Suivant la politique de Lénine de manifester une certaine tolérance à l'égard des mouvements religieux nationaux pour affaiblir l'Eglise russe et créer une sympathie pour le bolchévisme dans des régions où il était faiblement implanté, les autorités soviétiques locales ne découragèrent pas les premiers pas de l'Eglise autocéphale d'Ukraine, mais cette relative tolérance se mua en hostilité dès 1923 et Staline supprima l'Eglise ukrainienne dans le cadre de la campagne antireligieuse qu'il lança en 1929⁶⁰. L'autocéphalie ukrainienne fut relancée en 1942 à la faveur de

59 Congrès Mondial des Ukrainiens Libres, *Persécution soviétique de l'Eglise en Ukraine*, Paris, Ed. P.I.U.F., 1978, p. 12.

60 David Little, *Ukraine: The Legacy of Intolerance*, Washington, United States Institute of Peace Press, 1991, p. 14. Un concile mis sur pied par les autorités en janvier 1930 décida la dissolution de tous les organes centraux et régionaux de l'Eglise, même si des paroisses de l'Eglise autocéphale réussirent encore à survivre durant quelques années sous un contrôle étroit (Congrès Mondial des Ukrainiens Libres, *op. cit.*, pp. 15-16). Jusqu'à sa suppression forcée, «l'Eglise autocéphale demeura le lien idéologique et institutionnel le plus important avec la révolution ukrainienne de 1917-1919 et le véhicule autonome d'ukrainisation le plus important parmi les masses populaires durant les premières années du pouvoir soviétique.» (Bohdan R. Bociurkiw, «The Politics of Religion in the Ukraine: The Orthodox Church and the Ukrainian Revolution, 1917-1919», in *Kennan Institute for Advanced Russian Studies, Occasional Paper*, N° 202, 1985, p. 42)

l'occupation allemande, mais cette floraison fut de courte durée avec la reconquête soviétique et Staline utilisa par la suite l'Eglise russe comme moyen de russification ⁶¹. Des groupes autocéphalistes ukrainiens s'établirent cependant en exil, les uns finissant par se placer sous l'autorité de Constantinople et les autres poursuivant une existence indépendante.

Lorsque des courants autocéphalistes renaquirent en Ukraine en 1989, ils établirent rapidement des relations avec l'Eglise autocéphale ukrainienne en exil: le très vieux chef de celle-ci, le métropolite Mstyslav (Skrypnyk), fut élu patriarche de Kiev par l'Eglise autocéphale sur son sol natal en juin 1991. La situation prit un tour inattendu en 1992, lorsque l'influent, mais très controversé métropolite Philarète (Denisenko) de Kiev, jusqu'alors principal représentant du Patriarcat de Moscou en Ukraine et adversaire de l'autocéphalie, fit l'objet de mesures disciplinaires prises par le Patriarcat de Moscou: après avoir fait mine de se soumettre, il retourna en Ukraine et y proclama de son côté l'indépendance de l'Eglise orthodoxe ukrainienne. Habile homme d'appareil, Philarète réussit à réaliser en juin 1992 l'unification de son groupe avec l'Eglise autocéphale pour former l'«Eglise orthodoxe ukrainienne - Patriarcat de Kiev»; bien qu'absent du concile d'unification, le métropolite Mstyslav fut proclamé patriarche de Kiev et de toute l'Ukraine par le groupe unifié. Après avoir collaboré durant quelque temps à cette opération, Mgr Mstyslav prit de plus en plus ses distances à l'égard de Philarète ⁶². Deux évêques autocéphalistes en Ukraine avaient refusé d'approuver l'union et, après le décès de Mstyslav le 11 juin 1993, ranimèrent une Eglise autocéphale, indépendante du mouvement unifié contrôlé par Philarète. Les efforts des autocéphalistes en exil d'empêcher les deux groupes de procéder à l'élection d'un nouveau patriarche avant de s'être réconciliés restèrent infructueux ⁶³: le résultat fut l'élection, à l'automne 1993, de deux patriarches concurrents, le métropolite Volodymir (Romaniuk) pour l'Eglise orthodoxe ukrainienne - Patriarcat de Kiev et l'évêque Dimitri (Yarema) pour l'Eglise orthodoxe ukrainienne autocéphale. Le premier est décédé en juillet 1995 et ses obsèques ont donné lieu à de spectaculaires affrontements dans les rues de Kiev, Philarète ayant voulu enterrer le défunt dans la cathédrale Sainte-Sophie, malgré le refus des autorités.

En ce qui concerne les milieux autocéphalistes en exil, se réclamant du testament du défunt patriarche Mstyslav, ils considèrent comme leur mission la

61 *Ibid.*, p. 16.

62 Jaroslaw Martyniuk, «The State of the Orthodox Church in Ukraine», in *RFE/RL Research Report*, 3/7, 18.2.94, pp. 34-41 (p. 35).

63 *Informationsdienst Osteuropäisches Christentum*, 31.8.93, p. 6.

restauration de l'unité de l'Eglise ukrainienne et entreprennent dans ce sens depuis le début des démarches auprès des deux groupes tout en s'efforçant de rester neutres face aux querelles et rivalités en Ukraine même⁶⁴. En mars 1995, rompant leur isolement canonique, les évêques de l'Eglise ukrainienne en exil ont été reçus dans la juridiction du Patriarcat de Constantinople, à l'image des deux autres entités ecclésiales ukrainiennes de la diaspora; à noter que les patriarches des deux groupes rivaux en Ukraine avaient été consultés au préalable et avaient donné un avis positif au sujet de cette démarche, qui participe aussi de l'espoir que finisse par être élu un unique patriarche de Kiev reconnu par l'orthodoxie mondiale⁶⁵.

L'orthodoxie en Ukraine se trouve donc divisée en trois principaux groupes: l'Eglise orthodoxe d'Ukraine, aujourd'hui autonome tout en restant liée au Patriarcat de Moscou (c'est-à-dire bénéficiant d'un statut d'indépendance interne sans être autocéphale), dirigée par le métropolite Vladimir (Sabodan) de Kiev, ancien exarque du Patriarcat de Moscou en Europe occidentale (de 1984 à 1989); l'Eglise orthodoxe ukrainienne - Patriarcat de Kiev, contrôlée par Philarète, qui a finalement été élu lui-même patriarche le 20 octobre 1995; l'Eglise orthodoxe ukrainienne autocéphale. Tous deux hommes d'appareil à l'époque communiste et ralliés à l'indépendance ukrainienne après avoir été des féaux de Moscou, le métropolite Philarète et l'ancien président Leonid Kravtchouk avaient formé une alliance de fait⁶⁶, au point que les deux autres groupes avaient en 1994 encore de sérieuses raisons de craindre que l'Eglise ukrainienne - Patriarcat de Kiev ne fût élevée à un rang d'Eglise nationale officielle, d'Eglise d'Etat⁶⁷. La situation s'est modifiée avec le président Koutchma, qui n'a pas ouvertement pris position, mais dont on soupçonne que les sympathies vont plutôt à l'Eglise autonome liée au Patriarcat de Moscou⁶⁸: les heurts qui se sont produits à Kiev lors des obsèques du défunt patriarche Volodymyr en juillet 1995 pourraient bien être interprétés

64 Cf. *Ukrainian Orthodox Word*, 26/9, déc. 1993.

65 *Irénikon*, LXVIII/1, 1er trimestre 1995, p. 111.

66 Juste avant l'élection du patriarche du groupe contrôlé par Philarète, Kravtchouk n'avait pas hésité à envoyer à Istanbul le premier ministre adjoint pour demander (sans succès) au patriarche Bartholomée la reconnaissance du Patriarcat de Kiev. Dans sa réponse, le patriarche de Constantinople souligna diplomatiquement que la situation n'était pas encore mûre et que l'impression régnait en dehors de l'Ukraine que la déclaration d'indépendance de l'Eglise était utilisée abusivement comme moyen d'affirmer l'indépendance nationale... (*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum*, 15.11.93, p. 3)

67 Le métropolite Vladimir (Sabodan) exprimait très ouvertement ces craintes lors d'un voyage en Amérique (*Service orthodoxe de presse*, N° 187, avril 1994, p. 29).

68 *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 26.7.95.

comme reflétant aussi la *rivalité politique* entre le nouveau et l'ancien président⁶⁹. Comme on le sait, Kravtchouk était considéré au départ avec méfiance par les nationalistes ukrainiens (qui avaient soutenu un candidat aux claires références indépendantistes), mais ils avaient fini par s'en accommoder, tandis qu'il avait joué pour sa part la carte du nationalisme, au risque de mécontenter les milieux plutôt pro-russes auxquels il avait en partie dû son élection. Surtout à partir de 1993, avec l'appui de députés favorables à son action et de groupes ultranationalistes, les partisans de Philarète s'engagèrent dans des opérations de prise de contrôle d'églises et de monastères par la force: bras paramilitaire du groupe nationaliste «Assemblée nationale ukrainienne» (UNA), les «combattants» de l'«Auto-défense du peuple ukrainien» (UNSO) participèrent à plusieurs opérations de ce genre et assurèrent la garde d'églises sous le contrôle de Philarète⁷⁰.

Les données manquent pour évaluer avec exactitude la force respective des trois juridictions orthodoxes rivales en Ukraine aujourd'hui, car les chiffres se révèlent très contradictoires selon les sources. Mais il ne faut pas oublier un quatrième élément du paysage religieux ukrainien: les *uniates*, c'est-à-dire les Ukrainiens catholiques de rite byzantin, unis à Rome lors du concile de Brest (1596), qui se maintinrent en Galicie et en Transcarpathie où ils devinrent étroitement liés à la préservation d'une identité ukrainienne et qui furent réunifiés de force à l'Eglise orthodoxe russe à l'instigation de Staline en 1946 - ce qui ne pouvait manquer de leur faire percevoir un peu plus l'orthodoxie comme un instrument de russification. On ne s'étonne donc pas de trouver dans les milieux uniates des nationalistes ukrainiens fervents. Ils sortirent de la clandestinité et réussirent à nouveau à faire enregistrer des paroisses dès la fin de 1989, à la suite de la rencontre entre Gorbatchev et Jean-Paul II, ce qui suscita rapidement des situations conflictuelles en raison de leur volonté de récupérer leurs anciennes églises qui avaient toutes été attribuées au Patriarcat de Moscou en 1946; celles-ci se trouvent dans certains cas utilisées par des communautés orthodoxes (formées ou non d'anciens uniates) qui n'en ont pas d'autres à disposition et résistent à ces tentatives. Les situations résultant de la réémergence de l'Eglise ukrainienne uniate varient beaucoup d'un endroit à l'autre, en fonction de l'atmosphère locale:

69 Le Patriarcat de Moscou n'a d'ailleurs pas manqué de souligner que ces incidents mettaient en lumière le caractère essentiellement politique de l'organisation ecclésiale mise sur pied par Philarète - et qui aurait perdu depuis 1994 plusieurs évêques et un certain nombre de paroisses, revenus dans le giron moscovite (*Service orthodoxe de presse*, N° 201, sept.-oct. 1995, pp. 12-13).

70 Cf. *RFE/RL Research Report*, 3/16, 22.4.94, p. 44. Les sources favorables à l'autocéphalie ukrainienne elles-mêmes reconnaissent le rôle joué par «les jeunes gens de l'UNSO vêtus des uniformes de style militaire de leur organisation» dans l'encadrement des obsèques très agitées du patriarche Volodymyr et l'inhumation non autorisée du corps du défunt (avec l'aide de membres du Parlement pour creuser la tombe...) devant la cathédrale Sainte-Sophie, malgré l'intervention musclée de la police anti-émeutes (*Ukrainian Orthodox Word*, sept. 1995, p. 15).

des arrangements satisfaisants pour les deux parties s'imposent dans certains cas, tandis qu'une situation de conflit permanent s'installe ailleurs, obligeant l'une des deux communautés à tenir en plein air ses services religieux. De tels conflits opposèrent d'abord uniates et orthodoxes appartenant au Patriarcat de Moscou: ils s'inscrivaient ainsi dans le contexte de la crispation globale du monde orthodoxe face à une possible relance de l'uniatisme. L'Ukraine a toujours été une zone de contacts particulièrement sensible aux frictions entre catholicisme romain et orthodoxie. Les relations entre uniates et autocéphalistes ne sont pas non plus sans nuages. Il est vrai que, dans l'émigration, Ukrainiens catholiques et orthodoxes ont tendu à entretenir des relations plutôt cordiales, communiant dans une même ferveur patriotique d'exilés; il est vrai aussi que l'actuel patriarche Dimitri (Yarema) de Kiev (Eglise ukrainienne autocéphale), formé dans le séminaire grec-catholique de Lemberg et passé de plus ou moins bon gré à l'Eglise grecque orthodoxe, qui prit la tête du mouvement autocéphaliste en Galicie dès 1990, n'a jamais caché sa sympathie pour les uniates, tout en estimant que tant Rome que Moscou n'ont jamais traité correctement les chrétiens d'Ukraine⁷¹. Mais d'autres autocéphalistes (probablement surtout représentés actuellement dans l'Eglise ukrainienne - Patriarcat de Kiev) manifestent, en bonne tradition orthodoxe, une méfiance quasiment innée à l'égard des uniates: ils voient dans ceux-ci des «agents polonais» et les soupçonnent de vouloir «poloniser» l'Ukraine⁷², tandis que le courant autocéphaliste serait «l'Eglise indépendante de la nation indépendante»⁷³. A ces orthodoxes qui les accusent de vouloir établir avec l'appui du Vatican une «petite Pologne» en Galicie, les uniates répondent en s'étonnant de les voir consacrer tant d'efforts à s'installer dans des régions où l'Eglise catholique ukrainienne était traditionnellement dominante et sont prompts à soupçonner que l'implantation de paroisses autocéphales dans ces zones a été à l'origine le fruit de manipulations du KGB pour affaiblir la renaissance uniате⁷⁴. Dans cette surenchère nationaliste, le lien avec Rome est donc perçu par certains milieux ukrainiens comme (presque) aussi condamnable

71 *Informationsdienst Osteuropäisches Christentum*, 4.10.93, p. 2.

72 Les catholiques ukrainiens de rite byzantin expriment pour leur part de semblables suspicions à l'égard des catholiques de rite latin. Non sans quelques raisons parfois: l'archevêché latin de Lemberg a dû officiellement interdire en 1993 à des prêtres et religieux polonais actifs en Galicie de se livrer à une «propagande nationaliste pro-polonaise» et de prêcher l'annexion à la Pologne des territoires autrefois polonais de l'Ukraine occidentale (*Glaube in der 2. Welt*, 21/6, juin 1993, p. 11). Les tensions entre catholiques de rite latin et uniates se manifestent également en Pologne même.

73 D. Little, *Ukraine*, pp. 36-38.

74 *Ibid.*, pp. 49-50.

que le lien avec Moscou. Ce qui retient surtout ici notre attention est de voir qu'une *revendication nationaliste commune* (quoi qu'on pense par ailleurs de la sincérité du nationalisme ukrainien d'un Philarète...) n'empêche pas par ailleurs des *orientations religieuses divergentes*, voire conflictuelles: il est frappant de voir accusations et contre-accusations ramener inmanquablement à des questions de loyauté nationale⁷⁵. Des identités différentes sur le plan religieux peuvent être mises au service d'une même identité sur le plan national, ce qui éclaire une facette de plus de la complexité de ces liens.

1.5 La place de la religion dans la Russie post-soviétique

Pour la Russie, la question identitaire se pose sur des bases radicalement différentes de celles des autres pays post-communistes que nous avons examinés: nul ne conteste qu'il existe une Russie, même si certains voudraient lui voir des frontières plus larges ou d'autres, au contraire, lui soustraire des territoires, ou encore l'organiser différemment; malgré les tendances centrifuges et malgré l'agitation politique, la Russie n'est pas en état de guerre civile, ou celle-ci ne touche que des portions modestes et bien délimitées de son territoire (Tchéchénie); la Russie, enfin, n'a pas eu à se libérer d'une occupation étrangère pour arriver à l'étape actuelle. Mais la Russie a été victime d'une occupation idéologique, spirituelle, d'un régime qui a essayé de porter atteinte à son âme même. Elle doit rompre avec ce passé pour se retrouver, s'affirmer russe et non plus soviétique; mais elle ne peut le faire en revenant à une Russie de 1917 définitivement révolue, l'homme russe ayant été trop profondément transformé par soixante-dix ans de régime soviétique pour pouvoir espérer sauter à pieds joints dans le passé. Dans cette quête d'une identité à la fois ancienne (renouer avec les racines) et nouvelle (assumer les transformations intervenues), quel va être le rôle de la religion et son influence politique?

Si la Russie existe, malgré un certain flou géographique et politique, la question est de savoir si les Russes au sens traditionnel existent encore; et la Russie «puise (...) dans le registre religieux pour se redéfinir: la religion orthodoxe est perçue comme un élément de cohésion nationale face aux nations qui l'entourent, comme un élément de spécificité face à l'Occident et aux tendances à la globalisation.»⁷⁶ Dans la vie politique, l'orthodoxie apparaît «à la fois comme imaginaire fédérateur, comme fondement d'un nouveau projet collectif, et comme source essentielle de nouveaux clivages», en renouvelant et en reprenant «par

⁷⁵ *Ibid.*, p. 54. Selon Iaroslav Isayevych, aujourd'hui, dans les cercles de l'intelligentsia ukrainienne, l'identité religieuse est déterminée par l'identité nationale (p. 53).

⁷⁶ Kathy Rousselet, «Anomie, recherche identitaire et religion en Russie», in *Social Compass*, 41/1, 1994, pp. 137-150 (p. 138).

bribes» des thèmes slavophiles du XIX^e siècle⁷⁷. Rien d'étonnant donc si certaines institutions de l'Etat s'intéressent particulièrement à cette fonction possible de l'orthodoxie, dans leur recherche de nouveaux symboles et idéaux pour remplacer ceux que la chute du communisme a rendu désuets: l'armée se trouve ici au premier rang. La signature d'une déclaration commune sur la collaboration entre l'armée et l'Eglise orthodoxe le 2 mars 1994 a ainsi été entourée d'une solennité toute particulière, en présence des plus hauts dignitaires du ministère de la Défense et de l'Eglise, et la déclaration évoque la restauration «d'une tradition millénaire qui unit le domaine militaire russe et l'Eglise»⁷⁸. (Il faut cependant préciser que la direction de l'armée envisage aussi de passer des accords avec d'autres religions afin de leur permettre d'exercer dans le cadre militaire leurs activités pastorales, quoique sans savoir exactement comment les intégrer⁷⁹.) Un an plus tard, à l'occasion d'un voyage en Géorgie, le 22 mars 1995, Pavel Gratchev, ministre de la Défense depuis mai 1992, se faisait baptiser par un prêtre orthodoxe géorgien avec pour parrain son vieil ami Vardiko Nardibaidze, ministre de la Défense de la Géorgie⁸⁰. Un souci se manifeste d'encourager le renouveau des «traditions spirituelles et patriotiques» dans l'armée; cela ne doit pas être nécessairement compris comme un accès de nationalisme, mais peut être aussi l'expression d'un souci de relever le niveau moral fort bas qui règne dans les rangs de la troupe et porte atteinte à la motivation des soldats. Il reste énormément de travail, puisque le taux de croyants pratiquants dans l'armée, malgré un renouveau spirituel, reste marqué par le legs athée et ne dépasserait pas 5 à 6%⁸¹. On note néanmoins une tendance à la restauration de vieilles coutumes prérévolutionnaires et, même s'il faut y faire la part de l'emphase oratoire, les propos tenus le 16 mars 1995 par le chef des troupes frontalières russes à l'occasion de la signature d'un accord de coopération avec le patriarche Alexis sont caractéristiques d'un nouveau climat: «Pour nous, la relation avec la foi signifie la relation avec la patrie. Foi et patrie sont synonymes. Sans la foi, il n'y a pas de patrie, et sans patrie il ne peut pas y avoir de foi.»⁸² Quant au patriarche,

77 *Ibid.*, pp. 140-141.

78 Victor J. Yasmann, «Imperiale Ideologie für die russische Aussenpolitik. Die Rolle von Militär und Sicherheitsapparat», in *Europa-Archiv*, 9/1994, 10.5.94, pp. 248-256 (p. 253).

79 *Religion Watch*, 10/3, janvier 1995, p. 6.

80 *Glaube in der 2. Welt*, 23/5, mai 1995, p. 8.

81 *Glaube in der 2. Welt*, 23/2, février 1995, p. 7.

82 *Glaube in der 2. Welt*, 23/4, avril 1995, p. 8.

lors de la conscription de l'automne 1995, il a exhorté les jeunes Russes à ne pas chercher à se soustraire au service militaire ⁸³.

Mais l'armée ne constitue qu'une facette de la réalité russe, et peut-être l'une des plus naturellement portées à rechercher des symboles et idéaux qui puissent évoquer un passé glorieux et insuffler aux soldats fierté et volonté de servir. Qu'en est-il donc de la société en général? Il faut d'abord rappeler que l'Eglise orthodoxe n'a pas joué en Russie, et de loin, un rôle similaire à celui de l'Eglise catholique en Pologne dans l'effondrement du système communiste. La domination communiste constitua un *cataclysme terrible pour l'Eglise*: en 1939, il ne restait plus que quatre évêques orthodoxes actifs dans le cadre de l'Eglise officielle et seulement 200 à 300 églises en activité, en comparaison avec les 50.000 qu'on pouvait recenser à la veille de la révolution bolchévique ⁸⁴. La situation s'améliora par la suite, grâce aux nécessités de mobilisation du peuple russe pour la «guerre patriotique» contre l'Allemagne, mais l'Eglise restait soumise à des vagues périodiques de durcissement de la politique antireligieuse, même si son existence était utilisée par le pouvoir soviétique à des fins de propagande et de pénétration dans des organismes religieux internationaux par le biais des relations oecuméniques: malgré des statistiques moins désespérantes que celles de 1939, l'état de l'Eglise n'était guère brillant au début de l'ère Gorbatchev. Celui-ci entendit d'abord renforcer la lutte contre la religion, mais la préparation des célébrations du millénaire du baptême de la Russie en 1988 et l'idée que les croyants pourraient peut-être apporter leur contribution au développement de la perestroïka entraînèrent un assouplissement et l'ouverture de possibilités croissantes: l'Eglise put commencer à apparaître à nouveau dans la vie publique. On peut donc dire que le millénaire du baptême de la Russie constitua, du point de vue de la situation de l'Eglise, le véritable point tournant. Mais les transformations en Russie n'ont *pas été le résultat d'une action de l'Eglise*: c'est le déclin de l'idéologie communiste qui a entraîné la renaissance d'un intérêt pour le christianisme, où jouent des facteurs complexes tels que l'amour d'un héritage culturel russe indissociable de l'apport de l'orthodoxie, le souci de retrouver une source de valeurs morales face à la dégénérescence de la société soviétique, la

83 «Dieu appelle les jeunes Russes à servir la mère-patrie dans un moment difficile», a déclaré le patriarche, en estimant que cela contribuerait «à une interaction plus profonde entre les forces armées et l'Eglise pour le bien de la Russie et de notre peuple» (*Service orthodoxe de presse*, N° 202, nov. 1995, p. 25).

84 Nathaniel Davis, *A Long Walk to Church. A Contemporary History of Russian Orthodoxy*, Boulder (Colorado), Westview Press, 1995, pp. 11-13.

recherche d'un idéal de rechange au marxisme, la réaction (peut-être temporaire) à des années de négation de la religion⁸⁵.

Le renouveau religieux qu'on peut observer en Russie depuis quelques années⁸⁶ - mais dont il n'est pas aisé d'évaluer l'impact et la portée réelles - est donc loin de ne s'alimenter qu'à l'orthodoxie:

«Pour la grande majorité des gens, les principales sources d'idées religieuses sont les médias et les oeuvres de fiction, et pour 9% seulement l'Eglise constitue la source immédiate. Les textes religieux sont cités par 21% des personnes interrogées comme une source d'information, mais ces textes sont interprétés dans le contexte de la culture séculière. La religiosité aujourd'hui n'est donc pas le résultat du "témoignage de l'Eglise", mais dans une large mesure l'aboutissement du développement de la culture et de l'idéologie séculières, des aspirations spirituelles spontanées des gens. (...) La foi est en croissance rapide, mais l'augmentation du nombre de membres de l'Eglise est lente.»⁸⁷

En fait, certains observateurs relativisent fortement la notion d'une renaissance religieuse dans la Russie post-communiste et ont le sentiment que la religion est avant tout instrumentalisée pour «pallie[r] le manque d'éléments régulateurs de la société»⁸⁸.

A l'image des Eglises occidentales, l'orthodoxie russe doit faire face au pluralisme religieux; mais, tandis que celui-ci s'est développé en Occident sur la

85 Cf. William van den Bercken, *Christian Thinking and the End of Communism in Russia*, Utrecht / Leiden, Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research, 1993.

86 Un tiers des Russes qui ne croyaient pas en Dieu avant la chute du communisme y croiraient aujourd'hui, le taux d'affiliation à l'Eglise orthodoxe a augmenté, le réveil de l'intérêt religieux est particulièrement marqué chez les jeunes et la moyenne des croyants semble être portée à être plus tolérante et plus favorable à la démocratie que les non-croyants, ce qui montre que la religion ne sera pas nécessairement un facteur de radicalisation en Russie - bien qu'il soit encore prématuré de tirer des conclusions sur la base d'enquêtes nécessairement fragmentaires et dans une situation en évolution rapide (cf. Andrew Greeley, «A Religious Revival in Russia?», in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 33/3, 1994, pp. 253-272). Comme on le devine, les convictions politiques des croyants en Russie sont loin de l'uniformité, on y trouve des libéraux (surtout dans les grandes villes) comme des nationalistes ethnocentriques (Mark Rhodes, «Diversity of Political Views among Russia's Believers», in *RFE/RL Research Report*, 3/11, 18.3.94, pp. 44-50).

87 Lyudmila Vorontsova et Sergei Filatov, «Religiosity and Political Consciousness in Postsoviet Russia». in *Religion, State and Society*, 22/4, 1994, pp. 397-402 (p. 401).

88 Il s'ensuit qu'«une confusion se fait entre religion et morale, religion et culture, religion et nationalité» (Kathy Rousselet, «Religion et politique en Russie», in Patrick Michel [dir.], *Les Religions à l'Est*, Paris, Cerf, 1992, pp. 9-26 [p. 26]).

longue durée, il est survenu subitement dans l'ex-URSS et sur un terrain lavé par des décennies de propagande antireligieuse. Comme le fait remarquer le spécialiste américain Nathaniel Davis, de façon très paradoxale, l'Eglise orthodoxe russe était à la fois réprimée par l'Etat et protégée par celui-ci contre la concurrence: aujourd'hui, cette protection a disparu⁸⁹. Cela explique les réactions parfois très vives du Patriarcat de Moscou face à l'activité d'autres groupes religieux sur le territoire russe (et ils sont aujourd'hui nombreux) ainsi que les raisons pour lesquelles de nombreux ecclésiastiques orthodoxes (quoique pas tous) se sont montrés favorables à des projets de lois restrictives au sujet de l'activité de groupes religieux étrangers⁹⁰. Le risque de durcissement nationaliste n'est évidemment pas exclu dans un tel contexte⁹¹. Mais les possibilités d'influence de l'Eglise sur la population restent limitées, comme on l'a vu: l'Eglise peut se livrer à un *lobbying*, trouver des appuis, elle n'est pas en mesure d'imposer sa volonté. La question est plutôt de savoir si l'Etat, sous le gouvernement actuel ou un prochain, sera tenté d'utiliser l'Eglise pour renforcer la conscience

89 N. Davis, *op. cit.*, p. 216.

90 La loi sur la liberté religieuse de 1990 avait ouvert le pays au prosélytisme des groupes les plus variés. En 1992, une première version d'un nouveau projet de loi «avait suscité des protestations vigoureuses de la part de la hiérarchie orthodoxe, qui craignait que le projet n'ouvrît de nouveau la porte à un contrôle de l'Etat sur l'Eglise». Mais, dès la fin de la même année, le patriarche Alexis II avait écrit au président du comité préparant la nouvelle loi pour suggérer des limitations à l'activité d'organisations religieuses étrangères (mais matériellement bien pourvues) en Russie (*Irenikon*, LXVI/3, 3e trimestre 1993, p. 432). Le président Eltsine refusa de signer un texte adopté par le Soviet suprême en août 1993, en raison des entraves qu'il mettait à la liberté religieuse et des atteintes qu'il portait tant à la Constitution qu'aux accords internationaux en la matière; les autorités ecclésiastiques se montraient en revanche favorables à ce projet du parlement et l'avaient même dans une certaine mesure encouragé (*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum*, 4.10.93, pp. 5-7). Les événements de l'automne 1993 et la dissolution du parlement ajournèrent la question, mais le débat a repris à l'occasion de la discussion de projets de loi en 1994 et en 1995: les controverses autour de l'activité en Russie de nouveaux mouvements religieux étrangers (par exemple Aum Shinrikyo) et de sectes indigènes fournissent des arguments à ceux qui estiment que le prosélytisme religieux a besoin d'être soumis à des réglementations plus strictes. Mais le Patriarcat de Moscou se livrerait par ailleurs à de discrètes pressions envers le ministère des Affaires étrangères afin d'introduire des pratiques plus restrictives quant aux visas accordés aux missionnaires étrangers (*East-West Church & Ministry Report*, 3/2, printemps 1995, pp. 11-12).

91 Un commune croyance à une spécificité russe (notamment un certain esprit communautaire ou «collectiviste») peut favoriser des convergences entre éléments nationalistes (même non religieux) et certaines sections de l'Eglise russe (Wendy Slater, «The Russian Orthodox Church», in *RFE/RL Research Report*, 2/20, 14.5.93, pp. 92-95 [p. 94]). Mais il y a d'autres composantes de l'Eglise russe. En revanche, les tentatives de développer des courants du type «démocrate-chrétien» ont débouché pour l'instant sur des résultats peu convaincants et ont été accueillies avec scepticisme par les autorités ecclésiastiques (cf. Richard Sakwa, «Christian Democracy and Civil Society in Russia», in *Religion, State and Society*, 22/3, 1994, pp. 273-303).

nationale, les valeurs morales, l'unité du pays, et donc de lui accorder dans ce but un statut préférentiel. Au stade actuel, avec tous les efforts que l'Eglise doit encore fournir pour se relever (sans parler des vives polarisations, en tout cas dans les centres urbains, entre éléments «libéraux» et «conservateurs») et pour tourner la page d'un passé pesant⁹², un développement éventuel de ce genre dépendra beaucoup plus des initiatives de l'Etat que de celles de l'Eglise elle-même⁹³. Dans une prochaine étape, l'arrivée progressive d'une nouvelle génération de hiérarques qui ne portent pas les stigmates des années sombres et qui ont conscience des nécessités de l'heure pourrait changer la donne: la contribution de l'Eglise au façonnement de la société russe du XXI^e siècle reste donc en partie une question ouverte.

1.6 Les réveils religieux de l'Asie centrale

Les liens entre questions identitaires et religions ne se posent pas qu'à l'Eglise orthodoxe et qu'en Russie, mais dans tous les territoires de l'ex-URSS. Déjà à l'époque soviétique, plusieurs chercheurs avaient évoqué le rôle possible de l'islam comme force de résistance au pouvoir communiste, notamment à travers les réseaux des confréries soufies⁹⁴. L'éclatement de l'Union soviétique s'étant produit dans une période où le thème du «réveil de l'islam» se trouvait à l'ordre du jour, les activités islamiques ont particulièrement retenu l'attention. Les récents événements de Tchétchénie ont été une fois de plus l'occasion pour certains commentateurs d'évoquer le rôle du facteur musulman dans l'opposition déjà ancienne de ce peuple à la pénétration russe dans le Caucase: durant les années extrêmement difficiles que traversèrent les Tchétchènes (opposition au

92 Cf. Arndt Freytag von Loringhoven, «Die russisch-orthodoxe Kirche zwischen Tradition und Reform», in *Europäische Rundschau*, 23/2, 1995, pp. 127-134.

93 Même s'il est vrai aussi que certaines initiatives de l'Eglise peuvent significativement contribuer à rehausser son prestige et son statut si elle sait saisir les circonstances qui se présentent: on peut rappeler ici les efforts de médiation du patriarche et du Saint Synode pour tenter de résoudre la grave crise politique de septembre-octobre 1993 (cf. Gerd Stricker, «Patriarch Aleksij während Russlands Krise», in *Glaube in der 2. Welt*, 21/11, nov. 1993, pp. 14-19). L'Eglise russe s'est trouvée à ce moment dans une situation où elle était pratiquement la seule instance en Russie à pouvoir offrir un espoir de règlement négocié, en tant qu'unique force neutre disposant d'une autorité suffisante (Wendy Slater, «The Church's Attempts to Mediate in the Russian Crisis», in *RFE/RL Research Report*, 2/43, 29.10.93, pp. 6-10 [p. 7]).

94 On se souvient en particulier du livre d'Alexandre Bennigsen et Chantal Lemerrier-Quelquejay, *Le Soufi et le Commissaire. Les confréries musulmanes en URSS*, Paris, Seuil, 1986. Certains spécialistes de la région, notamment Shirin Akiner (School of Oriental and African Studies, Londres) estiment cependant que les auteurs occidentaux ont surévalué le degré de persistance et de vivacité d'un islam «clandestin» en Asie centrale pendant la période soviétique.

pouvoir soviétique, déportations de 1944), les confréries soufies constituèrent des structures efficaces pour assurer la survie de la communauté, la majorité des Tchétchènes continuèrent à pratiquer l'islam⁹⁵ et à conserver une identité incorporant des éléments religieux renforcés par la langue et la conscience ethnique; le gouvernement indépendantiste tchétchène a interprété l'identité nationale en termes à la fois ethniques et religieux et les confréries soufies ont à nouveau commencé à jouer un rôle central dans la vie publique⁹⁶. Une spécialiste de cette région n'hésite pas à affirmer que, en Tchétchénie et au Daghestan, l'islam «est totalement identifié à l'idée nationale»⁹⁷.

Les confréries soufies seraient également en renouveau à travers l'Asie centrale⁹⁸. En quête de symboles d'identité nationale, les dirigeants des républiques nouvellement indépendantes ont été prompts à mettre à l'honneur la référence culturelle islamique, qui leur permet en outre de jouer cette carte pour développer des relations avec les pays du monde musulman et en obtenir si possible quelque soutien, mais tout en évitant bien le développement d'un islam militant qui mettrait au défi le pouvoir séculier⁹⁹. On a pu dire que se développent depuis quelques années deux «renouveaux religieux» simultanés en Asie centrale: l'un qui est un retour populaire à l'héritage islamique et national, l'autre (à base plus étroite) qui vise à ce que l'islam exerce une influence

95 Dans tout le Caucase du Nord, d'ailleurs, on a pu observer une forte persistance des traditions islamiques à travers la période communiste (Fanny E.B. Bryan, «Internationalism, Nationalism and Islam», in Marie Bennigsen Broxup [dir.], *The North Caucasus Barrier. The Russian Advance towards the Muslim World*, London, C. Hurst & Co., 1992, pp. 195-218 [pp. 196-198]).

96 Anna Zelkina, «Islam and Politics in the North Caucasus», in *Religion, State and Society*, 21/1, 1993, pp. 115-124.

97 Marie Bennigsen Broxup, «Le Caucase du Nord: conflits ethniques ou crise coloniale?», in M.-R. Djalili, *op. cit.*, pp. 9-33 (p. 20). Ce texte fort intéressant attire par ailleurs l'attention sur l'orientation nettement panislamique adoptée par le général Doudaïev (pp. 22-23). Face à cette situation, le Patriarcat de Moscou a adopté une attitude prudente pour ne pas alimenter ce potentiel latent, préférant rappeler que les rapports entre chrétiens et musulmans dans la région étaient souvent bons et s'abstenant «d'envoyer des prêtres sur le front pour éviter que la guerre soit interprétée comme une guerre religieuse» (*Irénikon*, LXVIII/2, 2e trimestre 1995, p. 285).

98 Cf. Thierry Zarcone, «Le soufisme en renouveau», in *Cahiers de l'Orient*, N° 30, 2e trimestre 1993, pp. 131-139. Par ailleurs, «les réseaux soufis qui existaient autrefois entre l'Asie centrale et le reste du monde musulman sont en train de se réactiver» (p. 137).

99 Martha Brill Olcott, «Central Asia's Islamic Awakening», in *Current History*, N° 582, avril 1994, pp. 150-154.

croissante sur la vie publique¹⁰⁰. A l'heure actuelle, il ne fait pas de doute que la majeure partie de la population des pays d'Asie centrale est attachée à un islam «culturel», mais ne souhaiterait certainement pas vivre dans un Etat imposant un islam strict: les années de communisme ont laissé des traces plus profondes qu'on ne veut l'avouer. L'islam est alors plutôt une composante de l'affirmation d'une identité nationale qui cherche à se définir dans des Etats nouvellement créés¹⁰¹. Il apparaît comme un mode de vie plus qu'une croyance idéologique, l'orientation ethnique tend à précéder l'orientation religieuse (non sans risques de tendances centrifuges)¹⁰². Autre est la question de savoir comment tout cela évoluera durant les années qui viennent, au fur et à mesure que les connaissances religieuses se développeront et que les gouvernements locaux révéleront leurs limites¹⁰³. Que l'islam soit instrumentalisé ou non par des groupes rivaux, que les mouvements de renouveau islamique soient ou non en partie le fruit d'influences étrangères¹⁰⁴, on a pu voir dans le cas du Tadjikistan qu'il recèle un potentiel

100 Nous empruntons cette distinction à Martha Brill Olcott, «Islam and Fundamentalism in Central Asia», in Yaacov Ro'i (dir.), *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies*, London, Frank Cass, 1995, pp. 21-39. L'auteur note que, depuis 1990, les deux courants de renouveau tendent de façon croissante à se superposer.

101 Cette importance du nationalisme entrant en concurrence avec les aspirations panislamiques (un problème que l'on rencontre un peu partout dans le monde musulman) a été illustrée par la tentative du Parti de la renaissance islamique (fondé en Russie en 1990) de s'implanter sur tout le territoire de ce qui était encore l'URSS: des filiales régionales prirent progressivement leur indépendance sur une base nationale, à commencer par les militants tadjiks qui ne voulaient pas se trouver sous la même organisation faîtière que leurs coreligionnaires ouzbeks... (Uwe Halbach, «Staatliche Unabhängigkeit durch Zufall. Die Muslime in den Nachfolgestaaten der UdSSR», in *Glaube in der 2. Welt*, 22/2, février 1994, pp. 15-20 [p. 20]) Mais Olivier Roy montre bien que, l'indépendance ayant été le résultat de l'effondrement de l'URSS et non d'une lutte nationale, le nationalisme des pays d'Asie centrale est encore à la recherche d'un discours et de symboles qui lui soient propres («L'Asie centrale entre soviétisme et nationalisme», in *Esprit*, N° 211, mai 1995, pp. 55-68).

102 «Islam and Politics in Central Asia», in *Kennan Institute for Advanced Russian Studies. Meeting Report*, XII/3, 1994.

103 Se demandant dans quelle mesure il existe une «menace fondamentaliste» en Asie centrale, un rapport de l'Assemblée de l'Union de l'Europe occidentale parvient aux mêmes conclusions: «A l'heure actuelle, le gouvernement laïque est solidement ancré dans cette zone, mais le renouveau islamique pourrait être le prélude d'une aspiration des fondamentalistes au pouvoir si les gouvernements laïques ne parviennent pas à satisfaire les désirs fondamentaux de la population, en particulier l'espoir d'une reprise économique.» (Assemblée de l'UEO, *La Turquie*, document 1341, 6.11.92, p. 15).

104 Par-delà les barrières nationales et culturelles, à travers tout le monde musulman, des écrits de penseurs islamistes circulent, sont traduits, lus et étudiés: des voyageurs ont pu constater à l'époque comment on lisait les oeuvres du penseur islamiste égyptien radical Sayyid Qutb dans des écoles islamiques clandestines d'Asie centrale en 1980 déjà (M.B. Olcott, «Islam and

susceptible de renforcer des tensions sur le territoire de la CEI. Même si ces tensions ont également d'autres dimensions: Olivier Roy a montré comment la division en une coalition «islamo-démocratique» et un camp «conservateur» (ex-communiste) au Tadjikistan ne pouvait s'expliquer simplement par une allégeance idéologique, mais que les affiliations politiques reposaient «sur des origines ethniques ou localistes»¹⁰⁵; l'expert français estime par ailleurs que la crise économique et sociale représente actuellement le principal facteur des conflits en Asie centrale.

D'autres religions moins importantes sont également remises à l'honneur officiellement dans le cadre de l'affirmation identitaire de régions de l'ex-URSS, par exemple, sur le territoire de la Fédération de Russie, le bouddhisme en Kalmoukie. A la périphérie de la défunte Union soviétique, en Mongolie, le bouddhisme lamaïque, après avoir été sévèrement persécuté durant la période communiste (destruction de la quasi-totalité des temples et massacres de membres du clergé), jouit de nouveau d'une certaine faveur du pouvoir qui se soucie de cultiver les traditions mongoles et de préserver ainsi l'indépendance du pays face à tout risque d'absorption par ses deux grands voisins¹⁰⁶. Dans ce pays où 96% de la population a des origines familiales bouddhistes (4% de musulmans¹⁰⁷, moins de 2.000 chrétiens), les autorités ont interdit en 1993 l'utilisation de propriétés de l'Etat pour des activités religieuses qui seraient «de quelque manière opposées aux coutumes et traditions mongoles» et il existe même des cercles favorables à l'instauration du bouddhisme comme véritable religion

Fundamentalism...», p. 34). Même si les causes de l'émergence de mouvements islamistes locaux sont sans doute autochtones la plupart du temps, cette littérature vient leur fournir une base théorique et une grille d'interprétation - tout en créant aussi des clivages avec les adeptes d'un islam plus traditionnel.

105 Olivier Roy, «Le conflit du Tadjikistan est-il un modèle des conflits d'Asie centrale?», in Mohammad-Reza Djalili et Frédéric Grare (dir.), *Le Tadjikistan à l'épreuve de l'indépendance*, Genève, Institut Universitaire de Hautes Etudes Internationales, 1995, pp. 153-168. Pour une analyse plus poussée des sources des divisions internes dans la crise tadjike, cf. Guissou Jahangari, «Anatomie d'une crise: le poids des tensions entre régions au Tadjikistan», in *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, N° 18, juillet-déc. 1994, pp. 37-70.

106 On peut lire à ce sujet un intéressant article publié il y a deux ans (et qui mériterait une mise à jour sur les développements survenus depuis) par une spécialiste française qui examinait les «représentations collectives les plus mobilisatrices dans la Mongolie post-communiste (...): une trilogie d'options idéologiques où le bouddhisme et le nomadisme sont coiffés par le "gengiskhanisme" et entourés par une constellation de traditions populaires revivifiées» (Françoise Aubin, «Renouveau gengiskhanide et nationalisme dans la Mongolie postcommunisme», in *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, N° 16, juillet-déc. 1993, pp. 137-203).

107 Ce pourcentage modeste n'empêche pas les autorités de se montrer préoccupées par les phénomènes d'islamisme, rejoignant en cela leur voisin chinois.

d'Etat. En 1995, des articles critiques à l'égard de l'activité missionnaire de quelques groupes chrétiens ont été publiés par des journaux contrôlés par l'Etat: l'un d'eux demandait que le bouddhisme remplace l'idéalisme occidental, notamment les idées «irréalistes» de «liberté, égalité, fraternité», et concluait que «le bouddhisme est supérieur au christianisme parce qu'il comporte un enseignement sur la souffrance.»¹⁰⁸ Nous nous trouvons loin du marxisme prôné officiellement il y a dix ans encore en Mongolie!

Pour l'anecdote, on terminera ce chapitre en mentionnant que la recherche identitaire dans les pays post-communistes peut parfois suivre des voies étranges, puisque des Tadjiks, en particulier des intellectuels, hostiles à la renaissance de l'islam et inquiets de la diffusion du «fondamentalisme», tentent de renouer avec le vieil héritage pré-islamique de l'aire culturelle iranienne et se proclament depuis quelques années zoroastriens!¹⁰⁹ Ironie de l'histoire: c'est en partie le communisme qui a contribué à ressusciter une religion disparue au Tadjikistan, puisque, dans les dernières années du régime soviétique, les structures du Parti encourageaient un certain réveil de l'héritage zoroastrien pour contrer l'influence islamique...¹¹⁰

108 *Eglises d'Asie*, N° 200, 1.6.95, p. 8.

109 Shahin Bekhradnia, «The Tajik Case for a Zoroastrian Identity», in *Religion, State and Society*, 22/1, 1994, pp. 108-121. Selon l'auteur, on observe également des phénomènes de retour au zoroastrisme (qui ne se maintient sous sa forme traditionnelle que dans une maigre population iranienne et chez les parsis en Inde) chez des intellectuels d'Azerbaïdjan, des Kurdes yézidis et des Iraniens en exil qui ont fui la révolution islamique (p. 122).

110 Allen Hetmanek, «Islamic Revolution and Jihad Come to the Former Soviet Central Asia: The Case of Tajikistan», in *Central Asia Survey*, 12/3, 1993, pp. 365-378 (p. 370). Le courant néo-zoroastrien, qui aurait été en partie inspiré par le «pahlavisme» promu par le dernier chah d'Iran, a touché des intellectuels et des officiels, mais guère les milieux populaires (Stéphane A. Dudoignon, «Une segmentation peut en cacher une autre: régionalismes et clivages politico-économiques au Tadjikistan», in *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, N° 18, juillet-déc. 1994, pp. 73-129 [pp. 85-86]).

2. RELIGIONS ET TENSIONS

Entre les peuples à la recherche de leur identité et qui recourent dans ce but à la référence religieuse, comme nous venons de le voir, et les groupes religieux qui se lancent dans une action militante pour imposer leur modèle de société, comme nous le verrons dans le chapitre suivant, il existe d'autres situations où les facteurs religieux jouent un rôle susceptible d'affecter la sécurité régionale ou internationale. Ce sont par exemple les cas de contestations religieuses d'un pouvoir politique autoritaire ou/et d'un ordre social perçu comme foncièrement injuste: les courants de la «théologie de la libération», particulièrement en Amérique latine, en ont fourni d'éclairants exemples en contexte chrétien. Dans des sociétés marquées par la piété populaire, l'appel aux références chrétiennes, l'utilisation de figures sacerdotales et donc investies d'une autorité naturelle pouvait permettre la mobilisation socio-politique de groupes auxquels le message marxiste à lui seul aurait paru quelque peu étranger: l'utilisation de l'analyse marxiste dans un discours d'inspiration chrétienne se révélait plus convaincante, mais cette synthèse contre-nature fournissait en même temps des armes aux dénonciateurs de cette curieuse «théologie».

De façon plus générale, un régime totalitaire et, dans certains cas, un gouvernement autoritaire peuvent être enclins à voir dans la simple existence de groupes religieux une menace pour leur autorité et un défi à leur volonté d'encadrement social: de la Pologne à l'Algérie, de nombreux exemples montrent que les religions deviennent vite, sans même l'avoir cherché par une stratégie délibérée, le lieu où s'expriment des voix qui ne trouveraient pas d'autre espace dans une société contrôlée¹. Mais elles se retrouvent parfois aussi boucs émissaires sous prétexte de conspirations plus ou moins imaginaires dénoncées par les détenteurs du pouvoir: à travers le monde musulman, les bahá'ís ou les ahmadis ont fait l'objet d'innombrables accusations de ce genre, qualifiés d'instruments de l'impérialisme occidental ou d'agents d'Israël.

Les querelles entre groupes religieux ou les dissensions au sein d'un même groupe religieux se révèlent parfois explosives pour la stabilité d'un Etat: on a pu voir, ces dernières années, comment le paysage politique de l'Inde était affecté par des affrontements intercommunautaires entre hindous et musulmans, exploités par des groupes politiques à la recherche du pouvoir; et on a récemment constaté, en Turquie, combien explosive pouvait devenir la tension entre alévites

1 Un chercheur français estime qu'il n'y a pas eu en Europe de l'Est un «renouveau religieux», mais des instrumentalisation «de la seule catégorie que le pouvoir s'interdisait à lui-même d'intégrer idéologiquement, et qu'il constituait donc en unique espace autonome à partir duquel mettre en cause sa propre légitimité (ou mettre en évidence son absence de légitimité)» (Patrick Michel, *Politique et religion: la grande mutation*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 27-28).

et tenants d'un islam «orthodoxe», dans une société que traversent par ailleurs d'autres tensions.

La dimension religieuse peut également venir appuyer des tentatives sécessionnistes (auquel cas on sera très proche des quêtes d'identité évoquées dans le chapitre précédent) ou irrédentistes (nous avons eu l'occasion déjà d'évoquer au passage la nomination d'un évêque par le Patriarcat de Sofia pour les «Bulgares» de Macédoine et d'Albanie...).

Enfin, même si nous ne nous en occuperons pas ici de façon détaillée, on ne saurait oublier le potentiel de menace pour la sécurité d'un pays que peuvent éventuellement constituer de petits groupes animés par des convictions religieuses fanatiques, mais ne tombant pas dans la catégorie aujourd'hui très utilisée des «fondamentalismes»: l'affaire d'Aum Shinrikyo au Japon a montré comment un mouvement numériquement très modeste (quelques milliers de membres) avait pu élaborer un projet de prise du pouvoir dans le contexte d'un scénario apocalyptique, après n'avoir obtenu aucun résultat par ses tentatives électorales, et s'engager dans des opérations terroristes qui ont causé une sérieuse commotion dans la société japonaise, même s'il est clair que le groupe n'aurait jamais pu arriver à ses fins. Non seulement les pays du Sud², mais également des Etats industrialisés pourraient se trouver un jour confrontés à des groupuscules soucieux de hâter l'annihilation d'un monde ne correspondant pas à leurs vues...

2.1 Une contestation religieuse face aux derniers Etats communistes?

S'il y a un Etat où l'on analyse avec attention le rôle possible joué par les influences religieuses dans la chute des régimes communistes d'Europe de l'Est, c'est bien la Chine, notamment dans l'aile dure du Parti. «En particulier, les activités politico-religieuses du Vatican et du mouvement Solidarité (...) ont suscité des craintes qu'un mouvement de masse similaire puisse prendre pied dans la classe ouvrière chinoise et des suspicions que les Eglises catholique et

2 On sait ainsi qu'il y a eu plusieurs cas de tentatives de groupes religieux indépendants africains, au XXe siècle, d'organiser des rébellions violentes, en quelque sorte pour hâter l'apocalypse ou exacerber l'opposition à la société, mais chacune s'est terminée dans un bain de sang. Un cas de ce genre non encore résolu continue à causer de sérieux problèmes dans les zones septentrionales de l'Ouganda: l'Armée de résistance du Seigneur, fondée à l'origine sous une autre dénomination en 1986, pratiquement disparue, puis relancée, ne compte que 1.500 membres, mais a déjà causé la mort de centaines de personnes. Il est vrai que, si elle a un chef qui se présente comme un prophète guidé par Dieu, elle bénéficierait de l'aide du Soudan, qui exploite ce moyen pour déstabiliser l'Ouganda accusé de servir de base arrière à des rebelles chrétiens du sud du Soudan, ce qui expliquerait l'équipement militaire plutôt moderne de ce groupe millénariste... (*International Herald Tribune*, 22.6.95, p. 2)

protestante en Chine puissent devenir des bases de subversion politique.»³ La renaissance de l'islam en Asie centrale et le rôle du bouddhisme dans la résistance du peuple tibétain à l'occupation n'échappent pas non plus aux dirigeants chinois, qui ont conscience de ne pas devoir négliger les facteurs religieux parmi les défis qui se posent à eux et se montrent soucieux, à défaut d'avoir éradiqué la religion, de contrôler ses manifestations en les canalisant dans le cadre d'associations approuvées par les autorités ⁴.

Nous observons donc depuis quelques années un *durcissement de la politique religieuse* ⁵, encore que la réalité de terrain soit parfois plus complexe, comme nous allons le voir, et que le gouvernement chinois reste susceptible de modifier pragmatiquement son approche s'il y voit un intérêt. En novembre 1993, à la suite d'émeutes antichinoises dans une province musulmane, le président Jiang Zemin appela à un contrôle plus rigoureux sur les questions de religions et de minorités. Le 31 janvier 1994 furent signés deux décrets visant avant tout à entraver les activités religieuses soutenues par l'étranger et celles de groupes religieux non autorisés. En 1995, le Bureau national des affaires religieuses a décidé de centraliser à Pékin toute l'information concernant les activités religieuses illégales à travers le pays, avec création d'un «département d'analyse de l'information»⁶. Cela reflète notamment le souci de voir une politique religieuse uniforme appliquée sur tout le territoire.

La religion se développe en Chine, notamment dans les campagnes: à côté de la diffusion du christianisme, taoïsme, bouddhisme et pratiques religieuses populaires chinoises renaissent⁷. Sous la façade communiste, avaient-elles

3 Anthony P.B. Lambert, «Post-Tiananmen Chinese Communist Party Religious Policy», in *Religion, State and Society*, 20/3-4, 1992, pp. 391-397 (p. 392).

4 Examinant dans un article publié en 1992 par un périodique chinois les causes du développement du christianisme dans les campagnes, un auteur chinois souligne qu'il faut «reconnaître absolument le caractère inévitable de la poursuite de l'existence de la religion dans une ère socialiste», tout en renforçant la propagation de l'idéologie athée et en «résistant fermement aux tentatives de la religion internationale de contrôler les religions de la Chine»; la politique de liberté de croyance religieuse a pour but d'unir les forces des croyants et des non-croyants «dans la construction d'une nation socialiste modernisée» (trad. anglaise: Yuan Jiayao, «An Analysis of the Causes for the Development of Christianity in Rural Areas», in *China Study Journal*, 8/1, avril 1993, pp. 9-19).

5 En juin 1995, la nomination au Bureau national des affaires religieuses d'un nouveau directeur considéré comme un «athée pur et dur» a constitué un nouvel indice dans ce sens (*Eglises d'Asie*, N° 204, 1.9.95, pp. 1-2).

6 *Eglises d'Asie*, N° 199, 16.5.95, p. 1.

7 Cf. Jean Leclerc du Sablon, «Chine: le réveil des dieux», in *L'Express*, 30.10.92, pp. 70-75.

d'ailleurs totalement disparu?⁸ Certes, des coups sérieux ont été portés à la religion - non d'ailleurs sans conséquences dommageables pour la moralité publique, par suite d'une absence de valeurs à laquelle l'idéologie marxiste ne suffit pas à suppléer, d'autant plus que la confiance dans les idéaux officiellement propagés est en crise. C'est dans ce cadre de prise de conscience d'un vide spirituel qu'il faut interpréter une certaine remise à l'honneur des principes confucéens. Le Parti se montre préoccupé par le nombre croissant de conversions religieuses de ses membres et de ses cadres, particulièrement parmi ceux qui bénéficient d'un niveau d'instruction relativement élevé⁹. Il s'agit surtout de conversions au catholicisme et au protestantisme, semble-t-il, mais la situation dans les régions musulmanes est tout aussi troublante aux yeux de théoriciens communistes: simplement, il ne s'agit pas là de conversions à une religion étrangère, mais de fidélité à la religion traditionnelle. Dans un article publié par un périodique chinois de recherches sociales en 1991, les enquêteurs étaient effarés de constater que 50 à 70% des membres du Parti étaient des musulmans croyants dans les zones rurales du Xinjiang (voire 100% dans les périodes d'effervescence religieuse...) et obéissaient aux directives des imams; en outre, des cadres du Parti à la retraite n'hésitaient pas à devenir imams ou muezzins! Les enquêteurs en arrivaient à s'inquiéter de... l'absence de liberté de ne pas croire dans certaines zones du pays, situation assez savoureuse pour un Etat communiste!¹⁰ Bien entendu, ce type d'adhésion massive de la population à la pratique musulmane relève d'une réflexe d'identité nationale ou ethnique autant que religieuse, alors que la démarche de conversion au christianisme est toute différente: c'est pourquoi il convient de les distinguer, ainsi que leurs potentialités politiques.

Le nombre de chrétiens vivant actuellement en Chine est très difficile à estimer, puisqu'on voit des chiffres variant entre 10 et 70 millions; la fourchette est presque aussi large si l'on compare les différentes tentatives d'évaluation de la population musulmane. Nous ne nous risquons pas à des estimations statistiques et nous limiterons à recommander la prudence par rapport aux risques de

8 Plusieurs auteurs ont fait remarquer le processus de divinisation du président Mao (conformément à une vieille tradition chinoise de divinisation de personnages historiques): des paysans attribuaient à la bénédiction de Mao de bonnes récoltes ou d'autres événements heureux, et le culte de la personnalité de cette figure «héroïque» n'eut donc guère de difficulté à se muer en «dévotion aveugle» durant la révolution culturelle. Dans des villages reculés, les paysans croyaient même que Mao et ses proches collaborateurs étaient «des êtres divins qui étaient descendus sur terre et qui possédaient des pouvoirs spirituels miraculeux» (Yuan Jiayao, *op. cit.*, p. 12).

9 *Eglises d'Asie*, N° 200, 1.6.95, pp. 2-3.

10 Trad. anglaise: «Various Manifestations of Religious Fever of Recent Years in Southern Xinjiang», in *China Study Journal*, 7/1, avril 1992, pp. 24-30.

surévaluation, qui peuvent se retrouver aussi bien dans des rapports internes de l'administration chinoise désireux de souligner l'importance du problème (et du travail des fonctionnaires qui en ont la charge...) que dans les publications d'associations occidentales de soutien aux chrétiens chinois, à la fois heureuses d'entendre des bonnes nouvelles et soucieuses d'encourager leurs donateurs. Outre les catholiques et les protestants, des mouvements religieux chrétiens autochtones (ou des sectes d'origine étrangère) se développent également, en prêchant des doctrines parfois très particulières ou des visions millénaristes aux tonalités anticomunistes. Mais nous nous limiterons ici aux courants principaux, à la fois parce qu'ils importent plus pour notre propos et parce que les informations sur les autres sont trop lacunaires et approximatives.

Tant les catholiques que les protestants sont séparés en deux tendances: une Eglise «officielle» approuvée (et contrôlée) par le gouvernement et une Eglise «clandestine» qui refuse la supervision que prétendent exercer les autorités. En raison du refus par les autorités de toute soumission d'une Eglise chinoise à un organisme étranger, cela a conduit dans l'Eglise catholique à un schisme formel et à la naissance d'une «Eglise patriotique»¹¹. Les Eglises «officielles» elles-mêmes cherchent depuis quelque temps à être moins soumises au contrôle de l'Etat et manifestent occasionnellement des signes d'indépendance: «Certaines Eglises officielles maintiennent même des liens avec les Eglises illégales.»¹² La fermentation religieuse se manifeste de manière notable par la création d'un grand nombre d'«Eglises de maison» protestantes (illégales); certaines en arrivent à devenir des communautés assez importantes, qui ouvrent sans autorisation leur propre salle de culte. Ce n'est pas un phénomène purement urbain: au contraire, on note que le christianisme protestant, dont les progrès seraient les plus rapides, se développerait de façon particulièrement forte dans des régions rurales et pauvres, comme une sorte de réponse à l'échec de l'idéal communiste (corruption, difficultés économiques, fossé entre riches et pauvres, baisse de la morale, etc.)¹³.

La lecture des informations qui nous parviennent sur la situation des Eglises «clandestines» donne le sentiment que leur situation peut beaucoup *varier d'une région à l'autre* et que ce n'est pas pour rien que les instances centrales se soucient d'uniformiser leur politique religieuse. Ainsi, ces dernières années, des

11 La constitution de l'Association patriotique des catholiques chinois, révisée en septembre 1992, indique parmi ses buts: «Sous la direction du Parti communiste de Chine et du gouvernement populaire, promouvoir le patriotisme, soutenir le socialisme, respecter la constitution nationale, la loi, les divers règlements et politiques, et participer activement à la construction de la civilisation et du socialisme.» (trad. française: *Eglises d'Asie*, N° 141, 16.10.92, doc. annexe N° 2) L'Association patriotique a été établie en 1957.

12 George Wehrfritz, «Keeping the Faith», in *Newsweek*, 23.5.94, pp. 34-37 (p. 36).

13 *Eglises d'Asie*, N° 202, 1.7.95, p. 2.

pèlerinages attirant de nombreux fidèles ou des processions de la Fête-Dieu ont-ils été organisés par l'Eglise «clandestine», particulièrement dans les provinces du Hebei et du Shaanxi ¹⁴: au pèlerinage marial de Donglu (Hebei), qui existe depuis 1929, malgré la présence d'un lieu de culte géré par l'Eglise officielle et les efforts de la police pour refouler plusieurs milliers de pèlerins avant leur entrée dans la ville, des cérémonies en plein air rassemblèrent le 24 mai 1995 entre 40.000 et 100.000 fidèles venus de plusieurs provinces de Chine autour de trois évêques et de plus de cent prêtres de l'Eglise catholique «clandestine» ¹⁵. Des foules importantes étaient déjà accourues les années précédentes, et le nouvel évêque «clandestin» de Baoding a été intronisé en grande pompe le 13 juin 1995 en présence de milliers de catholiques ¹⁶: face à de tels rassemblements de pèlerins, on conviendra que la «clandestinité» de l'Eglise catholique fidèle à Rome en Chine est toute relative... Dans certaines localités, les fidèles «clandestins» ont construit leurs propres lieux de culte - mais il est vrai que les autorités détruisent parfois ceux-ci ¹⁷. La directive gouvernementale du 31 janvier 1994 précisant que toute assemblée chrétienne non signalée à la police peut être considérée comme illégale est utilisée pour justifier des arrestations dues au zèle de fonctionnaires - ou à leur appât du gain, car certains semblent proposer aux fidèles arrêtés de les libérer contre paiement ¹⁸.

L'Eglise «officielle» montre depuis quelque temps des signes d'ouverture envers Rome: c'est ainsi que, en 1995, une revue de l'Eglise «patriotique» a pour la première fois publié une photographie du pape, ce qui a été perçu comme un indice parmi d'autres de la volonté de Pékin de se rapprocher du Saint-Siège ¹⁹. Une activité diplomatique discrète se développe entre les deux Etats: certaines sources font état depuis 1993 de pourparlers secrets qui se dérouleraient notamment en Suisse et en Italie ²⁰. En janvier 1995, l'Eglise «patriotique» a

14 *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19.7.93.

15 *Eglises d'Asie*, N° 202, 1.7.95, p. 2.

16 *Eglises d'Asie*, N° 204, 1.9.95, p. 2.

17 *Glaube in der 2. Welt*, 21/12, déc. 1993, p. 3.

18 *Eglises d'Asie*, N° 205, 16.9.95, pp. 1-2.

19 *Eglises d'Asie*, N° 195, 16.3.95, p. 2.

20 *Areopagus*, 7/1, Pâques 1994, p. 35. D'autres rumeurs de source diplomatique rapportent que le Vatican et Pékin auraient entamé un dialogue direct à la fois pour préparer l'établissement de relations diplomatiques entre les deux Etats et pour envisager les modalités d'une éventuelle fusion de l'Eglise clandestine et de l'Eglise officielle dans une perspective de stabilisation (*Eglises d'Asie*, N° 207, 16.10.95, p. 1).

annoncé l'envoi officiel de séminaristes pour se former à Rome et une délégation a participé à la rencontre de la jeunesse catholique autour du pape aux Philippines le même mois. Il faut évidemment rester prudent face à ces signes: ce sont des développements marquants, mais rien ne dit que le pouvoir est prêt à lâcher la bride aux organisations religieuses, comme nous l'avons vu, et la politique religieuse de la Chine n'a pas encore radicalement changé²¹. En outre, les évêques et le clergé de l'Eglise clandestine n'accepteraient pas nécessairement avec facilité une réconciliation trop rapide²². Et bien sûr, la question des compétences pour la nomination des évêques est un point crucial qu'il ne sera pas facile de résoudre, sans parler d'exigences comme la rupture des relations diplomatiques avec Taïwan. Dans cette partie serrée entre deux diplomaties qui ont l'une et l'autre la capacité de ne pas se laisser détourner de leurs buts par les turbulences de l'actualité, la réconciliation entre l'Eglise «officielle» et l'Eglise «clandestine», à laquelle le pape a appelé le 14 janvier 1995 à Manille²³, n'est qu'un premier but; l'enjeu va beaucoup plus loin: ce sont les perspectives considérables qui pourraient s'ouvrir pour le catholicisme en Chine en cas de libéralisation de la politique religieuse. Face au discrédit du marxisme imposé, les services du Vatican estiment en effet qu'il y a là plus d'un milliard d'hommes aspirant à de nouveaux idéaux et que le christianisme pourrait y répondre²⁴. C'est le prélude d'une *gigantesque partie pour l'après-communisme en Chine* qui se joue ici. Dans cette perspective, à Manille, un institut missionnaire forme depuis des années déjà de futurs prêtres sino-philippins qui devraient pouvoir exercer leur apostolat en Chine le jour où celle-ci s'ouvrira à leur action²⁵. Un autre séminaire pour la «nouvelle évangélisation de la Chine» a été fondé en 1993 en Italie, à Macerata, lieu de naissance du missionnaire jésuite Matteo Ricci (1552-1610), qui consacra précisément son énergie à la Chine²⁶.

21 Cf. «A Papal Crack in the Wall of China?», in *Inside the Vatican*, 3/2, février 1995, pp. 13-15.

22 Une lettre pastorale de la Conférence épiscopale clandestine de décembre 1994 souligne avec la plus grande netteté que les fidèles «qui ne se déclarent pas séparés du collège des évêques de Chine ne sont plus membres de l'Eglise catholique» (supplément «Dossiers et documents» N° 3/95 à *Eglises d'Asie*, N° 195, 16.3.95).

23 En rappelant en même temps l'exigence de communion avec le pape et l'Eglise universelle (*Eglises d'Asie*, N° 192, 1.2.95, pp. 2-3).

24 *Glaube in der 2. Welt*, 23/4, avril 1995, p. 5.

25 Cf. *Newsweek*, 13.3.95, p. 33.

26 *Inside the Vatican*, août-sept. 1993, p. 6.

Mais la diffusion du christianisme en Chine aurait-elle ou a-t-elle déjà des conséquences politiques? ou la perception chinoise d'une menace pour la sécurité du régime relève-t-elle de la paranoïa? Il est difficile d'évaluer ces potentialités de façon précise, la seule chose certaine est que le christianisme peut aujourd'hui représenter une concurrence idéologique pour un marxisme auquel peu croient encore vraiment tandis que d'autres ne songent qu'à s'enrichir en profitant du vent de libéralisation économique. On rappellera également que les chrétiens, tant catholiques que protestants, «étaient présents en tant que tels parmi les manifestants de Tian'anmen»²⁷. Le christianisme incarne l'un de ces ferments de contestation, mais il n'a certainement pas la force de présenter une menace immédiate pour le pouvoir. Il est intéressant de voir qu'un Etat communiste semble cependant mieux en mesurer les potentialités que beaucoup d'analystes occidentaux.

Les problèmes potentiels posés à la Chine par l'*agitation islamique* sont incontestables, ne serait-ce que parce qu'il s'agit de populations en partie établies sur des territoires délimités, contrairement aux chrétiens. Les accès de fièvre dans ces régions ne sont pas uniquement attribuables à une réaction contre le communisme: ainsi, une République du Turkestan oriental avait eu une existence éphémère en 1933-1934; et une rébellion de musulmans de trois districts occidentaux (kazakhs) du Xinjiang s'était opposée aux autorités nationalistes chinoises et tenta d'y former un gouvernement indépendant de 1944 à 1949²⁸ - mais les Soviétiques, tout en encourageant le mouvement, veillèrent à empêcher qu'il pût déboucher sur la création d'un véritable Etat reconnu internationalement: c'était un instrument pour faire pression sur la Chine, supprimé dès l'arrivée au pouvoir des communistes à Pékin²⁹. Au cours de la période communiste, la Chine a favorisé dans le Xinjiang l'implantation de Hans (c'est-à-dire de Chinois), lesquels forment aujourd'hui environ 40% de la population, alors qu'ils n'y étaient que 4% au début des années 1950. Ils y sont venus pour exploiter les riches ressources naturelles de la région, mais leur présence limite en même temps les possibilités séparatistes; cette immigration massive crée aussi des ressentiments et suscite des réactions dans la population

27 Françoise Aubin, «Chine: islam et christianisme au crépuscule du communisme», in Gilles Kepel (dir.), *Les Politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993, pp. 141-173 (p. 161). Il existe manifestement des liens entre des militants chrétiens évangéliques et les milieux dissidents prodémocratiques, sans que ceux-ci semblent cependant encore très développés (*Eglises d'Asie*, N° 205, 16.9.95, pp. 2-3).

28 Cf. *Muslim World Book Review*, 15/2, 1995, pp. 30-31.

29 Cf. Roostam Sadri, «The Islamic Republic of Eastern Turkestan: A Commemorative Review», in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 5/2, juillet 1984, pp. 294-319. Staline n'avait évidemment nulle envie de voir un Etat islamique turc se créer au Xinjiang.

locale. Si Pékin manifeste depuis quelques années certaines inquiétudes pour la situation dans cette région, c'est avant tout en raison de la nouvelle situation créée par l'indépendance des républiques ex-soviétiques de l'Asie centrale, développement dont l'onde de choc ne s'est pas arrêtée aux frontières chinoises. Les graves émeutes qui se sont produites en 1993 n'ont donc pas laissé le gouvernement chinois indifférent.

Il ne faut cependant pas exagérer les risques présentés à ce stade pour Pékin par ces mouvements séparatistes: non seulement pour les raisons démographiques déjà évoquées, mais aussi parce que les populations musulmanes sont loin de former un bloc homogène: les Ouïgours (qui étaient majoritaires il y a quarante ans et forment aujourd'hui encore 45% environ de la population du vaste Xinjiang) ne poursuivent pas nécessairement les mêmes buts que les Kazakhs. Même s'il est vrai que les deux dimensions ne peuvent pas toujours être clairement séparées, une partie de la contestation à l'égard des chinois est de nature *nationaliste autant que religieuse*: c'est la problématique qu'on retrouve dans toute l'Asie centrale, où les possibilités de développement d'un panislamisme sont bloquées par la soif d'affirmation nationale et empêchent les différentes populations musulmanes de faire front commun, même si la référence à l'islam est présente aussi dans chacun des mouvements. «Ces influences diverses, fondamentalisme pakistanais, aspiration nationaliste turque ou mouvement soufis, voire à la limite chiisme iranien, ne contribuent ni à un front d'union politique ni à un sentiment commun d'appartenance islamique.»³⁰ Le séparatisme existe, mais il faudrait encore un ébranlement considérable de la Chine pour qu'il parvienne à se concrétiser. En revanche, une instabilité récurrente pourrait régner dans certaines régions du Xinjiang, notamment celles qui sont proches de l'Afghanistan et du Tadjikistan, et des insurrections religio-nationalistes dans certaines zones ne sont pas exclues: on se souvient du mouvement de libération des Ouïgours à la fin des années 1950, qui aurait regroupé jusqu'à 60.000 résistants organisés et armés³¹.

La sensibilité collective des musulmans chinois reste forte par rapport à ce qui est perçu comme atteinte à leur religion: dans le Yunnan, les musulmans d'ethnie hui préservèrent leurs pratiques pendant la «révolution culturelle» et des villages n'hésitèrent pas à prendre les armes pour tenter de rouvrir leurs mosquées, ce qui se solda par une sanglante répression³²; les émeutes de 1993

30 Constance Hélène Halfon, «Séparatisme au Xinjiang», in *Cahiers de l'Orient*, N° 35, 3e trimestre 1994, pp. 23-39 (p. 37).

31 Hans Bräker, «Der Islam in der Volksrepublik China», in *Glaube in der 2. Welt*, 23/6, juin 1995, pp. 21-26 (p. 24).

32 Jianping Wang, «Islam in Yunnan», in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 13/2, juillet 1992, pp. 364-374 (p. 371). Il s'agit bien là de réactions de nature uniquement religieuse: les

ont eu comme origine des incidents perçus comme portant atteinte aux sentiments des musulmans. En outre, un autre facteur explosif est représenté par le fait que «le fondamentalisme conservateur et politique du Moyen-Orient (...) gagne visiblement du terrain chaque année.»³³

Enfin, on ne saurait omettre de mentionner ici l'autre problème nationaliste à composante religieuse que rencontre la Chine: il s'agit bien sûr du Tibet. Un exemple récent en a été donné durant le printemps et l'été 1995 avec le refus des autorités chinoises d'accepter que le dalaï-lama prenne lui-même l'initiative d'annoncer le nom de l'enfant choisi comme réincarnation du panchen-lama au lieu d'en laisser l'initiative aux autorités chinoises. Quelle que soit la conclusion de cette querelle, les autorités chinoises savent que les monastères bouddhistes tibétains constituent la colonne vertébrale de la résistance à la sinisation et elles ont décrété en 1995 de nouvelles réglementations pour limiter le nombre des moines et s'assurer que la direction des temples soit assurée par des moines «patriotiques et respectueux des lois». Le rayonnement international de l'actuel dalaï-lama assure à la volonté d'indépendance du Tibet une notoriété mondiale: sans son double rôle politique et spirituel, jamais la cause tibétaine ne bénéficierait d'un tel écho.

En ce qui concerne les autres pays d'Asie encore communistes, les possibilités de pratique religieuse sont extrêmement limitées et contrôlées en *Corée du Nord*, et les trois églises qui ont été construites dans la capitale semblent avant tout destinées à offrir une façade à l'usage des visiteurs étrangers; de minuscules groupes clandestins de croyants se réuniraient cependant. On connaît la nature de ce régime pour lequel toute concurrence idéologique est inacceptable et représente un danger. Le jour où la situation se libéralisera, il paraît probable que se produira une renaissance religieuse et que les Eglises chrétiennes trouveront en Corée du Nord un champ aussi fertile qu'en Corée du Sud; au stade actuel, en revanche, elles n'ont certainement aucun moyen d'ébranler si peu que ce soit la domination communiste.

La situation est différente au *Vietnam*, ne serait-ce que parce qu'une partie du pays n'est soumise à un régime communiste que depuis un nombre d'années moindre et sans qu'il ait été possible à celui-ci de développer un mode de contrôle aussi absolu qu'en Corée du Nord. Il s'agit également d'un régime sans opposition politique organisée à l'intérieur de ses frontières: dans cette situation, le militantisme de l'Eglise bouddhiste unifiée (qui refuse le contrôle de l'Etat, lequel

Huis n'auraient «aucune velléité indépendantiste» (Leïla Chérif-Chébib, «Les Hui: péril en la demeure?», in *Cahiers de l'Orient*, N° 35, 3e trimestre 1994, pp. 11-21 [p. 19]).

33 F. Aubin, *op. cit.*, p. 149.

l'a dissoute en 1981) constitue la *seule source de contestation* sérieuse³⁴; cela explique les fréquentes actions des autorités contre certains des animateurs de ce mouvement. Les dirigeants de Hanoï savent quelle influence les moines bouddhistes avaient été capables d'exercer à l'époque au Sud-Vietnam; par ailleurs, les autorités ont été aussi attentives que celles de Pékin à un possible rôle des facteurs religieux dans la chute des régimes communistes en Europe de l'Est. Les responsables du Parti s'inquiètent donc du développement de la religion, mais elles savent aussi qu'une politique strictement répressive serait inapplicable, surtout dans le contexte international actuel, et que la religion est une réalité avec laquelle il faut apprendre à vivre - à condition qu'elle soit soumise au contrôle de l'Etat³⁵. Comme la Chine, le Vietnam se montre particulièrement soucieux d'éviter les ingérences étrangères dans la vie religieuse du pays³⁶, d'où les frictions avec le Vatican autour de la nomination de nouveaux évêques. Si le Vietnam a créé, comme dans l'Europe de l'Est à l'époque communiste, des associations de croyants contrôlées par le régime, il n'est en revanche pas allé jusqu'à constituer une «Eglise patriotique» séparée, comme l'a fait la Chine.

Tous ces facteurs expliquent l'oscillation entre des apparences de tolérance et des tentations répressives. Il faudra voir jusqu'à quel point le maintien de la volonté de contrôle étatique sur les activités religieuses sera compatible avec l'ouverture (notamment économique) au monde extérieur qui se manifeste depuis quelque temps. Vu la méfiance à l'égard d'un christianisme perçu comme agent possible de l'étranger, on peut se demander si le régime ne serait pas tenté, le jour où il se trouverait contraint de partager ou de céder le pouvoir, de préférer un arrangement avec des milieux bouddhistes³⁷, surtout si la tendance asiatique à l'exaltation des valeurs indigènes se confirme. Mais le dernier carré communiste ne s'y résoudrait probablement qu'au moment où il se retrouverait acculé. On n'en

34 Carlyle A. Thayer, «Beyond Indochina», *Adelphi Paper*, N° 297, 1995, p. 22.

35 Cf. *Eglises d'Asie*, N° 194, 1.3.95, pp. 15-16.

36 Les propos tenus à un grand quotidien français par le premier ministre Vo Van Kiet sont assez éloquents: «Au Vietnam, la tradition d'unité nationale face à l'agression étrangère a été prolongée et rendue plus efficace par le Parti communiste. (...) Aujourd'hui, la quasi-totalité des problèmes prétendument religieux seraient solubles s'il n'y avait pas un coup de pouce, un coup de main de l'étranger. (...) Pour ce qui concerne les bouddhistes comme les catholiques, (...) on doit laisser les clergés vietnamiens résoudre, entre eux, leurs problèmes, afin qu'aucune intervention étrangère ne fausse les solutions.» (*Le Monde*, 5.5.95)

37 Un spécialiste des questions vietnamiennes au Vatican souligne que le pouvoir cherche à semer des germes de division entre groupes religieux pour éviter de se retrouver face à un front uni, mais rappelle aussi que les bouddhistes sont pour l'instant les principales cibles des réactions gouvernementales - sans doute parce qu'ils représentent la force la plus puissante (*Inside the Vatican*, avril 1994, p. 22).

est pas encore là aujourd'hui. Réprimés pour l'instant le plus énergiquement, les bouddhistes non soumis à l'Etat représentent cependant un potentiel contestataire au Vietnam, et nul doute que l'histoire leur donnera raison: le bouddhisme et les autres religions continueront certainement à fleurir à l'heure où les derniers communistes s'éteindront.

2.2 Religions et irrédentismes

Parfois instruments de contestation d'un régime, les groupes religieux peuvent dans d'autres cas venir au secours de celui-ci: nombreux sont, à travers l'histoire, les gouvernants qui ont demandé à une Eglise ou à une religion de confirmer une légitimité peut-être fragile, accroissant par contrecoup le prestige, l'influence et le pouvoir des dirigeants religieux ainsi sollicités; en Occident, durant des siècles, la papauté s'est efforcée d'utiliser plus ou moins habilement ce moyen, non parfois sans sérieux conflits. Un cas particulier où l'appui d'une religion nationale peut se révéler précieuse est celui des irrédentismes ou, à l'inverse, des sécessionnismes. Cela peut être lié aux quêtes identitaires que nous avons traitées dans la partie précédente ou aux entreprises militantes que nous analyserons plus loin; cependant, ce type d'intervention de religions dans la sphère politique mérite un traitement particulier.

La zone balkanique et est-européenne nous offre deux exemples éclairants des mécanismes à l'oeuvre. Dans le cas de la Grèce, il s'agit de l'attitude à l'égard de l'Albanie autour du problème de l'*Epire du Nord*. Depuis un accord conclu à Londres en 1913, cette région où existe une importante population d'origine orthodoxe appartient à l'Albanie. Tous les orthodoxes albanais (environ 20% de la population totale, selon les estimations) ne sont cependant pas d'origine grecque: en fait, la majorité des orthodoxes sont des Albanais de souche. En 1929, sur la base d'un travail accompli par le clergé orthodoxe albanais nationaliste (traduction de la liturgie en albanais, etc.), qui entendait combattre l'action de prêtres servant selon lui la propagande grecque, une Eglise orthodoxe autocéphale albanaise fut établie, et finalement reconnue par le Patriarcat de Constantinople en 1937. Mais l'interdiction absolue des religions proclamée par l'Albanie («premier Etat athée du monde») en 1967 détruisit l'Eglise orthodoxe, qui avait été dans un premier temps relativement épargnée. Des communautés orthodoxes albanaises se maintinrent en exil, notamment aux Etats-Unis, mais, lorsque l'Albanie s'ouvrit enfin à partir de 1990, il n'y avait plus ni structures ni clergé (seulement six prêtres survivants), même si des fidèles s'étaient efforcés de conserver secrètement leur foi. Le gouvernement albanais fit donc appel au

patriarche de Constantinople pour aider à reconstruire l'Eglise³⁸. Le patriarche Bartholomée confia cette tâche à l'archevêque Anastasios (Yannoulatos), ancien responsable de la mission orthodoxe en Afrique orientale. Cette nomination d'un Grec comme primat de l'Eglise orthodoxe d'Albanie ne fut guère appréciée de certains milieux: plusieurs partis politiques exigèrent son expulsion et l'accusèrent de vouloir «déstabiliser l'Albanie», tandis que se formait un «Comité pour la défense de l'Eglise orthodoxe albanaise autocéphale», qui soutenait que les Albanais orthodoxes n'avaient nul besoin d'une aide étrangère pour se remettre sur pied³⁹. Si le référendum sur une nouvelle constitution organisé par le gouvernement albanais en novembre 1994 n'avait pas échoué, l'archevêque Anastasios aurait dû quitter le pays, car un article stipulait que les chefs des communautés religieuses du pays devaient être albanais, nés en Albanie et résidant dans le pays depuis vingt ans au moins⁴⁰. L'albanisation du clergé est de toute façon en cours et se réalisera certainement dans les années qui viennent, puisque l'archevêque Anastasios a déjà ordonné plusieurs dizaines de nouveaux prêtres et diacres depuis sa venue. Mais la vivacité des réactions montre que la question fondamentale de l'Eglise orthodoxe d'Albanie reste la «déshellénisation»⁴¹.

A long terme, le problème ne devrait donc plus tant se poser dans l'ensemble de l'Albanie que se concentrer sur l'Epire du Nord. Le clergé grec est fortement soupçonné par les nationalistes albanais d'y appuyer des menées sécessionnistes; en juin 1993, l'expulsion d'un archimandrite grec accusé de les encourager fit grand bruit et jeta un froid dans les relations entre Athènes et Tirana⁴². En outre, l'évêque Sebastianos de Konitsa publia un livre au titre plus qu'explicite («L'Epire du Nord est grecque») et créa un émetteur radiophonique plaidant pour le rattachement de la minorité grecque de l'Albanie méridionale à la «mère patrie». Légitime dans les zones d'Albanie peuplées d'Albanais, l'albanisation de l'Eglise orthodoxe locale pourrait en revanche renforcer les sentiments sécessionnistes parmi les 60.000 à 100.000 citoyens albanais d'origine grecque (selon les

38 Robert Austin, «Albanian-Greek Relations: The Confrontation Continues», in *RFE/RL Research Report*, 2/33, 20.8.93, pp. 30-35.

39 *Glaube in der 2. Welt*, 22/6, juin 1994, p. 3.

40 En Epire du Nord, le projet de nouvelle constitution fut rejeté par 98% des votants (61% à l'échelle nationale).

41 François Thual, *Géopolitique de l'Orthodoxie*, Paris, Dunod, 1993, p. 78.

42 Selon les autorités de Tirana, l'ecclésiastique expulsé ne se serait pas tant comporté en pasteur qu'en «missionnaire de l'hellénisme» (*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum*, 30.7.93, p. 11). Il est vrai que les deux notions sont indissociablement liées dans l'esprit d'une partie du clergé grec...

estimations les plus raisonnables dont on dispose) du sud du pays. Et, nonobstant le respect des minorités admis en principe aujourd'hui par les autorités albanaises, la présence d'une population célébrant la liturgie en grec dans des églises desservies par des prêtres de langue grecque dans une zone limitrophe de la Grèce risque fort d'être ressentie comme une menace pour la stabilité des frontières dans ces Balkans où le drame de l'ex-Yougoslavie en remet précisément certaines en question⁴³. C'est ce contexte qui rend la situation potentiellement explosive, avec la proximité de ces autres barils de poudre que sont le Kosovo et la Macédoine. L'Eglise orthodoxe grecque tend à jouer dans cette région, par l'activisme de certains membres de son clergé, un rôle d'éclaireur de l'irrédentisme; en outre, les mesures prises par les autorités albanaises contre les cercles politiques soupçonnés de soutenir le séparatisme font nécessairement de l'Eglise le seul bastion stable de l'identité hellénique supposée en danger, et peut-être même plus encore si le processus d'amélioration des relations entre les deux pays réamorcé au printemps 1995 se poursuit. Rétrospectivement, il faut reconnaître que la décision de 1913 attribuant l'Epire du Nord à l'Albanie n'a fait qu'ajouter un foyer de tension dans des Balkans qui en comptent déjà bien assez.

Un autre cas d'implication irrédentiste d'une Eglise orthodoxe est le jeu mené par le Patriarcat de Bucarest en *Moldavie*. Assez forts au départ, les courants partisans d'une union de la Moldavie à la Roumanie ont perdu du terrain au fil des premières années de l'indépendance. Passé sous la juridiction roumaine en 1919 à la suite de l'incorporation de la Bessarabie à la Roumanie, le diocèse de Chisinau avait dû réintégrer l'Eglise russe après 1944. En décembre 1992, un évêque moldave et quelques membres du clergé quittèrent la juridiction russe pour se placer sous l'autorité du Patriarcat de Bucarest, qui rétablit ainsi sa présence en Bessarabie. Ce diocèse, concurrent de celui fidèle au Patriarcat de Moscou, n'a cependant pas pu se faire reconnaître par les autorités moldaves; celles-ci semblent se contenter du statut d'autonomie interne accordé en octobre 1992 par le Saint Synode de l'Eglise russe aux orthodoxes moldaves⁴⁴. Il est vrai aussi que le gouvernement moldave ne souhaite certainement pas multiplier les

43 «Les frontières fixées ne signifient rien. Les Grecs peuvent helléniser sans déplacer la frontière. Et s'ils réussissent, viendra un jour où la frontière n'aura plus d'importance», expliquait récemment le dirigeant d'un parti de droite albanais à une enquêtrice (Marianne Sullivan, «Mending Relations With Greece», in *Transition*, 1/15, 25.8.95, pp. 11-16 [p. 15]).

44 Il faut remarquer que le patriarche Alexis de Moscou a su adopter une approche habile face au dilemme que posait pour l'Eglise l'affrontement entre les Moldaves et la république sécessionniste (russophone) du Dniestr: au point le plus aigu du conflit, le patriarche a écrit simultanément aux deux parties pour leur exprimer son chagrin et les adjurer de s'abstenir d'un combat «fratricide»; cette initiative patriarcale semble avoir contribué à la préservation de l'unité canonique (Métropolite Kirill, «Church, Society and the Peace of Christ», in *Religion, State and Society*, 23/2, juin 1995, pp. 181-186 [p. 184]).

juridictions orthodoxes concurrentes dans un pays encore jeune et fragile, puisqu'on assistait parallèlement à l'établissement de communautés ukrainiennes autocéphales dans la république sécessionniste du Dniestr et à des demandes de Bulgares et de Gagaouzes pour obtenir un évêque de l'Eglise orthodoxe de Bulgarie!⁴⁵ Si les milieux favorables au rattachement de la Moldavie à la Roumanie soutiennent la tentative roumaine de rétablir sa juridiction en Moldavie, la grande majorité du clergé ne semble pas disposée à suivre ce diocèse au statut encore incertain. Le patriarche Théoctiste de Roumanie a adressé le 2 mai 1995 un message au patriarche Alexis de Moscou pour essayer de trouver un terrain d'entente dans la querelle qui les oppose en Moldavie, mais il ne propose nullement de renoncer au diocèse établi par Bucarest; au contraire, il a envoyé le même jour une lettre au président de la République de Moldavie pour lui demander la reconnaissance officielle de cet archevêché⁴⁶, ce que les autorités continuent à refuser de faire (la Cour suprême sera prochainement appelée à trancher). Sans entrer dans le débat sur la légitimité ou non d'une telle démarche, on peut objectivement dire que le Patriarcat de Bucarest se profile au premier rang de l'irrédentisme⁴⁷: L'approche suivie est éclairante sur un phénomène qui dépasse ce cas particulier: en érigeant à nouveau un diocèse sous sa juridiction en Bessarabie, le Patriarcat de Bucarest ne manifeste pas seulement son soutien aux forces favorables au rattachement de la Moldavie à la Roumanie; il pose un *acte territorial* qu'aucun gouvernement ne pourrait se permettre sans provoquer une grave crise. Là où sentiment national et sentiment religieux sont étroitement liés, une Eglise ou une religion peut ainsi jouer un véritable rôle d'éclaireur. Dans le cas qui nous occupe, reste bien sûr à voir dans quelle mesure des prêtres et des fidèles voudront se placer sous la juridiction roumaine: l'autonomie interne accordée par Moscou en 1992 et l'usage croissant de la langue roumaine dans les paroisses restant dans l'orbite de l'Eglise russe pourraient couper l'herbe sous le pied aux efforts séparatistes sur le plan religieux⁴⁸. En définitive, les Moldaves se rallieront dans leur majorité à l'une ou l'autre des deux juridictions *avant tout en fonction de choix politiques*.

45 Informationsdienst Osteuropäisches Christentum, 31.3.93, pp. 15-16.

46 Service orthodoxe de presse, N° 199, juin 1995, p. 4-5.

47 «(...) l'Eglise de Roumanie entend (...) faire porter son effort sur la formation des futurs prêtres moldaves. C'est pourquoi le diocèse de Iasi a accueilli quatre-vingts étudiants venant de la République moldave, leur offrant la possibilité de faire des études à l'Institut de théologie orthodoxe de Iasi. Commentant cette initiative, le père Justin Marchis, prêtre d'une paroisse à Bucarest, a déclaré (...) que "les nouveaux prêtres formés en Roumanie contribueront au réveil du sentiment national en Bessarabie".» (Service orthodoxe de presse, N° 181, sept.-oct. 1993, p. 17)

48 Cf. Glaube in der 2. Welt, 23/6, juin 1995, p. 7.

2.3 Religions et sécessionnismes

Pour en venir aux phénomènes sécessionnistes et à leurs liens avec le domaine religieux, l'exemple de ce qui s'est produit en *Birmanie* en décembre 1994 pourrait laisser penser que le manque d'homogénéité religieuse les fragilise sensiblement: on a en effet vu des rebelles karens de confession bouddhiste se mutiner contre les dirigeants chrétiens de l'Union nationale karen et constituer une Armée bouddhiste démocratique karen qui n'a pas hésité à collaborer avec les forces gouvernementales contre ses anciens frères d'armes, infligeant à ceux-ci de sérieux revers (prise du quartier général de l'Union nationale karen en janvier 1995). On pourrait cependant faire remarquer, en sens contraire, que les divergences religieuses n'avaient pas empêché les Karens de s'opposer avec un certain succès à Rangoon de façon unie depuis 1948 et que la scission bouddhiste a probablement surtout été due à la maladresse de dirigeants (baptistes) des troupes karens face à leurs subordonnés bouddhistes et à des ressentiments de la base face au mode de vie des chefs séparatistes karens; c'est un phénomène d'usure et de vieillissement de la direction du mouvement, même si la différence religieuse (absence totale de bouddhistes au sommet, alors que les chrétiens ne forment que 15% environ de la population karen) a certainement contribué à donner une consistance à la scission.

L'exemple de l'important mouvement sécessionniste tamoul du *Sri Lanka* va illustrer l'extrême complexité des interactions possibles entre facteurs religieux et autres dans des phénomènes de ce genre. Si les Tamouls du Sri Lanka sont en majorité hindous, la renaissance culturelle tamoule au XIX^e siècle a en bonne partie eu pour origine des chrétiens encouragés par les missionnaires; cette renaissance ne se fit donc pas autour de l'exaltation d'un héritage religieux, mais plutôt de la langue tamoule. A la même époque, un réveil se produisait également dans la population cingalaise parmi les bouddhistes, en réaction contre l'activisme missionnaire chrétien qui tentait de discréditer les religions «païennes»⁴⁹. Pour rétablir la fierté des bouddhistes face à l'intrusion occidentale, le célèbre Anagarika Dharmapala (1864-1933) exalta non seulement leur prestigieux passé opposé à la déchéance découlant des influences étrangères et affirma leur pureté et leur supériorité, mais jeta aussi les bases d'une vision des minorités non bouddhistes comme menace pour l'identité cingalaise, conçue comme

49 Le prosélytisme chrétien eut plus de succès parmi les Tamouls (environ 16% de chrétiens), mais obtint aussi certains résultats chez les Cingalais (environ 8% de chrétiens), souligne S. Arasaratnam («The Christians of Ceylon and Nationalist Politics», in G.A. Oddie [dir.], *Religion in South Asia. Religious Conversion and Revival Movements in South Asia in Medieval and Modern Times*, 2^e éd. revue et augmentée, New Delhi, Manohar, 1991, pp. 231-248 [p. 235]).

indissociable de ses racines bouddhistes⁵⁰. Dans cette ligne, le nationalisme cingalais allait rencontrer deux réalités perçues comme contraires à ses buts : l'influence chrétienne et la présence tamoule.

La période conduisant à l'indépendance et aux premières élections générales de 1947 fut marquée par l'émergence de moines radicaux et sympathisants des partis de gauche, qui estimaient que le clergé bouddhiste devait faire entendre sa voix dans le domaine politique. Ils présentaient les moines bouddhistes comme ayant été les sauveurs et protecteurs de la nation et de la religion à toutes les époques où celles-ci s'étaient trouvées en danger⁵¹ ; une déclaration adoptée en février 1946 affirmait que «le divorce entre la religion et la nation fut une idée introduite chez les Cingalais par les envahisseurs occidentaux»⁵². Les convertis au christianisme étaient quasiment présentés comme des traîtres attirés par les missionnaires pour des avantages matériels et sacrifiant leur propre héritage bouddhiste au profit d'une culture étrangère qu'ils faisaient leur⁵³.

Ces milieux bouddhistes militants étaient donc irrités de voir la place occupée dans les sphères politique et économique par les chrétiens. Formé de moines et laïcs bouddhistes connus, un «comité bouddhiste d'enquête» fut constitué en 1954 et publia en 1956, sous le titre de «la trahison du bouddhisme», un document considéré comme «la charte idéologique des activistes bouddhistes» des années 1950⁵⁴. Concluant que l'éducation à Ceylan devait être orientée vers l'émergence d'une génération «avec une conscience intime de sa langue, de son histoire et de sa culture nationales», le rapport demandait un appui du gouvernement à la restauration du bouddhisme et la prise de contrôle gouvernementale des écoles pour faire de celles-ci les vecteurs de la culture nationale. Lors des élections de 1956, un Front uni des moines soutenait les candidats prêts à appliquer ces propositions ainsi qu'à soutenir l'imposition du cingalais comme seule langue officielle et la mise en place d'un socialisme démocratique; adoptant une perspective antioccidentale et anticatholique, le Front lança le slogan selon lequel voter pour le Parti national uni du

50 Cf. David Little, *Sri Lanka: The Invention of Enmity*, Washington, United States Institute of Peace Presse, 1994, chap. 3.

51 Walpola Rahula, *The Heritage of the Bikkhu*, New York, Grove Press, 1974, p. 65 (éd. originale cingalaise publiée à Colombo en 1946).

52 *Ibid.*, p. 133.

53 *Ibid.*, pp. 90-91.

54 Stanley J. Tambiah, «Buddhism, Politics, and Violence in Sri Lanka», in Martin E. Marty et R. Scott Appleby (dir.), *Fundamentalisms and the State. Remaking Politics, Economies, and Militance*, Chicago / London, University of Chicago Press, 1993, pp. 589-619 (pp. 593-595).

gouvernement sortant équivalait à un vote pour les catholiques, tandis que voter pour le mouvement en plein essor de S.W.R.D. Bandaranaike serait un vote pour les bouddhistes⁵⁵. Les élections de 1956 balayèrent pratiquement l'influence chrétienne sur la vie politique de l'île⁵⁶ et Bandaranaike fut porté au pouvoir. Ce fut, après son assassinat, son épouse qui fit passer l'essentiel des écoles chrétiennes sous le contrôle étatique (mesure devenue effective en janvier 1961).

Les Tamouls de religion hindoue se montrèrent favorables à l'étatisation des écoles chrétiennes; mais cela ne réussit pas à créer un fossé durable avec les Tamouls de religion chrétienne, car les Tamouls de toutes croyances se retrouvaient unis face à la menace présentée pour eux par le militantisme de la majorité cingalaise bouddhiste⁵⁷, à savoir la volonté d'imposer la langue cingalaise: cela forgea un front uni de la population tamoule sur une base *linguistique*, dans la ligne de la renaissance culturelle amorcée au XIXe siècle, entraînant la création de formations politiques à caractère non confessionnel⁵⁸. Outre le problème linguistique se développaient également des controverses autour de réinstallations de populations rurales cingalaises de zones surpeuplées vers des zones traditionnellement surtout habitées par des Tamouls.

Ce n'est pas ici le lieu de faire l'histoire détaillée du bouddhisme militant au Sri Lanka et des affrontements qui continuent à ensanglanter le pays entre majorité cingalaise et séparatistes tamouls qui tiennent la péninsule de Jaffna (plus de 95% de Tamouls). Le conflit est d'autant plus compliqué qu'il existe, à côté des «Tigres» tamouls, d'autres mouvements tamouls concurrents et que les enjeux ne se limitent pas à l'opposition entre Tamouls et Cingalais, puisque la population musulmane (7,5%), surtout concentrée sur la côte orientale, fait également entendre sa voix et a connu de sérieuses difficultés avec les séparatistes tamouls⁵⁹.

55 *Ibid.*, pp. 596-597. Par la suite, dès les années 1960, on trouva des moines bouddhistes soutenant l'un ou l'autre des deux partis principaux, qui s'étaient entre-temps rapprochés idéologiquement; il n'y eut plus de soutien massif du clergé à l'une des formations exclusivement, et toutes deux collaborèrent en 1972 à l'inclusion d'un article constitutionnel consacrant la place particulière du bouddhisme dans le pays (*ibid.*, pp. 602-603).

56 S. Arasaratnam, *op. cit.*, p. 244.

57 Sur les 17,4 millions d'habitants du Sri Lanka, la population tamoule représente environ 18,6%, mais 6% sont en fait des Tamouls d'Inde «importés» par les Britanniques au XIXe siècle et qui ne sont pas véritablement impliqués dans le conflit en cours.

58 *Ibid.*, pp. 246-247.

59 Au recensement de 1981, la population musulmane a pour la première fois dépassé la population chrétienne et est ainsi devenue le troisième groupe religieux du pays. A la suite de heurts avec les Cingalais en 1915 sur des questions économiques et religieuses, la communauté

Par ailleurs, il ne faut pas oublier que le gouvernement cingalais a dû, durant des années, faire face à la violente contestation d'un groupe prêchant un nationalisme mêlé de marxisme (le JVP) et qu'il reste un sérieux potentiel de contestation militante bouddhiste face à un gouvernement jugé trop séculier et trop enclin au compromis⁶⁰. Si les propositions de fédéralisation du Sri Lanka (ou plutôt sa transformation en une «union de régions») annoncées par la présidente Chandrika Kumaratunge le 3 août 1995 (à une heure choisie pour son caractère auspiceux selon les astrologues) n'avaient pas été accueillies par de nouvelles violences des «Tigres» bloquant à nouveau les espoirs de solution négociée, elles se seraient certainement heurtées aux vives critiques des milieux bouddhistes militants: même s'il n'est pas assez bouddhiste aux yeux de ces derniers, l'Etat a reconnu en 1972 la place prééminente du bouddhisme par un article constitutionnel et a ainsi en quelque sorte investi les moines en gardiens de la nation; or, le clergé «considère l'Etat unitaire comme la seule voie pour préserver le Sri Lanka en tant que société bouddhiste cingalaise»⁶¹.

On comprend donc mieux la complexité de la situation du Sri Lanka: un courant bouddhiste (de nature semblable aux mouvements politico-religieux

musulmane a surtout suivi une voie essayant d'assurer une coexistence pacifique avec la majorité sans trop se mêler à elle. Dans le conflit entre Tamouls et Cingalais, les musulmans vivant dans les zones tamoules ont eu le sentiment d'être pris entre deux feux. Des émeutes opposèrent Tamouls et musulmans en 1985, mais ces derniers eurent le sentiment, à tort ou à raison, qu'elles avaient été machinées par des milieux proches du gouvernement pour créer une opposition entre les deux groupes: par ailleurs, les paysans musulmans ont accueilli avec autant de méfiance que les Tamouls les entreprises de réinstallation dans leurs zones de paysans cingalais venant de régions surpeuplées (cf. Ameer Ali, «Politics of Survival: Past Strategies and Present Predicament of the Muslim Community in Sri Lanka», in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 7/1, janvier 1986, pp. 147-170). En 1990, un commando du LTTE abattit 103 musulmans dans deux mosquées de la région de Batticaloa; des milliers de musulmans furent chassés du nord de l'île par le LTTE la même année. Dans le cas de la mise en oeuvre d'une solution de type fédéraliste, les musulmans s'efforceraient d'obtenir un découpage leur permettant d'être majoritaires dans l'un des conseils régionaux.

60 A ce sujet, voir en particulier les observations de Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 99-109.

61 *India Today*, 31.8.95, pp. 54-60. En coopération avec des bouddhistes thaïlandais, le Peace Research Institute d'Oslo (PRIO) s'est livré à une intéressante tentative d'inviter un groupe de moines du Sri Lanka à Bangkok pour une réflexion sur les problèmes ethniques qui déchirent leur île; un activiste social bouddhiste thaïlandais qui les a rencontrés a observé un «blocage» dès qu'est abordée la question tamoule et, si certains ont accepté de s'engager dans des activités au service d'un processus de paix, ce n'est pas sans sérieux risques de se voir attaqués comme traîtres à la cause bouddhiste cingalaise («Buddhism, Nationalism and Ethnic Conflict», in *Tamil Times*, XII/8, 15.8.93, pp. 12-13 et 23). En tout cas, pour des efforts de promotion de la paix, le recours aux efforts de moines provenant d'autres pays bouddhistes pourrait certainement être l'un des canaux les plus efficaces.

militants que nous examinerons dans la partie suivante de ce travail) a glissé d'un conflit mettant prioritairement l'accent sur l'opposition entre chrétiens et bouddhistes⁶² à un antagonisme ethnique entre Tamouls (hindous et chrétiens) et Cingalais bouddhistes, la volonté de défendre l'identité bouddhiste cingalaise étant le fil conducteur; il y a d'un côté une motivation indissolublement liée à l'héritage religieux et de l'autre une identité à base non pas confessionnelle, mais ethno-linguistique - chacun des adversaires estimant être menacé par l'autre dans son existence. Il s'agit d'un cas intéressant de conflit où *la religion ne joue pas le même rôle des deux côtés*. Cela dit, l'exemple des Karens montre que, à un stade ou à un autre du combat des Tamouls, des rivalités entre hindous et chrétiens pourraient fort bien réémerger⁶³: l'homogénéité religieuse n'est pas une condition préalable d'un sécessionnisme, mais l'absence d'homogénéité crée un potentiel latent de divisions susceptibles d'affaiblir le mouvement dans une société où les convictions religieuses continuent à jouer un rôle important⁶⁴.

Un autre cas de mouvement sécessionniste dans lequel il vaut la peine d'examiner le rôle de la religion est celui des Moros des Philippines, c'est-à-dire cette population musulmane particulièrement implantée dans les îles Sulu et dans l'ouest de l'île de Mindanao⁶⁵. Les Espagnols arrivèrent au XVI^e siècle, mais l'islamisation de ces populations avait commencé au XIV^e siècle: un sultanat de Sulu fut proclamé par un musulman d'origine arabe vers 1450 déjà. Tous les spécialistes de la question s'accordent sur les racines du sécessionnisme musulman: l'intrusion étrangère des colonisateurs espagnols et américains - les

62 Cela ne signifie pas que les tensions entre bouddhistes et chrétiens aient totalement disparu: en 1993, réagissant au prosélytisme de groupes évangéliques (très minoritaires au Sri Lanka: 0,2% de la population), des milieux bouddhistes réclamaient une législation interdisant «les conversions religieuses organisées et non éthiques» (c'est-à-dire la promesse d'avantages matériels pour obtenir des conversions); l'Eglise catholique s'est publiquement distancée de l'activité de ces groupes chrétiens fondamentalistes. Lors de la visite du pape à Colombo en janvier 1995, les responsables bouddhistes ont refusé de le rencontrer en raison de propos sur le bouddhisme dans le dernier livre de Jean-Paul II, jugés par eux comme inacceptables.

63 Pour l'instant, des membres du clergé catholique soutiennent clairement la cause tamoule dans laquelle ils voient la réaction légitime d'une population discriminée et à laquelle il ne serait pas resté d'autre choix: «En tant que catholique, je réprouve la violence, mais en tant que Tamoul, je suis militant de la cause», déclarait l'évêque de Jaffna au quotidien *Le Monde* (22-23.1.95). En juillet 1995, des articles ont été publiés dans la presse cingalaise pour accuser «l'Eglise catholique de prendre fait et cause pour les séparatistes tamouls» (*Eglises d'Asie*, N° 204, 1.9.95, p. 10).

64 Si le gouvernement du Sri Lanka voulait développer des opérations psychologiques de contre-guérilla, il s'efforcerait sans doute d'exploiter ces différences religieuses.

65 Leur importance numérique semble très difficile à évaluer, puisque les estimations oscillent entre... 2 et 5 millions! (Yves Lacoste [dir.], *Dictionnaire de Géopolitique*, Paris, Flammarion, 1993, pp. 1050-1051)

premiers ayant cédé aux seconds des régions musulmanes dont ils n'avaient en fait jamais réussi à prendre le contrôle en raison d'une résistance persistante des Moros - , puis une politique de peuplement des provinces méridionales de l'archipel philippin par de nouveaux arrivants venant des régions chrétiennes, ce qui transforma progressivement la population musulmane d'origine en minorité dans une partie de ses zones traditionnelles de résidence. Entre 1903 et 1939, l'immigration aurait ajouté 1,4 millions de nouveaux habitants à la population de Mindanao et ce mouvement migratoire toucha de plus en plus, à partir de 1948, des terres musulmanes et tribales passant en possession d'immigrants chrétiens dans des conditions pas toujours très nettes⁶⁶. La république des Philippines avait été proclamée en 1946; elle dut faire face durant cinq ans, à partir de 1951, à une insurrection armée à Sulu. Il continuait cependant de s'agir encore à ce stade de mouvements sur le modèle traditionnel des réactions à l'envahisseur étranger, sans un soubassement idéologique très structuré.

Le tournant véritable fut amorcé avec la création d'un éphémère Muslim Independence Movement (rebaptisé par la suite Mindanao Independence Movement) en 1968⁶⁷, puis surtout d'un Moro National Liberation Front (MNLF), fondé par Nur Misuari et des étudiants partageant ses vues. Nur Misuari était fasciné par les luttes anticoloniales, où il puisa le modèle qui l'inspira, et interprétait la situation des Moros dans le cadre des Philippines comme un cas de colonialisme: «il est impossible de trouver un seul moment dans notre existence en tant que peuple où nous étions une partie, et moins encore une possession, des Philippines», écrivait-il⁶⁸. La montée de la violence dans le Sud des Philippines ne tarda pas à attirer l'attention des pays musulmans, qui intervinrent comme médiateurs tout en déclarant vouloir respecter l'intégrité territoriale des Philippines. Dès le début des années 1970, Misuari et plusieurs dirigeants du MNLF trouvèrent refuge en Libye. Celle-ci et l'Arabie saoudite se trouvaient au premier plan du soutien accordé aux Moros. Dès 1977-1978, des divisions apparurent dans le mouvement moro et des factions rivales surgirent (ce qui n'aida pas à améliorer la situation sur le terrain), qui essayaient chacune d'obtenir

66 R.J. May, «The Situation of Philippine Muslims», in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 5/2, juillet 1984, pp. 427-439 (p. 428).

67 A la suite de la déclaration d'intention du Muslim Independence Movement de 1968 de «fonder un Etat islamique», des groupes chrétiens d'autodéfense se formèrent, et un véritable conflit armé entre chrétiens et musulmans commença (Sebastiano d'Ambra, «Les Moro, ou la lutte pour l'autodétermination», in *Cahiers de l'Orient*, N° 35, 3e trimestre 1994, pp. 57-77 [p. 62]). Nous ne pouvons évidemment pas retracer ici l'histoire de ces affrontements et le contexte plus large des troubles et rébellions armées aux Philippines.

68 Abdurasad Asani, «The Bangsamoro People: A Nation in Travail», in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 6/2, juillet 1985, pp. 295-314 (p. 307).

le soutien de l'un ou l'autre pays musulman. Cette interaction avec les Etats musulmans a certainement contribué à accentuer l'*islamisation de la résistance* «anticoloniale» des Moros.

Evolution significative: l'une des factions issues des divisions au sein du MNLF prit le nom de Moro Islamic Liberation front (MILF). Du vocabulaire de l'époque de la décolonisation, on amorçait ainsi le passage aux affirmations religieuses militantes: signe d'un changement d'époque, même si les objectifs poursuivis restaient essentiellement les mêmes⁶⁹. En fait, les divisions semblent avoir largement relevé de questions de personnes ou de clans, et Nur Misuari reste chef de la branche principale du MNLF, même si son autorité fait l'objet de contestations liées aussi à l'absence d'une solution: plusieurs accords ont pu faire croire, au fil des ans, qu'on touchait au but en trouvant un accommodement acceptable par toutes les parties sous la forme d'un certain degré d'autonomie, mais ces espoirs furent chaque fois déçus et les réalités démographiques sur le terrain, par suite de la présence chrétienne aujourd'hui importante, ne contribuent pas à leur réalisation. Si, à la suite de négociations parrainées par l'Organisation de la conférence islamique, le gouvernement des Philippines et le MNLF ont conclu en novembre 1993 un cessez-le-feu qui tient plus ou moins dans l'attente d'un éventuel accord, on voit aussi se développer depuis quelques années un courant extrémiste beaucoup plus dur rassemblé autour d'Abubakar Janjalani, qui se fait appeler Abu Sayyaf. Révenu aux Philippines en 1991 après s'être formé en Arabie saoudite et surtout en Libye (apparemment grâce à une bourse alors obtenue par l'entremise du MNLF), Abu Sayyaf a rassemblé autour de lui un groupe qui atteindrait aujourd'hui plusieurs centaines de combattants, dont certains auraient acquis leur expérience en Afghanistan; comme on peut s'en douter, des contacts existeraient avec des réseaux d'extrémistes musulmans à l'échelle internationale. Des islamistes étrangers auraient d'ailleurs déjà été responsables d'attentats commis sur territoire philippin. Tant le lourd passif d'années de conflit et d'espoirs trahis que la présence aujourd'hui de cette composante islamiste dure ne rendent pas facile la recherche d'une solution négociée. On peut en tout cas dire que l'influence de la vague islamiste se fait sentir aujourd'hui dans le sud des Philippines, et pas seulement dans le groupe d'Abu Sayyaf.

69 Sur le fond, estime un observateur (chrétien) qui a passé des années sur le terrain et confirme par ailleurs la dimension islamique de plus en plus nette de la rébellion, «ce mouvement d'islamisation est simplement une légitimation de l'objectif politique et économique originel qui est d'être libre en tant que nation moro» (Fernando Capalla, «Islamic Fundamentalism in the Philippines», in John S. Augustine [dir.], *Religious Fundamentalism: An Asian Perspective*, Bangalore, South Asia Theological Research Institute, 1993, pp. 70-74).

2.4 Frictions religieuses et stabilité des Etats

D'autres types de tensions où interviennent des facteurs religieux peuvent porter atteinte à l'ordre intérieur d'un pays, à commencer par les rivalités au sein d'un groupe religieux. Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer, dans la première partie de ce travail, les divisions intervenues dans l'Eglise orthodoxe d'Ukraine et ses répercussions sur le plan politique, où l'on voit des représentants de tel courant faire cause commune avec les adhérents de telle faction ecclésiastique. Un autre exemple est celui du schisme intervenu depuis le printemps 1992 dans l'Eglise orthodoxe de Bulgarie, lorsque plusieurs évêques se séparèrent du patriarche Maxime et établirent un synode concurrent⁷⁰. Les affrontements parfois violents entre les deux groupes (occupations de bâtiments, etc.) n'ont rien d'édifiant pour les fidèles et ne contribuent certainement pas à la stabilité du pays. On doit d'ailleurs rappeler que le schisme s'était en partie produit à l'instigation de la direction des cultes de l'époque, dont les responsables avaient été emportés par leur zèle de purifier les organisations religieuses des scories laissées par les années de communisme⁷¹ et avaient démis le patriarche pour remplacer la direction de l'Eglise par un nouveau synode⁷². Il est bien sûr difficile d'évaluer l'impact exact de ces affaires sur la société bulgare dans son ensemble et sa recherche de stabilité politique.

A côté des tensions à l'intérieur de groupes religieux, on doit prêter attention à celles qui surgissent *entre religions*. La Bulgarie nous en fournit à nouveau un exemple avec sa population turque. Les persécutions dont elle avait été l'objet sous le régime communiste et les tentatives de bulgarisation forcée qui l'avaient visée n'étaient probablement pas en priorité de nature antireligieuse, mais visaient une minorité tenue en suspicion dans un pays où l'héritage historique maintient encore vivaces les craintes de «turquification». On se souvient de l'exode de plus de 350.000 Bulgares d'origine turque en 1989 (la moitié renvinrent par la suite lorsque leurs droits leur furent restitués). La situation s'est considérablement

70 Il semble cependant que ce schisme soit en voie de résorption actuellement, plusieurs évêques dissidents ayant décidé de faire amende honorable (*Service orthodoxe de presse*, N° 201, sept.-oct. 1995, p. 19).

71 Non seulement l'Eglise orthodoxe, mais également les organes musulmans furent l'objet des tentatives de purification entreprises par la direction des cultes (Janice Broun, «The Schism in the Bulgarian Orthodox Church», in *Religion, State and Society*, 21/2, 1993, pp. 207-220).

72 Mais les prélats choisis par la direction des cultes pour mener cette opération (ou ayant accepté de répondre aux attentes des autorités politiques) étaient loin d'être les moins compromis avec le régime communiste aux yeux mêmes d'adversaires de celui-ci, qui s'insurgèrent donc contre l'intrusion de l'Etat dans les affaires de l'Eglise (cf. Spas T. Raikin, «Schism in the Bulgarian Orthodox Church», in *Religion in Eastern Europe*, XIII/1, février 1993, pp. 19-25).

améliorée depuis, mais de longues années de méfiance ne disparaissent pas du jour au lendemain, et il ne manque pas de politiciens bulgares pour agiter occasionnellement le spectre de l'islamisme ou la menace de sécessionnisme turc. Les dures expériences traversées par la minorité turque de Bulgarie ont plutôt contribué à renforcer son identité⁷³. La libéralisation religieuse intervenue en Bulgarie depuis la chute du communisme signifie cependant qu'un élément potentiel de conflit interreligieux est venu s'ajouter aux autres facteurs de tension entre Bulgares et minorité turque: en effet, des missions orthodoxes s'efforcent de convertir les musulmans bulgares au christianisme et affirment en avoir déjà baptisé plusieurs milliers, ce qui n'est pas accueilli avec grand enthousiasme par les milieux musulmans⁷⁴. Du point de vue des orthodoxes bulgares engagés dans ces activités, il s'agit d'une véritable *reconquête spirituelle* de populations originellement bulgares et passées à l'islam à l'époque ottomane: «Vous avez finalement brisé les chaînes de l'esclavage», déclare à un groupe de nouveaux convertis le prêtre qui vient de les baptiser.

Il n'est pas sans intérêt de relever les similitudes des réactions conflictuelles causées par des activités de *conversion* ou de reconversion dans de tout autres contextes religio-culturels, par exemple celui de l'*Inde* contemporaine, où les tensions intercommunautaires ont malheureusement plus d'une fois débouché sur des heurts violents⁷⁵. Comme on le sait, l'hindouisme n'est pas traditionnellement une religion très portée sur le prosélytisme. Mais, au XIX^e siècle, les penseurs réformistes hindous s'inquiétèrent de plus en plus de voir à l'oeuvre le prosélytisme chrétien (même si ses résultats restaient encore assez modestes), après avoir subi celui de l'islam⁷⁶. Les brebis égarées séduites par les religions missionnaires importées devaient-elles être considérées comme perdues à jamais pour l'hindouisme? Fondateur d'un célèbre mouvement néo-hindou, l'Arya Samaj, Swami Dayananda Saraswati (1824-1883) se trouva confronté à ce problème vers la fin de sa vie, en 1877, lorsqu'il se rendit au Pendjab (où les hindous ne constituaient alors que 36% environ de la population). Il recourut pour résoudre

73 Cf. Gyorgy Lederer, «Modern Islam in Eastern Europe», in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 15/1-2, janvier-juillet 1994, pp. 74-83.

74 Selon un reportage Reuters publié dans *Balkan News International*, 26 juin-2 juillet 1994, p. 9.

75 Certains experts estiment que l'Asie du Sud recèle le potentiel le plus sérieux du tiers monde en matière d'escalade de conflits communautaires pour les années 1990 (cf. Ted Robert Gurr, «Communal Conflicts and Global Security», in *Current History*, N° 592, mai 1995, pp. 212-217).

76 La confrontation avec d'autres religions, notamment un christianisme conquérant, a joué un rôle important dans l'émergence de tous les mouvements de renouveau religieux du sous-continent indien.

cette question au concept de *shuddhi*, qui désigne traditionnellement dans l'hindouisme un processus de purification et avait été utilisé déjà au XIXe siècle pour restaurer dans leur statut social des hindous de haute caste ayant voyagé outre-mer ou ayant déchu pour quelque raison⁷⁷ : Dayananda reçut ainsi dans l'hindouisme un hindou devenu chrétien, mais aussi un musulman de naissance. La pratique du *shuddhi* pour la «reconversion» ne fut cependant systématisée et développée qu'après la mort de Dayananda. Progressivement, le concept de *shuddhi* fut étendu : d'abord utilisé pour ramener à l'hindouisme des personnes l'ayant abandonné, il fut appliqué à des groupes de personnes ayant appartenu à la sphère de l'hindouisme dans des générations antérieures, mais également pour purifier des «intouchables» (hors-castes) et les faire accéder à tous les privilèges d'un statut de caste⁷⁸. A un stade ultime, la pratique du *shuddhi* en arrive à justifier la réception dans l'hindouisme de personnes de n'importe quelle origine religieuse et ethnique et joue ainsi un rôle important dans l'élaboration d'un processus d'*universalisation de l'hindouisme*.

Le *shuddhi*, qui était fort contesté par les milieux hindous orthodoxes, devint beaucoup plus largement accepté après des événements qui se produisirent en 1921 : une violente rébellion musulmane dans le Sud de l'Inde, sur la côte malabare, avait eu pour conséquence la conversion forcée à l'islam de milliers d'hindous de cette région pour sauver leur vie ; la pratique du *shuddhi* fournit l'instrument nécessaire pour leur réintégration dans les rangs de l'hindouisme après l'écrasement de la rébellion. Mais le *shuddhi*, conçu à l'origine par Dayananda comme une stratégie sociale défensive, avait acquis graduellement un caractère de plus en plus offensif lié à la défense des intérêts de l'hindouisme et à des objectifs politiques⁷⁹. L'impact du mouvement de *shuddhi* et de *sangathan* (c'est-à-dire d'organisation, de consolidation et d'unité de l'hindouisme) conduisit les musulmans à réagir par leur propre activité de revitalisation et de mission (*tabligh*)⁸⁰. Par ailleurs, la Ligue musulmane fut fondée en 1906. Comme toujours

77 Cf. J.T.F. Jordens, «Reconversion to Hinduism: The *Shuddhi* of the Arya Samaj», in G.A. Oddie, *op. cit.*, pp. 215-230 (pp. 215-216).

78 Paradoxalement, l'action de l'Arya Samaj, destinée à effacer les barrières entre castes, eut plutôt pour conséquence la prolifération de sous-castes et groupes spécialisés, sans améliorer sensiblement le statut social des «intouchables» (R.K. Ghai, *Shuddhi Movement in India. A Study of Its Socio-Political Dimensions*, New Delhi, Commonwealth Publishers, 1990, pp. 127-129 et 139-140).

79 *Ibid.*, p. 142.

80 *Ibid.*, p. 114. Il continue à y avoir en Inde des conversions de groupes d'hindous «hors castes» à l'islam, qui est la religion leur permettant le plus rapidement de réduire ou d'effacer l'infériorité liée à leur condition d'origine (cf. Mumtaz Ali Khan, «Mass Conversions of Meenakshipuram: A Sociological Inquiry», in G.A. Oddie, *op. cit.*, pp. 47-63).

dans de tels cas, chacun des deux groupes percevait l'autre comme une menace pour son identité, voire pour sa survie. Cela contribua au développement, à côté du nationalisme séculier, d'un nationalisme de type *communautaire*⁸¹ qui a conduit à la création du Pakistan aussi bien qu'à l'activité de groupes hindous militants qu'on peut observer dans l'Inde d'aujourd'hui. Pour de tels groupes, il s'agit d'être d'abord hindou et ensuite Indien: l'héritage religieux tend à se lier à la citoyenneté. Face aux positions adoptées par le Congrès national indien, l'Hindu Mahasabha en arriva à défendre les positions d'un nationalisme hindou opposé à l'idéal d'une société pluraliste⁸². Le débat entre les deux approches du nationalisme indien et les tensions entre les deux principales communautés du pays ont acquis ces dernières années un regain de vigueur dans la vie politique de l'Inde⁸³.

81 Le communautarisme musulman fut ainsi «promu par des dirigeants politiques qui veulent conquérir du pouvoir en se présentant comme les représentants exclusifs d'une "communauté" réduite à une volonté unique - en unifiant des populations hétérogènes sur la base d'une définition sociologique de leur "musulmanité"». (Gilles Kepel, *A l'Ouest d'Allah*, Paris, Ed. du Seuil, 1994, p. 132)

82 Cf. Kenneth W. Jones, «Politicized Hinduism: The Ideology and Program of the Hindu Mahasabha», in Robert D. Baird (dir.), *Religion in Modern India*, 2e éd. revue, New Delhi, Manohar, 1989, pp. 239-272. Bien entendu, il faudrait nuancer, car l'approche est plus complexe, s'agissant d'une tradition religieuse aussi multiforme que l'hindouisme: il ne s'agit pas nécessairement de demander à quelqu'un de renoncer à croire au message du Coran ou de la Bible, mais d'accepter en même temps les valeurs fondamentales de l'hindouisme pour ne pas briser la cohésion de la société hindoue. Le discours tend cependant très vite à prôner la conversion à l'hindouisme, puisque le raisonnement se fonde sur l'idée que les Indiens appartenant à d'autres religions s'y trouvent surtout par suite des pressions subies par leurs ancêtres: ils doivent donc se libérer des chaînes de cet esclavage spirituel, leur appartenance à ces religions étant un rappel permanent de l'asservissement de l'Inde par des dominations étrangères (cf. Jai Gopal Tiwari, «R.S.S. Policy Toward Indian Muslims: Origins and Developments», in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 8/1, janvier 1987, pp. 79-87 [en particulier pp. 84-85]). On pourra noter au passage la similitude de ce type de discours avec celui tenu par Radovan Karadzic au sujet des musulmans bosniaques dans des textes que nous avons cités dans la première partie de cette étude.

83 On veillera à ne pas ramener aux conflits interreligieux tous les actes de violence collective en Inde. Selon une analyse récemment publiée, on pourrait diviser ces heurts violents en fonction de six catégories: politiques (28%), économiques (25%), religieux (25%), ethniques (23%), linguistiques (9%) et liés aux problèmes de castes (6%) (sur la base d'un échantillon représentatif, certains incidents impliquant plus d'un élément, ce qui explique que le total dépasse 100%). Selon l'auteur de l'analyse, la tendance à la politisation de tous les conflits entre groupes et l'importance des clivages sociaux contribuent pour une large part à engendrer la violence (N. Prabha Unnithan, «Explaining Collective Violence in India: Social Cleavages and Their Consequences», in *Studies in Conflict and Terrorism*, 18/2, avril-juin 1995, pp. 93-109).

Révélant et réveillant des tensions latentes entre hindous et musulmans, le mouvement du *shuddhi* contribua à enflammer les passions communautaires et à renforcer des antagonismes. On voit, à travers cet exemple, comment des efforts de conversion ou de reconversion peuvent avoir des conséquences directes sur le plan politique: on touche en effet à des domaines extrêmement délicats, puisque sont en jeu à la fois les équilibres entre communautés religieuses et le tissu social d'une région ou d'un pays. C'est pourquoi ce facteur théopolitique ne doit pas être négligé par les analyses de la situation dans telle ou telle zone du globe. Parmi les courants dont l'activité missionnaire est aujourd'hui la plus intense à l'échelle mondiale, on trouve en particulier les groupes chrétiens «évangéliques», qui prêchent un message de type bibliciste et manifestent un zèle étonnant pour aller partager leurs convictions avec les peuples «non atteints» dans les coins les plus reculés et inaccessibles de la planète. Leur ténacité a plus d'une fois fait l'objet de critiques, notamment de la part d'anthropologues qui les accusent d'«ethnocide» en bousculant les structures sociales de groupes tribaux isolés et fragiles, mais leur enthousiasme peut aussi entraîner des tensions aux conséquences non négligeables pour la stabilité de certaines régions, surtout lorsqu'ils y arrivent avec une méconnaissance des situations locales: on a ainsi pu voir, en 1992, des musulmans d'Asie centrale réagir vivement à des campagnes d'évangélisation menées par des organisations chrétiennes occidentales et l'archevêque orthodoxe de Tachkent accuser ces groupes de détruire par leurs activités la coexistence pacifique entre musulmans et chrétiens locaux⁸⁴.

Ces développements sont d'autant plus dangereux que les mouvements politico-religieux que nous avons vu émerger au XXe siècle et que nous aurons l'occasion d'examiner d'un peu plus près dans la partie suivante de ce travail tendent, en raison de l'idéologisation des croyances religieuses sur lesquelles ils s'appuient, à développer une approche qui peut aller jusqu'à l'intolérance totale de «corps étrangers» dans les systèmes politiques qu'ils entendent mettre en place. Dans un tel contexte, les *tensions interreligieuses* peuvent développer un grave potentiel explosif. Un pays particulièrement touché est le Nigéria. Dans un contexte économiquement difficile, la religion y occupe une place de plus en plus importante dans la vie publique et les émeutes religieuses deviennent malheureusement fréquentes dans le Nord⁸⁵. Les médias occidentaux ont rapporté le meurtre et la décapitation d'un chrétien à Kano en décembre 1994, événements suivis en juin 1995 par la diffusion de tracts inquiétants enjoignant aux non-musulmans de quitter la ville. Ce n'est pas la première fois que Kano est agitée par des tensions religieuses, et les observateurs chrétiens locaux estiment

84 *Eglises d'Asie*, N° 135, 16.6.92, p. 9.

85 Josiah Idowu-Fearon, «Religious Conflicts in Nigeria», in *Current Dialogue*, N° 23, déc. 1992, pp. 9-13.

que l'activité de propagande de certains groupes «évangéliques» y a peut-être contribué en donnant aux musulmans le sentiment d'une menace⁸⁶ ; on peut rappeler à ce propos que la croisade (!) missionnaire d'un évangéliste allemand à Kano en octobre 1991 avait laissé derrière elle mille morts à la suite d'émeutes qu'elle avait entraînée... Bien entendu, ces tensions ne se ramènent pas uniquement à une concurrence entre religions: il faudrait les replacer dans le contexte de l'évolution politique du pays depuis l'indépendance et, comme souvent, les troupes les plus fanatiques des groupes extrémistes sont constituées de jeunes auxquels la situation économique ne laisse guère d'espoir d'avenir.

Ce ne sont pas seulement les formes politico-religieuses radicalisées de croyances traditionnelles qui recèlent un potentiel de troubles - si ce n'est de déstabilisation - pour des Etats: l'exaltation de certains mouvements messianiques peut aussi les inquiéter. Pour rester au Nigéria, un exemple particulièrement frappant en a été fourni en décembre 1980 par l'insurrection fomentée par le mouvement du prédicateur Maitatsine, un Camerounais d'origine qui en était arrivé à prôner un islam de plus en plus hétérodoxe fondé uniquement sur le texte coranique (en excluant la *sunna*) et s'était proclamé prophète en 1979⁸⁷. Ses prétentions s'alimentaient également à une vivace tradition mahdiste (laquelle se révèle poreuse à l'apport d'autres courants de l'islam contemporain), propice à une «galvanisation soudaine en mouvements actifs et martiaux» si les conditions (la révélation du *mahdi*) sont réunies⁸⁸. Contrairement aux rumeurs qui avaient circulé à l'époque, l'enquête menée par les autorités permet de conclure qu'il n'y avait pas dans les incidents la main d'un gouvernement ou d'un service étranger, mais que les racines de la tragédie étaient autochtones⁸⁹. L'affaire aurait fait plus de 4.000 morts, sans parler de plusieurs centaines d'autres lors de nouveaux troubles suscités par des disciples de Maitatsine dans d'autres localités entre 1982 et 1985. Surtout, cette sanglante insurrection contribua à radicaliser les tensions religieuses et à leur donner une dimension beaucoup plus violente dans cette région du Nigéria.

86 *Ibid.*, p. 13.

87 Allan Christelow, «Religious Protest and Dissent in Northern Nigeria: From Mahdism to Qur'anic Integralism», in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 6/2, juillet 1985, pp. 375-393.

88 Peter Clarke, «The Maitatsine Movement in Northern Nigeria in Historical and Current Perspective», in Rosalind J. Hackett (dir.), *New Religious Movements in Nigeria*, Lewiston (New York) / Queenston (Ontario), Edwin Mellen Press, 1987, pp. 94-115.

89 *Ibid.*, p. 95.

3. RELIGIONS ET MILITANCES

Un peu partout dans le monde, des mouvements d'inspiration religieuse sont devenus un point de ralliement pour l'expression d'oppositions politiques. Cette simultanéité représente peut-être plus qu'une simple coïncidence: dans une époque de globalisation, des idéologies oppositionnelles à base religieuse «peuvent exercer un impact sur d'autres mouvements qui ne sont pas nécessairement liés spirituellement, culturellement ou géographiquement»¹. Ces mouvements tendent à réagir à la diffusion de modèles sociaux véhiculant des valeurs séculières. Qu'elle soit adoptée de façon sincère ou qu'elle se trouve instrumentalisée, la religion, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents de cette étude, peut fournir une puissante légitimation à des projets politiques.

Les courants politico-religieux, se référant à un modèle de source supra-humaine, se montrent persuadés de détenir des solutions aux problèmes socio-politiques de l'heure. L'étonnant message personnel qu'adressa l'Imam Khomeyni en janvier 1989 à Mikhaïl Gorbatchev est révélateur. Après avoir félicité le dirigeant soviétique du courage avec lequel il avait entrepris des réformes politiques, Khomeyni lui expliquait que le vrai problème de l'URSS résidait «avant tout dans l'absence d'une véritable croyance en Dieu» et esquissait une critique du matérialisme sur la base de la tradition philosophique musulmane, pour inciter ensuite Gorbatchev à se livrer à «une étude sérieuse et approfondie au sujet de l'islam (...) en raison des valeurs universelles supérieures propres à cette religion»: «je dirai sans ambages que la République islamique d'Iran, parce qu'elle constitue le plus solide bastion de l'islam dans le monde, pourrait facilement suppléer au vide idéologique de votre système.»²

Cette assurance n'est pas que l'apanage des courants islamistes: des militants chrétiens, hindous, bouddhistes ou sikhs ne sont pas moins convaincus de détenir la réponse aux problèmes, si ce n'est du monde, en tout cas de leur société. L'exemple de la révolution islamique iranienne a montré que ces mouvements peuvent acquérir une dynamique telle qu'ils dépassent leur vocation oppositionnelle pour s'emparer du pouvoir. Ce défi provenant de catégories politiques assez peu familières aux diplomaties occidentales jusqu'à une époque récente pose des questions du point de vue de la sécurité internationale, car il révèle un potentiel conflictuel entre religions et Etats modernes, qui va parfois

1 Jeff Haynes, *Religion in Third World Politics*, Buckingham, Open University Press, 1993, p. 148.

2 La traduction française de ce document a été publiée dans le trimestriel *Krisis*, N° 3, sept. 1989, pp. 81-85.

bien plus loin que des courants extrémistes³. En outre, des actions de groupes ultraminoritaires peuvent avoir un impact disproportionné par rapport à leur importance numérique: dans les années 1980, les services de sécurité israéliens avaient réussi à empêcher à temps un groupe d'activistes juifs de faire sauter la mosquée située sur le site de l'ancien temple à Jérusalem (et qui représente le troisième lieu saint de l'islam); selon une simulation menée au Harvard Center for International Affairs, si leur plan avait réussi, il aurait pu, au pire, déclencher la 3e guerre mondiale...⁴ Mais il convient de commencer par définir un peu plus précisément les contours et caractéristiques du phénomène sur lequel nous allons nous pencher dans ce chapitre.

3.1 «Fondamentalismes»: un terme insatisfaisant?

Non seulement le terme «fondamentalisme» est à la mode, mais il connaît une véritable inflation depuis quelques années, au point qu'on l'utilise abusivement même pour décrire des comportements n'ayant rien à voir avec le domaine religieux: il devient alors une sorte de synonyme d'extrémisme, d'intransigeance, d'intolérance. Nous l'appliquerons ici *uniquement à des phénomènes religieux*. Historiquement, le mot «fondamentalisme» trouve son origine dans la publication (soutenue financièrement par de riches Californiens) d'une série de douze volumes, *The Fundamentals*, entre 1910 et 1915. Ceux-ci furent largement distribués à des pasteurs, missionnaires et autres responsables chrétiens protestants dans les pays de langue anglaise. En 1919, une «World Conference on Christian Fundamentals» se réunit à Philadelphie. Le terme «fondamentaliste» lui-même aurait été utilisé pour la première fois en 1920 par un journaliste baptiste qui entendait désigner par ce mot tous ceux qui étaient prêts à combattre pour les doctrines prônés dans *The Fundamentals*; une quarantaine d'auteurs y affirmaient notamment l'inspiration et l'inerrance des Ecritures face à la critique biblique, insistaient sur l'évangélisation, critiquaient le «romanisme», etc.⁵

3 Peter Antes, «Die Weltreligionen und der moderne Staat», in *Europa-Archiv*, 10.4.92, pp. 171-178.

4 Gideon Aran, «Jewish Zionist Fundamentalism», in Martin E. Marty et R. Scott Appleby (dir.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago / London, The University of Chicago Press, 1991, pp. 265-344 (pp. 267-268).

5 Ce courant a émergé sur la base de développements antérieurs qui lui avaient préparé la voie et sans lesquels on ne saurait le comprendre; sur cette question, l'ouvrage de référence reste l'étude d'Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism, 1800-1930*, Grand Rapids (Michigan), Baker Book House, 1978 (éd. originale: Chicago, 1970).

Avant que s'y répande également le mot de «fondamentalisme», un autre terme était déjà utilisé dans un sens voisin dans les pays de langue française, celui d'«intégrisme». Apparu vers la même époque, il s'appliquait originellement à des courants du catholicisme soucieux de maintenir l'intégralité de la doctrine traditionnelle face au «modernisme». «Intégrisme» a lui aussi connu un usage de plus en plus extensif, quoiqu'il semble avoir moins tendance à déborder du terrain religieux dans le monde francophone que le terme de «fondamentalisme» dans les pays germanophones, par exemple. Dans l'usage courant, en langue française, dès qu'on sort du terrain chrétien⁶, les deux termes sont pratiquement utilisés comme des équivalents fonctionnels⁷: il continue à être question, dans certains articles de presse, des «intégristes islamiques».

Les experts qui ont écrit ces dernières années sur le fondamentalisme ou, plutôt, les fondamentalismes, ne manquent pas de souligner la variété de ceux-ci et répugnent à appliquer à d'autres sphères culturelles un mot issu d'un contexte historique précis⁸, tout en admettant que l'usage du terme est tellement répandu qu'il serait vain d'aller à contre-courant, sans parler des perspectives comparatives que peuvent ouvrir les rapprochements: car il est exact qu'il y a des traits analogues entre ces mouvements, malgré leurs différences. Nous définirons ici le fondamentalisme comme un courant aux références religieuses ou aux croyances quasi-religieuses (faisant appel à des mythes fondateurs), qui se réclame d'un retour à des fondements considérés comme intangibles et toujours valables (bien qu'il les réinterprète souvent en fait⁹), en récusant en principe le compromis et la légitimité éventuelle d'autres approches concurrentes.

6 «Les journaux en France savent faire la différence, en terrain chrétien, entre fondamentalisme dont on dit qu'il est protestant, on le sait à peu près, et intégrisme dont on sait qu'il est catholique. (...) En revanche, dès qu'il est question de l'islam, immédiatement la vue se brouille et on parle indifféremment, indistinctement, de fondamentalisme ou d'intégrisme musulman, les deux termes étant pris comme synonymes. Ce qui montre bien à quel point les concepts peuvent être flottants.» (Emile Poulat, «La querelle de l'intégrisme en France», in *Social Compass*, XXXII/4, 1985, pp. 343-351 [p. 347])

7 Cf. Daniel Alexander, «Is Fundamentalism an Integrism?», in *Social Compass*, XXXII/4, 1985, pp. 373-392 (une version de cet article en langue française avait été publiée dans la *Revue suisse de Sociologie*, 9/3, 1983, pp. 509-535).

8 Pour une critique de l'usage extensif du terme «fondamentalisme» et de son fréquent emploi en fonction de présupposés idéologiques considérés comme normatifs, on peut lire par exemple l'article de Jay M. Harris, «"Fundamentalism": Objections from a Modern Jewish Historian», in John Stratton Hawley, *Fundamentalism and Gender*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 137-173.

9 Le chercheur israélien Emmanuel Sivan propose une séduisante définition de la démarche du radicalisme religieux en le décrivant comme un «traditionalisme innovateur», c'est-à-dire «un radicalisme politique né d'une tradition religieuse, qui transcende cette tradition dans une

Si l'on y regarde de plus près, on constate que ce cadre large recouvre des attitudes qui peuvent être très éloignées les unes des autres, en dehors même des différences doctrinales: ainsi, les fondamentalistes chrétiens occidentaux adoptent une approche qu'on peut qualifier dans l'ensemble de «conservatrice», tandis que nombre de «fondamentalistes» musulmans rentreraient plutôt dans la catégorie des mouvements «révolutionnaires»¹⁰. En outre, les approches fondamentalistes ne débouchent *pas nécessairement sur un militantisme politique*. Pendant des décennies, les fondamentalistes chrétiens américains s'abstinrent de s'aventurer sur le terrain politique: c'est le développement d'un environnement culturel de plus en plus éloigné de leurs valeurs et l'intervention étatique croissante dans des domaines très sensibles pour eux (comme par exemple l'éducation), qui ont fini par susciter une réaction et un engagement politique¹¹. Le Jamaat al Tabligh et le Jamaat-i-Islami sont deux mouvements qu'on tendrait l'un et l'autre à qualifier de «fondamentalistes», mais le premier se cantonne dans une attitude de neutralité politique, ce que lui reproche le second, qui voit au contraire dans l'islam un mode de vie complet englobant dès maintenant l'action politique¹². Bien sûr, l'absence même d'engagement a des conséquences sur le plan politique; mais, dans la perspective de cette étude qui porte les liens entre religions et problèmes de sécurité, ce sont avant tout les groupes religieux radicaux développant une activité militante qui retiennent notre attention. Il paraît donc judicieux de circonscrire plus clairement notre terrain d'enquête.

Critiquant le terme de «fondamentalisme» comme péjoratif, imprécis et sans connotation politique¹³, Mark Juergensmeyer a consacré un livre à ce qu'il définit comme des «nationalismes religieux». Le terme présente des aspects séduisants: tout d'abord, il tient compte du poids que conserve le fait national même dans des Etats à l'identité encore fragile et même pour des mouvements qui tendent au premier abord à le reléguer au second plan; en outre, il est exact que bien des

tentative de préserver son authenticité face aux défis contemporains» («The Mythologies of Religious Radicalism: Judaism and Islam», in *Terrorism and Political Violence*, 3/3, automne 1991, pp. 71-81 [p. 74]).

10 J. Haynes, *op. cit.*, p. 4.

11 Steve Bruce, «Revelations: The Future of the New Christian Right», in Lawrence Kaplan (dir.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1992, pp. 38-73 (pp. 43-45).

12 M.E. Marty et R.S. Appleby, *Fundamentalisms Observed*, p. 839.

13 «Appeler quelqu'un un fondamentaliste suggère qu'il ou elle n'est motivé(e) que par des croyances religieuses plutôt que par des préoccupations larges sur la nature de la société et du monde.» (Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley, University of California Press, 1993, pp. 5-6)

mouvements politico-religieux tendent à associer leur idéologie à une forte affirmation identitaire et nationale. Nous avons vu que c'est le cas chez les militants bouddhistes du Sri Lanka, on aurait pu dire la même chose des sikhs qui luttent pour l'indépendance du Pendjab et nous avons pu remarquer au fil de cette étude d'autres phénomènes semblables. Mais l'expression de «nationalismes religieux» se prête mal à la description d'autres réalités tout aussi pertinentes pour notre propos: ainsi, les militants islamistes de toutes origines qui ont combattu en Afghanistan et sur d'autres champs de bataille du monde musulman sont certainement motivés par l'*umma* plus que par un idéal nationaliste. Certes, si un Etat inspiré par l'idéologie islamiste se crée quelque part, la réalité nationale reprend presque automatiquement ses droits et, déjà au stade du combat pour la réalisation de leur idéal, nombre de mouvements correspondent de fait à des «nationalismes religieux»; mais ce terme présente l'inconvénient de mettre trop lourdement l'accent sur *un* élément qui n'occupe pas toujours le premier rang.

Pour éviter les différents écueils mentionnés et définir précisément le champ qui retiendra ici notre attention, nous proposons l'expression de *mouvements militants radicaux de rénovation politico-religieuse*. En parlant de «mouvements militants», nous soulignons qu'il s'agit de groupes qui ne se bornent pas à offrir une image de société idéale dont la réalisation relèverait uniquement de l'intervention divine (comme le font par exemple les millénarismes de type «passif»¹⁴), mais qui s'efforcent d'agir pour transformer leur environnement socio-politique et y instaurer un nouveau système correspondant à leurs vues. En précisant que ce sont des «mouvements radicaux», nous les distinguons des groupes politiques modérés incorporant des références religieuses, par exemple les partis d'origine confessionnelle tels que nous les connaissons dans le domaine politique européen¹⁵; bien sûr, d'un cas à l'autre, la «radicalité» de l'approche peut considérablement varier et connaître des adoucissements, par exemple par

14 C'est-à-dire les groupes qui, comme les Témoins de Jéhovah, sont certes très critiques face à la situation du monde actuel, mais estiment ne devoir rien faire pour changer celui-ci, car seule l'intervention divine pourra corriger les errements humains.

15 Nous pensons particulièrement ici à la démocratie chrétienne, qui se réfère «au christianisme comme ensemble de valeurs inspirant l'action politique»; «un christianisme qui est absent du monde politique est un christianisme mutilé, car, de ce fait, il se prive d'une présence dans un domaine privilégié de l'activité humaine»: les démocrates-chrétiens estiment donc que leurs partis ont des raisons renouvelées d'exister (...) pour que le christianisme ait des chances d'influencer et de marquer le monde de demain» (Pierre Letamendia, *La Démocratie chrétienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977, pp. 28 et 126). En même temps, il est clair que les partis démocrates-chrétiens appartiennent aujourd'hui à un autre univers que les groupes militants qui nous occupent dans ce chapitre, même s'ils incarnent également un mode de présence de la religion dans le domaine politique.

suite de participation au jeu politique¹⁶ - le mouvement radical à l'état pur est un cas extrême et les applications pratiques se révèlent parfois plus souples que la rhétorique radicale (se référant à un idéal inatteignable plus qu'à la réalité) ne le laisserait penser. En les définissant comme «mouvements de rénovation», nous indiquons qu'il ne s'agit pas simplement d'une réaction de milieux traditionnels face à une situation nouvelle: la transformation de l'environnement est certes perçue comme menaçante pour la société et ses valeurs, mais le mouvement y réagit - même s'il prétend retourner à la tradition non adultérée - en procédant en fait à une nouvelle synthèse idéologique qui répond aux questions surgies de développements relativement récents en intégrant des éléments nouveaux, souvent même des méthodes copiées sur celles de l'adversaire qu'on prétend combattre; bien qu'il puisse y avoir d'occasionnelles convergences sur certains points, il ne s'agit pas de conservatisme ou de traditionalisme, mais de mouvements au caractère moderne¹⁷. Enfin, en disant qu'il s'agit de «mouvements politico-religieux», nous mettons en évidence leur double nature, sans nécessairement préjuger de l'ordre de préséance; que la religion soit ou non instrumentalisée à des fins politiques, nous nous trouvons face à des mouvements dont l'action politique est légitimée par une référence religieuse et, sans celle-ci, perdrait sa spécificité; ils prétendent par ailleurs construire sur des principes religieux un nouvel ordre socio-politique jugé supérieur au système existant.

Nous allons examiner de plus près certaines caractéristiques générales de ces phénomènes, ce qui nous permettra en même temps de mieux comprendre leur dynamique et d'illustrer à travers des exemples concrets le cadre théorique que nous avons posé.

3.2 *Caractéristiques des mouvements politico-religieux militants*

Selon un spécialiste américain, le premier trait caractéristique du fondamentalisme de type religieux est sa nature de mouvement qui s'oppose: les membres du mouvement ont le sentiment d'être *menacés* par un ennemi qu'il faut

16 La remarquable étude d'un chercheur français sur le militantisme nationaliste hindou a bien montré comment celui-ci a oscillé entre l'affirmation d'une ligne dure et une volonté d'intégration (incluant l'ouverture à des alliances pour élargir son influence), entre deux combinaisons stratégiques, l'une «conquérante» et l'autre «modérée» (Christophe Jaffrelot, *Les Nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1993).

17 Le mot «rénovation» a un sens qui n'implique pas simplement la remise à neuf d'éléments anciens, mais également une action de transformation par l'innovation: c'est pourquoi il nous paraît adapté pour décrire les synthèses auxquelles se livrent les mouvements qui nous occupent.

combattre¹⁸. Cette caractéristique vaut pour les mouvements politico-religieux qui nous occupent ici: pour les militants sikhs, dont les ancêtres avaient plutôt eu à s'opposer à l'islam, le péril a été l'émergence d'un hindouisme militant apparu dès le XIXe siècle et perçu comme menaçant pour l'identité autonome des sikhs¹⁹, tout cela lié plus concrètement encore à la crainte de devenir minoritaires dans leur région de résidence traditionnelle et à une série d'autres facteurs d'insatisfaction²⁰; on voit donc s'entremêler facteurs religieux, sociaux, économiques et politiques, qui tendent à se renforcer mutuellement et à exacerber le mécontentement. Ce sentiment de menace n'est pas nécessairement lié à un statut minoritaire: nous avons déjà eu l'occasion de voir comment les militants hindous dans le sous-continent ou les militants bouddhistes au Sri Lanka voient dans des groupes minoritaires (ethniques ou religieux) une menace pour leur pays. La notion de «menace» ne décrit pas toujours une réalité objective. Elle peut aller chez certains militants bien plus loin que la désignation d'un adversaire précis: c'est le monde qui va mal et qui est en train de s'effondrer, désorienté et privé de valeurs. L'ouvrage du plus célèbre théoricien islamiste égyptien, Sayyid Qutb (1906-1966), s'ouvre sur un constat angoissé:

«Le monde est aujourd'hui au bord du précipice... non pas en raison de la menace de destruction totale qui plane sur lui... car cela représente les symptômes de la maladie et non la maladie elle-même, mais en raison de sa faillite dans le domaine des valeurs spirituelles à l'ombre desquelles la vie humaine aurait pu se développer sainement et progresser réellement.»²¹

L'anarchie, poursuit Qutb, «règne sur la terre entière, mais une élite doit se mettre en marche pour opérer la résurrection islamique, «en pratiquant par moments une sorte de solitude et prenant contact par moments avec l'anarchie environnante». La résurrection islamique «sera suivie tôt ou tard par la prise de direction de la destinée humaine dans le monde»²². Si ces grandioses perspectives de réorientation du monde entier viennent animer l'enthousiasme du militant et légitimer en quelque sorte son entreprise, celle-ci vise avant tout la société qui

18 Martin Marty, «Le fondamentalisme: perspectives théologiques», in *Concilium*, N° 241, 1992, pp. 11-23.

19 Cf. T.N. Madan, «The Double-Edged Sword: Fundamentalism and the Sikh Religious Tradition», in Martin E. Marty et R. Scott Appleby, *Fundamentalisms Observed*, pp. 594-627. Dès le XIXe siècle, un mouvement de réforme surgit au sein du sikhisme pour empêcher celui-ci de diluer progressivement son identité, qui s'était affaiblie.

20 Cf. Satinder Singh, *Khalistan: An Academic Analysis*, New Delhi, Amar Prakashan, 1982.

21 Sayyed Kotb, *Jalons sur la Route de l'Islam*, Paris, 1968, p. 3.

22 S. Kotb, *op. cit.*, pp. 8 et 9.

l'entoure: le premier objectif du militant islamiste n'est pas de conquérir des territoires extérieurs au monde musulman, mais d'établir une société authentiquement musulmane dans un pays de tradition musulmane²³.

L'adepte d'une idéologie politico-religieuse a souvent tendance, en raison de la référence supra-humaine au nom de laquelle il combat, à *absolutiser ses convictions* et à ne pas admettre que d'autres voies soient envisageables²⁴. Dans une telle perspective, il ne reste place que pour deux catégories: le modèle social approuvé divinement, qui est bon, et tous les autres systèmes, par conséquent mauvais ou au moins très imparfaits. Les écrits de Qutb sont sans équivoque:

«L'islam ne connaît que deux genres de sociétés: la société musulmane et la société idolâtre. (...) La société idolâtre peut se présenter sous différentes formes, toutes idolâtres; elle peut se présenter sous la forme d'une société qui nie l'existence de Dieu, le Très Haut (...). Elle peut se présenter sous la forme d'une société qui ne nie pas l'existence de Dieu, le Très Haut, mais qui lui attribue seulement le pouvoir sur les cieux et lui spolie le pouvoir sur la terre, qui n'applique guère sa législation en tant que règle dans la vie; elle ne se réfère pas aux valeurs que Dieu a instituées d'une façon définitive pour l'organisation de la vie humaine (...).»²⁵

Ce texte rejetant le principe de la séparation entre religion et politique cher aux Occidentaux du XXe siècle montre quel fossé peut exister entre leurs perspectives et celles d'un islamiste pur et dur: à partir de présupposés aussi antagonistes, le dialogue risque de devenir difficile... Mais il peut aussi y avoir des cas de mouvements politico-religieux prêts à des compromis ou que le système réussit à intégrer dans le jeu politique «normal»: à cet égard, il sera intéressant de suivre l'évolution de l'islamisme turc - on se souvient que le «Parti de la

23 «(...) pour eux, avant de combattre l'impérialisme, il faut d'abord débarrasser les pays arabo-musulmans des ennemis intérieurs, des hypocrites, des musulmans traîtres, ceux qui veulent séparer le spirituel du temporel.» (Bruno Etienne, *L'Islamisme radical*, Paris, Hachette, 1987, p. 183)

24 «(...) le gouvernement islamique est le gouvernement de la Loi divine sur le peuple. C'est ce qui constitue la différence fondamentale entre le gouvernement islamique et les autres gouvernements (...); un autre fait capital est que, dans ces régimes, les élus du peuple ou le monarque sont les législateurs, tandis que dans l'islam, le seul législateur est Dieu, le Législateur sacré.» (Khomeyni, *Pour un Gouvernement islamique*, Paris, Fayolle, 1979, p. 44)

25 S. Kotb, *op. cit.*, p. 90. Un chercheur français a très justement souligné que le radicalisme de l'approche de Qutb, qui qualifie la société égyptienne et toutes les autres sociétés de la terre d'infidèles aux principes de l'islam, doit être restitué dans le contexte qui vit la rédaction de son ouvrage pour être adéquatement compris: le livre «est rédigé dans un camp de concentration où son auteur passe dix ans. Du "socialisme arabe", il connaît les dessous: barbelés et gibet». (Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon. Aux sources des mouvements islamistes* [éd. revue et augmentée], Paris, Ed. du Seuil, 1993, p. 50)

prospérité» (Refah) avait remporté 19% des suffrages aux élections locales de mars 1994²⁶, et son inclusion réussie dans le système politique permettrait éventuellement de contrer le développement de mouvements aux tentations plus radicales. Les possibilités d'intégration d'un mouvement politico-religieux au jeu politique sont liées non seulement à son idéologie, mais également au *degré de pluralisme politique existant dans la société* où il développe son action, à la culture politique ambiante: c'est ainsi que les mouvements politico-religieux d'inspiration chrétienne aux Etats-Unis n'ont aucune chance de pouvoir développer une action autre que marginale s'ils se refusent totalement au compromis, ce qui a amené la «nouvelle droite chrétienne» à se montrer capable de pragmatisme²⁷ et, pour tenter d'exercer un impact sur la vie publique, à collaborer avec des catholiques²⁸, des juifs et des mormons également attachés à certaines valeurs - se trouvant ainsi entraînée sur le plan politique à une sorte d'oecuménisme qu'elle récuse sur le plan doctrinal!²⁹ C'est d'ailleurs, en Occident, le handicap majeur pour le développement de mouvements politico-religieux militants radicaux s'ils cultivent le moindre espoir de développer une action efficace dans des sociétés où le pluralisme est devenu une réalité irréversible.

«Les fondamentalistes [protestants] sont obligés de se plier aux règles d'une société pluraliste et de s'adapter à la diversité religieuse qui la caractérise. Ils sont contraints de ce fait à la tolérance. Tout en ne souhaitant pas séparer la religion du reste de la vie, en pratique, ils sont obligés d'établir une séparation de ce type par leur insertion dans un univers social, en particulier professionnel, qui ne partage pas leurs options et est très diversifié. C'est pourquoi, si le fondamentalisme peut socialement exister comme enclave, il

26 Cf. Jenny B. White, «Islam and Democracy: The Turkish Experience», in *Current History*, janvier 1995, pp. 7-12.

27 Jeffrey K. Haden, «Conservative Christians, Televangelism, and Politics: Taking Stock a Decade after the Founding of the Moral Majority», in Thomas Robbins et Dick Anthony (dir.), *In Gods We Trust. New Patterns of Religious Pluralism in America* (2e éd. revue et augmentée), New Brunswick / London, Transaction, 1990, pp. 463-472 (p. 469).

28 Alors qu'on trouve pourtant dans les *Fundamentals*, ce recueil de textes à l'origine du terme même de «fondamentalisme», quelques chapitres prenant à partie l'Eglise catholique romaine...

29 Certains secteurs du camp fondamentaliste américain se montrent d'ailleurs très critiques à l'égard de la «Moral Majority» en raison de ces alliances suspectes et estiment qu'elle contribue plutôt ainsi à l'avènement de «l'Eglise de l'Antéchrist» (S. Bruce, *op. cit.*, pp. 47-48).

ne peut pas devenir le système de référence de la société globale, laquelle est obligée d'intégrer différentes visions de l'homme et du monde.»³⁰

Cela ne veut pas dire qu'une société pluraliste, ou connaissant un certain degré de pluralisme politique, ne pourra pas également être confrontée à une contestation violente d'origine politico-religieuse. Pour reprendre nos deux exemples, la Turquie enregistre chaque année des attentats attribués à des organisations islamistes radicales; aux Etats-Unis, une frange de groupes extrémistes aux références politico-religieuses n'hésite pas non plus à s'engager dans des actions violentes³¹. Par ailleurs, un mouvement politico-religieux engagé dans le jeu politique d'un Etat pluraliste n'est pas naturellement immunisé contre le recours à des pratiques sortant des règles admises dans le combat politique. On pourrait évoquer l'exemple de l'Inde, où un parti d'orientation hindouiste et à la représentation parlementaire importante a joué un rôle pour le moins ambigu dans les violents événements d'Ayodhya en décembre 1992³². En Egypte, à tort ou à raison, le pouvoir accuse les Frères musulmans, malgré leur image d'islamisme «modéré», de sympathiser avec les islamistes «durs» et tend à adopter à nouveau depuis le milieu de l'année 1994 une attitude plus répressive à l'égard de cet important mouvement - il paraît d'ailleurs presque inévitable qu'existent certaines passerelles entre islamistes «modérés» et «durs», les frontières n'étant pas toujours tranchées et des groupes extrémistes ayant nécessairement besoin

30 Jean-Paul Willaime, *La Précarité protestante. Sociologie du protestantisme contemporain*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 69.

31 Cf. James A. Aho, *The Politics of Righteousness: Idaho Christian Patriotism*, Seattle / London, University of Washington Press, 1990. Il s'agit de groupes dont la démarche évoque celle du «millénarisme révolutionnaire» et que leur message encourage «à la confrontation continuelle, même au prix de la défaite et de la suppression»: «les vaincus sont les martyrs de Dieu» et, puisque l'assistance divine va finalement compenser les forces insuffisantes de ces petits groupes activistes, «la victoire est assurée, ce qui apparaît comme des défaites ne doit pas être pris au sérieux» (Michael Barkun, *Religion and the Racist Right. The Origins of the Christian Identity Movement*, Chapel Hill / London, University of North Carolina Press, 1994, pp. 250-251). Dans un contexte comme celui des Etats-Unis, de tels groupes n'ont aucune chance de réussir à s'imposer un jour et représentent des phénomènes marginaux, mais qui peuvent devenir préoccupants pour la sécurité publique, comme l'a montré l'affaire d'Oklahoma City.

32 Engagés depuis 1987 avec d'autres organisations hindoues dans une campagne pour démolir une mosquée d'Ayodhya et ériger à sa place un temple dédié à Ram, les dirigeants du Bharatiya Janata Party (BJP) «avaient donné des assurances au nouveau premier ministre, Narasimha Rao, que les manifestants ne toucheraient pas à la mosquée»: mais la mosquée fut entièrement rasée en quelques heures, de même que plusieurs maisons attenantes appartenant à des musulmans, ce qui provoqua de graves émeutes dans plusieurs régions du pays (Ved Mehta, «The Mosque and the Temple: The Rise of Fundamentalism», in *Foreign Affairs*, 72/2, printemps 1993, pp. 16-21 [p. 17]).

pour survivre d'un milieu social plus large dans lequel ils peuvent se fondre et trouver un vivier d'adeptes potentiels³³.

Pour en rester à la question de la *violence*, celle-ci n'accompagne pas nécessairement l'action d'un mouvement politico-religieux; le risque potentiel que des convictions absolutisées en arrivent à légitimer le recours à la violence dans certaines circonstances³⁴ est pourtant toujours latent dans des constructions idéologiques estimant que l'établissement de l'Etat rêvé ne découlera pas simplement de l'intervention divine, mais également des efforts humains. Souvenons-nous que les connotations guerrières ne sont pas rares dans le langage religieux³⁵. Dans toutes les traditions, la métaphore du combat spirituel est fréquente: un exemple frappant est l'ambiguïté du terme de *jihad* dans l'islam, qui peut s'appliquer aussi bien à l'effort spirituel, la maîtrise des passions, la persévérance dans la voie de Dieu, qu'à un combat sur le plan physique pour la défense et la propagation de la foi. Toute religion se concevant comme vecteur d'ordre dans le chaos, l'acte de violence commis par un groupe religieux militant sera interprété comme «le triomphe de l'ordre sacré sur le désordre du monde profane»³⁶. Les combattants deviennent des «soldats de Dieu» et, comme le souligne le chercheur américain Mark Juergensmeyer, la guerre cosmique et la guerre réelle finissent par ne faire plus qu'une³⁷.

Habitué à considérer les phénomènes sociaux et politiques à partir de la notion de «progrès» qui s'est imposée depuis les «Lumières» (et qui est loin d'être idéologiquement neutre!), l'observateur occidental aura tôt fait de considérer la démarche de l'islamiste ou du militant d'une autre idéologie politico-religieuse

33 «Avec l'aggravation de la confrontation entre les forces de l'ordre et les groupes les plus radicaux, qui a pris, au début de l'année 1994, l'aspect d'une véritable vendetta, la stratégie du gouvernement visant à une intégration politique "informelle" des éléments "modérés" du courant islamique a semblé compromise. Les Frères musulmans ont boycotté les élections législatives de 1990 et se sont refusés à condamner officiellement les "terroristes" en considérant que seule l'application de la *charia* était de nature à faire cesser la violence. Par ailleurs, la répression à laquelle ont été soumis les "radicaux" a tendu à radicaliser les "modérés" en même temps que les termes de la confrontation entre "islam" et "laïcité".» (Alain Roussillon, «Egypte: plus d'un demi-siècle d'activisme islamique», in *L'Islamisme* [dossier collectif], Paris, La Découverte, 1994, pp. 105-109 [p. 108])

34 Ne serait-ce que pour répondre à la violence de l'Etat dans des sociétés où celui-ci entend contrôler l'ensemble de la société et réprimer toute «concurrence».

35 Mark Juergensmeyer, «Sacrifice and Cosmic War», in *Terrorism and Political Violence*, 3/3, automne 1991, pp. 101-117 (p. 106).

36 *Ibid.*, p. 111.

37 *Ibid.*, p. 114. Cf. également du même auteur le livre déjà cité *The New Cold War?* (chap. 6, qui reprend en partie l'article de *Terrorism and Political Violence*).

comme «rétrograde», «passéiste». Or, paradoxalement, nous nous trouvons face à des phénomènes *foncièrement modernes*: «Dans une grande partie de l'Asie et de l'Afrique, les fondamentalistes sont les enfants illégitimes de la modernité prétendant être les enfants légitimes des traditions», a joliment résumé un observateur indien ³⁸.

«Le "retour à l'archaïque" est un avatar de la modernité et non une réaction contre la modernité. Tant du point de vue sociologique qu'intellectuel, les mouvements contemporains de l'islam politique sont issus du monde moderne. (...) L'islam dont ils se réclament est pensé en termes d'idéologie politique plus que de religion. Si les expressions dont ils se réclament sont bien issues de la tradition religieuse (*da'awa* ou prédication, *amir* ou chef de la communauté, etc.), le cadre conceptuel qu'ils manient est celui des grandes idéologies politiques occidentales et particulièrement du marxisme (vision politique du monde, où la prise du pouvoir d'Etat par la révolution est la clé de la mise en oeuvre d'une société réellement islamique).» ³⁹

«Les foules qui suivent les islamistes ne sont plus "traditionnelles" ou "traditionalistes": elles vivent dans les valeurs de la ville moderne (...). Campagne comme tradition sont dévalorisées et le retour vers un mythe de l'âge d'or ne se fait pas par un retour physique au village mais par l'invention d'une "nouvelle tradition", ou plutôt par la mise en place d'une tradition fantasmée (...). Ce n'est pas le retour des mollahs, c'est l'explosion d'un populisme politique (...).» ⁴⁰

Prompts à distinguer les notions d'«Occident» et de «modernité» pour se distancer du premier tout en prétendant accepter la seconde - ce qui n'est guère possible en raison du lien presque indissoluble entre les deux éléments - , «en réalité tous les mouvements islamistes qui se manifestent sur la scène politique et participent, avec ou sans violence, aux luttes pour le pouvoir sont plus ou moins influencés par la pensée occidentale» et recourent à des termes et schémas

38 Ashis Nandy, «Fundamentalism», in John S. Augustine (dir.), *Religious Fundamentalism: An Asian Perspective*, Bangalore, South Asia Theological Research Institute, 1993, pp. 1-10 (p. 6).

39 Olivier Roy, «Quel archaïsme?», in *Autrement*, N° 95, déc. 1987, pp. 207-213 (p. 208). Il faudrait introduire ici une précision, ou une nuance, sur le dernier point: certains mouvements islamistes s'emploient en fait à réislamiser la société «par le bas», par la promotion toujours plus large des valeurs et du comportement «islamiques» dans la population, car ils jugent qu'il n'y a pas de sens à imposer un système musulman si la société ne commence pas par changer et s'islamiser en profondeur.

40 *Ibid.*, p. 209.

empruntés au discours politique européen⁴¹. Les «authentiques conservateurs de la tradition religieuse» ne sont pas les derniers à s'opposer aux mouvements politico-religieux modernes, «car ils voient dans quelle mesure les fondamentalistes sont en réalité des "innovateurs" et non de simples conservateurs»⁴². On ignore souvent qu'un personnage tel que Khomeyni, bien que présentant des traits traditionnels, a été sur des points essentiels un innovateur en matière théologique⁴³.

Enfin, s'il y a souvent un lien entre fondamentalisme religieux (au sens de référence à un corpus d'écrits sacrés faisant autorité absolue et fournissant des recettes intangibles pour un modèle social) et mouvements politico-religieux de l'aire abrahamique (juifs, chrétiens, musulmans), qu'en est-il des autres traditions religieuses? On peut trouver une approche assez analogue dans les courants militants du sikhisme⁴⁴: il est vrai que le dixième des gourous fondateurs du sikhisme, Guru Gobind Singh (mort en 1708), avait établi le *Guru Granth Sahib* (c'est-à-dire le recueil des Ecritures saintes du sikhisme) comme guide spirituel de la communauté. La question est plus délicate dans un cas comme celui de l'hindouisme: un spécialiste indien fait observer que le fondamentalisme «est plus difficile à légitimer dans certaines fois [religieuses] que dans d'autres» - il est plus facile d'adopter une telle approche dans des religions prophétiques, fondées sur un texte révélé unique, tandis que, dans un contexte religieux tel que celui de l'hindouisme, il est risqué pour le succès du mouvement de définir un «véritable» hindouisme ou de soulever des questions théologiques fondamentales, ce qui tend à amener les mouvements militants politico-religieux à se contenter d'une plateforme vaguement revivaliste⁴⁵. Le fondateur de l'Arya Samaj avait certes tenté de présenter les Vedas comme des textes infaillibles faisant autorité et de faire de

41 Roger Du Pasquier, *Le Réveil de l'Islam*, Paris / Montréal, Cerf / Fides, 1988, pp. 43-44.

42 John Coleman, «Le phénomène global du fondamentalisme: perspectives sociologiques», in *Concilium*, N° 241, 1992, pp. 51-62 (p. 56).

43 Cf. Ervand Abrahamian, «Khomeini: A Fundamentalist?», in L. Kaplan, *op. cit.*, pp. 109-125. Un auteur a pu aller jusqu'à soutenir que l'idéologie islamiste de Khomeyni avait «cherch[é] des racines dans le chiisme tout en le contredisant» et en transformant la défense de l'opprimé et de l'évincé «en tiersmondisme antioccidental» (Edwige Durand, «Tradition chiite et islamisme khomeiniste», in *Etudes internationales*, XXV/1, mars 1994, pp. 5-24).

44 Cf. Harjot Oberoi, «Sikh Fundamentalism: Translating History into Theory», in Martin E. Marty et R. Scott Appleby (dir.), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies, and Militance*, Chicago / London, University of Chicago Press, 1993, pp. 256-285.

45 A. Nandy, *op. cit.*, pp. 2-4.

son mouvement une sorte d'«Eglise védique»⁴⁶, mais l'Arya Samaj ne représente dans l'hindouisme contemporain qu'un groupe très minoritaire, malgré son indéniable importance historique. M.S. Gowalkar, dirigeant du Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), n'accordait pas la priorité au contenu religieux de l'identité hindoue, «parce que l'hétérogénéité de l'hindouisme dessert le projet d'unification nationale»⁴⁷. Plus récemment, on a vu le Vishva Hindu Parishad (VHP), «front religieux du RSS», proposer en 1979 un «code de conduite minimal pour la vie quotidienne de tout hindou» dont l'article 3 déclare que «la *Bhagavad Gita* est le livre sacré des hindous indépendamment de leur secte [*sampradaya*]»⁴⁸. Une réponse politico-religieuse cohérente exige «un hindouisme organisé»⁴⁹. L'absence d'un corpus de textes sacrés de référence n'empêche nullement la naissance d'un mouvement politico-religieux militant important, mais va certainement lui donner d'autres inflexions que dans les religions fondées sur des Ecritures révélées.

En conclusion de cette approche générale, précisons que les traits caractéristiques que nous venons de dégager représentent de fréquents dénominateurs communs, mais ne s'appliquent pas intégralement à tous les mouvements politico-religieux militants ni à tous les «fondamentalismes». Outre les différences considérables entre les traditions religieuses où l'on trouve de tels mouvements, on ne saurait oublier qu'au sein même de chaque religion les mouvements radicaux ont des ailes modérées et extrémistes ou se divisent même parfois foncièrement sur des questions de fond⁵⁰: l'amalgame n'est certainement pas la meilleure approche pour une compréhension adéquate des situations particulières, malgré les fréquentes simplifications médiatiques ou les tentatives de faire des mouvements politico-religieux des épouvantails. En revanche, la quasi-totalité des mouvements politico-religieux auxquels nous nous intéressons

46 K.P. Karunakaran, *Religion and Political Awakening in India* (2e éd.), Meerut, Meenakshi Prakashan, 1969, pp. 56-58.

47 C. Jaffrelot, *op. cit.*, p. 64.

48 «Cet effort pour doter l'hindouisme d'un livre convergeait avec la volonté de lui donner une Eglise sur le modèle des religions sémitiques, mais sans renier "la Tradition".» (*Ibid.*, p. 415)

49 Daniel Gold, «Organized Hinduism: From Vedic Truth to Hindu Nation», in M.E. Marty et R.S. Appleby, *Fundamentalisms Observed*, pp. 531-593.

50 Un exemple caractéristique, emprunté à la tradition juive, est celui de la différence entre groupes religieux favorables à un sionisme dur, à un «grand Israël», et d'autres groupes religieux ultra-orthodoxes au contraire virulemment antisionistes; un universitaire israélien propose de définir le premier type comme un «fondamentalisme innovateur» (ou «révolutionnaire») et le second comme un «fondamentalisme conservateur» (Menachem Friedmann, «Jewish Zealots: Conservative versus Innovative», in L. Kaplan, *op. cit.*, pp. 159-176). Cela illustre au passage une fois de plus le caractère problématique de l'étiquette commune «fondamentaliste».

partagent une caractéristique: aucun d'entre eux n'a acquis un certain impact sans être le fruit d'une longue préparation, ou plus exactement d'un *long mûrissement* de tendances dirigées vers des idéaux similaires au sein de leur société d'émergence; cela signifie donc que, pour l'analyste des problèmes de sécurité internationale, une observation attentive et ne se limitant pas aux courants politico-sociaux «officiels» permet une *détection précoce* d'un potentiel politico-religieux militant.

3.3 *Courants politico-religieux et nationalismes*

L'arrivée de groupes politico-religieux au pouvoir dans certains pays perturbe les catégories politiques et intellectuelles auxquelles sont attachés la plupart des Occidentaux. Cependant, bien qu'elle introduise des facteurs différents des normes habituelles, la singularité d'Etats à base religieuse a ses limites, imposées par des cadres préexistants: de l'avis de certains chercheurs, la réislamisation «n'aurait en rien changé les règles du jeu politique ou économique. La géostratégie du Moyen-Orient s'articule autour des Etats existants, non des mouvements populaires ou des internationales islamistes.»⁵¹ L'aspiration supraterritoriale de l'islam alimente un idéal d'internationalisme islamique, qui peut parfois dépasser les frontières existantes, mais pas les effacer⁵². En principe, les théoriciens islamistes se montrent plutôt hostiles au nationalisme, considéré comme non-islamique et comme instrument du colonialisme; cependant, ils sont amenés dans la pratique à reconnaître les réalités nationales et à adapter à celles-ci leurs objectifs, tout en réaffirmant pour le principe la primauté de la communauté transnationale des croyants: on a assisté à un processus d'*islamisation du nationalisme*, chaque groupe islamiste visant avant tout à la transformation de l'Etat-nation dans le cadre duquel il agit⁵³.

Dans le cas du Soudan, la branche locale des Frères musulmans tendit à inscrire sa réflexion plus dans la ligne de la pensée de Hassan al-Banna que dans celle de Sayyid Qutb ou du théologien pakistanais Abul ala Maudoudi: «Bien que les musulmans ne doivent pas reconnaître la légitimité des frontières artificielles héritées de l'ordre colonial ni succomber aux sentiments de division destinés à séparer les musulmans en nations différentes, ils devraient néanmoins reconnaître

51 Olivier Roy, *L'Echec de l'Islam politique*, Paris, Seuil, 1992, p. 42.

52 Cf. Mohammed-Reza Djalili, «Territoires et frontières dans l'idéologie islamiste contemporaine», in *Relations internationales*, N° 63, automne 1990, pp. 305-312.

53 John L. Esposito, *Islam and Politics* (3e éd.), Syracuse (N.Y.), Syracuse University Press, 1991, pp. 292-295 (cf. également le chap. 3).

la réalité de l'existence distincte de communautés séparées au sein du monde musulman.»⁵⁴ La Charte islamique de 1965 accepta le principe de l'Etat national excluant de sa citoyenneté les musulmans extraterritoriaux. Hassan al-Tourabi a précisé plus récemment en ces termes la position de l'Ikhwan:

«L'Etat national est une entité primaire, bien qu'il puisse incorporer des entités subsidiaires. Mais il doit se diriger vers un Etat plus large. Cependant, l'Etat national ne doit pas être considéré comme une phase transitoire qui attendrait l'étape où il serait absorbé dans l'Etat de l'*umma*. Nous devons l'incorporer en tant qu'entité, exactement comme l'individu est incorporé dans le groupe et la famille dans la société.»⁵⁵

Un autre exemple intéressant est celui du conflit palestinien: tant le sionisme que le mouvement palestinien (dans lequel des chrétiens ont joué un rôle important) sont avant tout des *nationalismes*; de part et d'autre, c'est par excellence un conflit autour du contrôle d'un *territoire*. On ne s'étonne pas de voir un mouvement politico-religieux juif tel que le Gush Emunim mettre l'accent sur une véritable «mystique de la terre» et sur l'intégrité d'un territoire que l'idéologie du mouvement sacralise (sa foi messianique impliquant l'encouragement à l'établissement de colonies israéliennes dans les territoires occupés)⁵⁶. Les milieux islamistes palestiniens ne sont en principe pas motivés prioritairement par une perspective nationaliste: le scandale à leurs yeux est l'occupation d'une terre musulmane par un Etat non musulman, c'est pourquoi il ne saurait être question d'un accord qui entérinerait l'occupation d'une partie de ce territoire; la défaite de musulmans face à Israël est le résultat de l'infidélité à l'islam et ce n'est que le retour à celui-ci qui peut apporter une solution, celle-ci s'inscrivant donc dans un cadre de référence plus large qu'une lutte de libération spécifique: «L'islam n'a pas été révélé pour résoudre le problème palestinien.»⁵⁷ Cependant, les groupes islamistes ne sont pas exempts de tendances nationalistes⁵⁸; il faut y voir sans doute à la fois le résultat de la «fixation identitaire» qu'a engendrée chez les

54 Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*, London, Grey Seal, 1991, p. 166.

55 *Ibid.*, p. 178. Selon l'interprète de la pensée de Tourabi qui a écrit l'ouvrage cité (un diplomate soudanais), l'unité proposée doit être comprise dans un sens semblable à celle de l'Union européenne.

56 Cf. G. Aran, *op. cit.*

57 Propos d'un responsable des Frères musulmans en Cisjordanie, rapportés par Ziad Abu-Amr, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and the Islamic Jihad*, Bloomington / Indianapolis, University of Indiana Press, 1994, p. 24.

58 Hillel Frisch, «The Evolution of Palestinian Nationalist Islamic Doctrine: Territorializing a Universal Religion», in *Canadian Review of Studies in Nationalism*, XXI/1-2, 1994, pp. 45-55.

Palestiniens leur situation⁵⁹ et, peut-être, en partie une réaction au messianisme territorial d'extrémistes juifs. Le chef de Hamas explique que «les organisations palestiniennes ont été établies pour des objectifs nationalistes et politiques, les Frères musulmans ont des objectifs nationalistes et politiques, mais ils se situent dans un cadre islamique plus large.»⁶⁰ Le Jihad islamique voit également le problème palestinien comme un problème islamique et non comme une question nationale, tout en faisant de la Palestine et de l'établissement d'un Etat islamique dans ce pays son thème central⁶¹; le secrétaire général du Jihad islamique présente l'islam comme la seule cure de jouvence pour un nationalisme arabe à bout de souffle:

«[Le nationalisme arabe] n'est pas opposé à l'islam et a même rapproché l'islam et l'arabisme. Mais les contradictions au sein du nationalisme arabe ont augmenté en raison d'interférences étrangères et de la présence excessive de tendances laïques (...). Le nationalisme ne peut faire aucun progrès sans l'islam, car les nations arabes sont assurément des pouvoirs islamiques (...).

«C'est pourquoi, en l'absence de l'islām, le nationalisme arabe échouera et verra sa fin. Mais je crois que l'avenir de cette tendance dépend de l'acceptation de l'islam, sinon il est condamné à se lier à l'idée de séparation entre la religion et la politique et les groupes nationalistes ethniques tomberont victimes du libéralisme.»⁶²

L'idéal panislamique peut alimenter des entreprises militantes transnationales: on sait comment on trouve aujourd'hui sur des champs d'opération allant de l'Algérie au Cachemire en passant par la Bosnie et le Caucase d'anciens volontaires de la guerre d'Afghanistan; de même, il existe apparemment des réseaux terroristes qui savent exploiter les solidarités entre petits groupes musulmans extrémistes à travers le globe⁶³. Mais, même si les

59 Dalal Bizri, «Ethique et stratégie des islamistes au Liban et en Palestine», in *Confluences Méditerranée*, N° 12, automne 1994, pp. 111-122 (p. 113).

60 Z. Abu-Amr, *op. cit.*, p. 71.

61 . *Ibid.*, pp. 104-105.

62 *Echo of Islam*, N° 132, juin 1995, p. 24.

63 On peut évoquer à ce propos le nom de Ramzi Ahmed Yousef, arrêté en février 1995 à Islamabad, au Pakistan par des agents de la CIA et du FBI en collaboration avec leurs collègues pakistanais: soupçonné d'être impliqué dans l'attentat de 1993 contre le «World Trade Center» de New York, la trace de Yousef avait d'abord été retrouvée aux Philippines où il entretenait des liens avec des groupes extrémistes musulmans locaux. Dans les jours suivant son arrestation, des

islamistes partagent souvent une vision de l'Occident comme société «idolâtre», coupable d'une agression culturelle contre les pays d'islam et avec laquelle aucune conciliation n'est possible⁶⁴, les phénomènes islamistes ne sauraient, d'une part, être réduits aux seules actions terroristes de franges extrémistes et on est loin, d'autre part, d'une vague islamiste s'apprêtant à déferler sur l'Occident pour tenter de le conquérir, malgré l'exaltation de certains discours⁶⁵. C'est encore plus le cas pour des mouvements politico-religieux issus d'autres traditions. A ce stade, la question première est donc de savoir quelles sont les conséquences de l'action de mouvements politico-religieux dans les pays où ils se développent et par contrecoup sur la scène internationale. Nous allons brièvement essayer de mieux comprendre ces dynamiques à travers quelques exemples, puisqu'il ne saurait être question de faire un tour d'horizon complet dans le cadre de cette étude.

3.4 Courants politico-religieux et turbulences politiques

Pour ne pas nous limiter aux cas islamiques, commençons par l'*Inde*. Apparu dans le sillage de formations politiques lancées antérieurement par des milieux nationalistes hindous, le Bharatiya Janata Party (BJP) a réussi à rassembler 11,4% des voix aux élections nationales de 1989 et 20,1% à celles de 1991. Le parti a continué à remporter certains succès, par exemple lorsque son alliance avec le Shiv Sena (parti hindouiste radical régional) a permis en 1995 aux militants hindous de remporter la majorité au Maharashtra, dont la capitale est Bombay⁶⁶. Les observateurs de la vie politique indienne, sans exclure une nouvelle

experts américains en matière de terrorisme n'excluaient pas que Yousef ait été soutenu par un réseau privé plutôt que par un Etat (*Time*, 20.2.95, pp. 20-21).

64 Cf. Mohammed El Ayadi, «L'image de l'Occident dans le discours islamiste», in *L'Homme et la Société*, N° 114, oct.-déc. 1994, pp. 87-99. Notons au passage que la vision de l'islam dans l'opinion publique de pays occidentaux n'est souvent pas loin d'être aussi radicalement méfiante...

65 «On constate (...) une simultanéité de problèmes qui se posent dans des pays particuliers et donnant l'impression d'un mouvement à très large échelle. En fait, lorsqu'on analyse les choses, chaque société, chaque pays, a ses caractéristiques propres et on est tenté de conclure qu'on ne voit pas de stratégie concertée dans un sens islamiste mondial. En réalité, l'islamisme se développe dans certains pays, chaque fois pour des raisons particulières, et il conviendrait de parler de phénomène "transislamiste": c'est une tout autre notion que le panislamisme.» (Serge Boidevaix, «Le monde musulman dans les relations internationales», in *Défense nationale*, 51/7, juillet 1995, pp. 29-35 [p. 30]).

66 Non sans frictions entre les deux formations dans les mois suivants déjà: le dirigeant du Shiv Sena souhaiterait que le BJP abandonne le Maharashtra entièrement au Shiv Sena et se concentre plutôt sur d'autres Etats.

progression du BJP, se demandent cependant s'il peut bénéficier d'un élan suffisant pour être catapulté seul au pouvoir après être devenu la principale formation d'opposition au Parlement national⁶⁷. Non seulement l'analyse de consultations électorales survenues depuis 1991 révèle que «l'assise du BJP est très instable»⁶⁸ - ce qui n'est pas étonnant pour un parti de type populiste - , mais le mouvement doit de plus surmonter le handicap d'un électorat musulman qui ne va pas voter pour lui, sans parler de la difficulté de se concilier les faveurs des différentes castes et des divisions internes du BJP⁶⁹. Quel que soit en définitive le résultat national, cela n'empêchera probablement pas le BJP d'asseoir son assise régionale. Surtout, le BJP n'est qu'un des éléments d'une véritable nébuleuse de groupes⁷⁰: même une régression électorale du BJP n'empêcherait pas des mouvements qui appartiennent à cette nébuleuse, comme le Vishva Hindu Parishad (VHP)⁷¹, de continuer à entretenir l'agitation autour de thèmes communautaristes et d'exercer ainsi une pression politique en dehors du jeu parlementaire. On continuera donc probablement à voir les militants hindous développer des stratégies à différents niveaux, pouvant déboucher dans certains cas sur de sérieuses tensions intercommunautaires. Si l'hypothèse d'un BJP au pouvoir se réalisait - probablement dans le cadre d'une coalition - , la question serait de savoir dans quelle mesure il parviendrait à conserver un front uni durablement; un tel scénario aurait en tout cas des conséquences intérieures (inquiétudes des minorités) et internationales (possibles tensions accrues avec le Pakistan); mais ce ne serait pas pour autant l'établissement d'un Etat

67 *India Today*, 15.10.95, pp. 45-46.

68 *Le Monde diplomatique*, février 1994, p. 18.

69 Au début de l'automne 1995, la rébellion survenue dans les rangs du parti au Gujarat a mis en évidence que, malgré l'image qu'il voudrait cultiver, le BJP n'est de loin pas exempt de rivalités entre factions (*India Today*, 31.10.95, pp. 26-41).

70 Sans parler d'autres mouvements militants régionaux hindouistes autonomes.

71 Interdit pour une durée de deux ans le 9 décembre 1992 à la suite des incidents d'Ayodhya, le VHP fit l'objet d'une nouvelle interdiction par le gouvernement fédéral le 14 janvier 1995 (non sans certaines arrière-pensées électorales pour courtiser les minorités musulmane et chrétienne inquiètes des thèses hostiles du VHP): le communiqué du ministère de l'Intérieur la justifiait en expliquant que «le VHP travaille à aviver les tensions interethniques et interreligieuses dans le pays.» (*Eglises d'Asie*, N° 192, 1.2.95, p. 8) Un jugement cassa cependant l'interdiction à la veille de l'été - une interdiction qui n'était d'ailleurs restée que très théorique dans plusieurs Etats: «L'organisation était restée active, avait même fleuri sous des noms différents dans plusieurs parties du pays.» (*India Today*, 15.7.95, p. 15) Ces derniers mois, le VHP s'est efforcé de recréer une dynamique semblable à celle d'Ayodhya autour d'autres sites supposés d'anciens sanctuaires hindous occupés aujourd'hui par des mosquées; il a également relancé à l'automne 1995 une campagne pour l'interdiction de l'abattage des vaches dans tout le pays.

théocratique, difficilement imaginable dans le contexte indien⁷². C'est plutôt l'essor d'un populisme jouant sur des ressorts identitaires qui peut susciter des préoccupations.

En Israël, on sait combien le système politique se révèle favorable à l'influence disproportionnée de petits partis, notamment des formations politiques d'inspiration religieuse, qui peuvent se placer dans un rôle d'arbitres par rapport aux grands partis. Un facteur imprévu tend cependant à les affaiblir quant au nombre de sièges (recul de 18 en 1988 à 16 en 1992): le poids du vote des *immigrants russes*, qui tendent à se montrer attachés à des valeurs séculières et ne goûtent guère les thèmes ardemment prêchés par les militants religieux et adeptes du «grand Israël»⁷³. Quant à arriver au pouvoir, les partis religieux n'ont évidemment aucune chance dans une société où la majorité de la population est sécularisée. Mais les courants les plus durs peuvent mener une action de résistance à l'impact beaucoup plus large face au développement du processus de paix, dès lors qu'il s'agirait notamment d'évacuer des colonies dans les territoires palestiniens, comme l'ont montré de nouveau les opérations de protestation contre l'extension de l'autonomie au cours de l'été 1995. En 1994, l'ancien grand rabbin Shlomo Goren avait déclaré que la loi juive était supérieure à celle de l'Etat séculier et que les soldats israéliens devraient donc désobéir à des ordres contraires à la «loi de la Torah», par exemple si on leur ordonnait d'évacuer des colons installés dans les territoires occupés: «Etant donné que l'occupation du pays est un commandement biblique et que déraciner les colonies signifie enfreindre le commandement, les soldats ne devraient pas accomplir un tel ordre.»⁷⁴ Un élément délicat de la situation israélienne est la coexistence de deux types de courants politico-religieux radicaux: des groupes religieux nationalistes juifs et des groupes militants islamistes palestiniens. Des milieux comme ceux du Gush Emunim considèrent que «le droit des juifs sur le pays d'Israël est inconciliable avec les aspirations nationales d'un autre peuple (le peuple palestinien en l'occurrence)»⁷⁵. Tout laisse craindre que, de part et d'autre, les

72 Dirigeant du BJP, Lal Krishan Advani (qui, il est vrai, passe plutôt pour un modéré) a tenu à souligner lors d'une allocution à Londres: «L'Inde est et restera un Etat séculier. La culture et la religion mêmes de la majorité assureront que l'Inde ne puisse être autre chose. La théocratie est étrangère aux traditions culturelles de l'Inde.» (*India Link International*, 2/5, oct.-nov. 1995, p. 2)

73 Leon T. Hadar, «The 1992 Electoral Earthquake and the Fall of the "Second Israeli Republic"», in *Middle East Journal*, 46/4, automne 1992, pp. 594-616 (pp. 614-615); Sammy Smootha et Don Peretz, «Israel's 1992 Knesset Elections: Are They Critical?», in *Middle East Journal*, 47/3, été 1993, pp. 444-463 (p. 455).

74 Cité par *Areopagus*, 7/2, Pentecôte 1994, p. 32.

75 Martine Timsit, «La relève messianique du sionisme», in *Les Nouveaux Cahiers*, N° 120, printemps, 1995, pp. 43-48 (p. 46).

mouvements politico-religieux s'emploient à mettre le plus d'obstacles possible dans le processus de paix: le risque qu'ils ne s'en tiennent pas à la contestation politique et recourent à l'action violente est constant en raison de la connotation religieuse et affective très élevée attachée à la terre pour le contrôle de laquelle ils se battent⁷⁶, comme l'a tragiquement montré l'assassinat du premier ministre Yitzhak Rabin le 4 novembre 1995 par un étudiant qu'animaient des convictions politico-religieuses. Cela ne signifie pas pour autant que l'escalade est programmée: un groupe comme Hamas, par exemple, n'a pas une ligne nettement définie et ses positions peuvent être influencées par les Frères musulmans d'Egypte et de Jordanie, susceptibles de prendre en considération les intérêts du mouvement islamique à une échelle plus large⁷⁷, ainsi que par les contraintes de réalités politiques. On a vu récemment comment semblait se développer un débat interne entre partisans d'une ligne intransigeante (notamment parmi des dirigeants en exil) et avocats d'arrangements au moins temporaires permettant une certaine participation au système en voie d'établissement (élections palestiniennes, etc.)⁷⁸.

Un phénomène digne d'attention dans plusieurs pays musulmans est celui de la «marche à travers les institutions» de l'islamisme. En Turquie, un «lent mouvement d'islamisation des institutions républicaines kémalistes s'est fait sentir dès les années cinquante»⁷⁹. Un observateur attentif notait le nombre croissant de juges, en Egypte et en Tunisie, «inspirés ou applaudis par les fondamentalistes, qui prennent leurs décisions conformément à la *charia*, particulièrement dans des cas où la législation étatique est ambiguë, mais aussi là où la loi islamique va à l'encontre des lois de l'Etat»⁸⁰. Dans un pays comme l'Egypte, l'activité des Frères musulmans depuis 1928 finit par exercer un impact sensible, en dépit des périodiques durcissements des autorités à l'égard du mouvement. Peut-être en

76 On ne saurait en outre sous-estimer le risque que des extrémismes opposés s'alimentent mutuellement (Z. Abu-Amr, *op. cit.*, p. 12).

77 *Ibid.*, pp. 125-127.

78 Cf. *Neue Zürcher Zeitung*, 14.10.95, p. 7. Le projet d'autonomie reste incompatible avec l'idéologie du mouvement, mais les dirigeants de Hamas semblent penser qu'ils auraient, tout compte fait, plus à gagner qu'à perdre en participant à des élections palestiniennes et en y renforçant leur légitimité comme opposants au processus de paix (*Middle East International*, N° 511, 20.10.95, pp. 4-5).

79 Jean-François Bayart, «Faut-il avoir peur de l'islam en Turquie?», in *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, N° 18, juillet-déc. 1994, pp. 348-354 (p. 349).

80 Emmanuel Sivan, «The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back», in L. Kaplan, *op. cit.*, pp. 96-108 (p. 103).

partie même à cause de ceux-ci: entravés dans leurs possibilités de développement sur le plan électoral par les mesures du pouvoir, les Frères musulmans ont concentré leurs efforts «sur la prise de contrôle des influentes associations professionnelles, dont les élections sont beaucoup plus démocratiques que celles pour le législatif», et ont ainsi enregistré de grands succès notamment dans les milieux des médecins, des pharmaciens, des ingénieurs et des avocats⁸¹. Non sans susciter, là aussi, une réaction du pouvoir: en 1995, après un débat étonnamment bref, le Parlement égyptien a décidé que les instances étatiques exerceraient à l'avenir une surveillance plus stricte sur les élections aux organes directeurs des associations professionnelles, mesure destinée à freiner la prise d'influence des Frères musulmans⁸². Ce n'est pas seulement sur ce plan que les militants islamiques sont actifs: ils entretiennent aussi un réseau d'institutions caritatives prenant la place d'un Etat à l'efficacité limitée face aux immenses besoins existants: «Que ce soit par la violence ou par la persuasion, force est de constater que les islamistes posent des jalons sur le chemin qui doit les mener à l'instauration d'un Etat islamique que le peuple, un jour, revendiquera.»⁸³ Face aux déceptions qu'a réservées l'Etat séculier à la population égyptienne, ces efforts d'islamisation progressive de la société par le bas porteront inévitablement des fruits: même si les Frères musulmans ne prennent jamais le pouvoir, l'Egypte aura évolué, pour une part au moins, dans un sens plus conforme à leurs vues, l'Etat se trouvant contraint de faire des concessions pour tenter d'endiguer la vague islamiste. Outre le défi de transformation de la société dans un sens islamique posé par les Frères musulmans, les autorités doivent faire face à des organisations plus radicales et enclines à la violence, apparues après la défaite de l'Egypte face à Israël en 1967 et inspirées par les idées radicales qu'avait développées Qutb⁸⁴. Le front des islamistes est loin de se présenter de façon unie, ce qui paraît en partie s'expliquer par des différences régionales (les préoccupations des islamistes de Haute-Egypte ne sont pas nécessairement les mêmes qu'au Caire)⁸⁵.

81 Stanley Reed, «The Battle for Egypt», in *Foreign Affairs*, sept.-oct. 1993, pp. 94-107 (p. 102).

82 *Neue Zürcher Zeitung*, 23.2.95, p. 3.

83 *Journal de Genève*, 5.4.94, p. 2.

84 Cf. Abdel Azim Ramadan, «Fundamentalist Influence in Egypt: The Strategies of the Muslim Brotherhood and the Takfir Groups», in M.E. Marty et R.S. Appleby, *Fundamentalisms and the State*, pp. 152-183, ainsi que G. Kepel, *op. cit.*

85 Cf. Mamoun Fandy, «Egypt's Islamic Groups: Regional Revenge?», in *Middle East Journal*, 48/4, automne 1994, pp. 607-625.

Dans les pays du *Maghreb*, fait remarquer un expert américain, les principaux partis islamistes, tous interdits aujourd'hui, n'appartenaient pas toujours à l'aile dure de l'islamisme, mais aussi à des courants favorables à la conquête du pouvoir par voie politique⁸⁶; en *Algérie*, les fondateurs du Front islamique du salut (FIS) avaient apparemment tiré les leçons de l'échec de la tentative insurrectionnelle du Mouvement islamique armé (MIA) de Mustapha Bouyali⁸⁷. Mais l'attrait qu'exerçait leur message a effrayé le pouvoir et les dirigeants de l'armée, qui ont vu leur contrôle vaciller⁸⁸. Tous les observateurs s'accordent pour dire que jamais les islamistes n'auraient acquis un tel poids politique en Algérie sans les erreurs accumulées par le régime pendant 26 ans, régime qui n'a dû sa survie qu'aux revenus pétroliers et à l'appui d'une armée vivant encore sur le prestige de la guerre de libération⁸⁹. Cette déliquescence a même touché le domaine religieux: un spécialiste souligne que l'islamisme algérien s'est développé «dans un climat de vide théologique et religieux» par suite de la déstructuration de la religion traditionnelle⁹⁰. Comme dans d'autres pays arabes, l'Etat-parti a tendu à étouffer la société civile et la floraison de mosquées a permis à celle-ci de trouver de nouveaux modes d'expression face à l'échec de plus en plus patent d'un régime à l'idéologie creuse, malgré ses tentatives de la renforcer par l'appel à une référence arabo-islamique qui ne fit en définitive que préparer la voie à l'essor de l'islamisme militant. L'interruption autoritaire du processus électoral et la répression qui l'a suivie ont entraîné à la fois un retour à l'action des groupes

86 John P. Entelis, «Political Islam in Algeria: The Nonviolent Dimension», in *Current History*, janvier 1995, pp. 13-17.

87 Brahim Younessi, «L'islamisme algérien: nébuleuse ou mouvement social?», in *Politique étrangère*, été 1995, pp. 365-376 (p. 368). C'est à partir de l'expérience de Bouyali «que les islamistes algériens se sont divisés (...) quant aux modalités pratiques de la prise du pouvoir. Tandis que les anciens compagnons de Mustafa Bouyali demeureront à jamais convaincus de la nécessité d'user de la violence pour combattre le régime et instaurer un Etat islamique en ses lieu et place, les jeunes militants issus des universités privilégieront une stratégie graduelle destinée à ne pas heurter de front une armée toujours prompte à réprimer durement toute forme d'opposition.» (Séverine Labat, *Les Islamistes algériens. Entre les urnes et le maquis*, Paris, Ed. du Seuil, 1995, p. 94)

88 Lors du «carrefour» organisé au Mans du 9 au 11 décembre 1993 sur le thème «Un péril islamiste?», François Burgat faisait remarquer que les régimes de la région craignent beaucoup moins les bombes de la périphérie radicale de leurs opposants islamistes que les bulletins de vote de la majorité modérée...

89 Cf. Arnold Hottinger, «Die algerischen Islamisten: Welcher Weg in die Zukunft?», in Kurt R. Spillmann (dir.), *Zeitgeschichtliche Hintergründe aktueller Konflikte V*, Zürich, Forschungsstelle für Sicherheitspolitik und Konfliktanalyse, 1995, pp. 50-62.

90 Ignace Leverrier, «Le Front islamique du salut entre la hâte et la patience», in Gilles Kepel (dir.), *Les Politiques de Dieu*, Paris, Ed. du Seuil, 1993, pp. 25-69 (pp. 28-29).

islamistes radicaux et un passage à la violence d'islamistes jusqu'alors plus modérés. On connaît la suite et la véritable guerre civile en Algérie, dont l'actualité apporte quotidiennement les échos, avec ses actes de violence dans les deux camps sans que l'un d'eux paraisse en mesure de l'emporter de façon décisive. Si les islamistes ne parviennent pas à s'imposer, la violence restera probablement endémique pour longtemps; s'ils gagnent la partie, il ne fait guère de doute que des dizaines de milliers d'Algériens proches du régime ne verront de salut que dans la fuite vers l'autre côté de la Méditerranée, ce qui explique (outre les suspicions à l'égard des potentialités islamistes) le soutien qu'accorde la France au pouvoir militaire. Sur le plan politique, la question de fond est de savoir si un partage du pouvoir est encore possible⁹¹ ou si la «solution» passe par la victoire d'un des deux camps et l'écrasement de l'autre.

3.5 *Le défi des radicalismes politico-religieux*

On pourrait multiplier les exemples de mouvements politico-religieux militants à travers le monde, mais le but de ce chapitre n'était pas d'en faire un inventaire. Du point de vue de la sécurité internationale, il n'y a aucune raison de refuser *en soi* l'instauration de pouvoirs fondés sur des principes religieux, même si cela contredit les idées aujourd'hui en vogue en Occident; en revanche, l'établissement d'Etats fondés sur des *idéologies radicales* peut poser de sérieux problèmes de sécurité, particulièrement s'ils se trouvent voisins d'autres Etats aux idéologies opposées ou s'ils estiment avoir vocation à répandre leurs principes à travers le monde. Plusieurs de ces mouvements cultivent une image très critique et négative de l'Occident (mêlée parfois d'une certaine fascination), ce qui se répercuterait inévitablement sur les relations internationales en cas de prise du pouvoir, tout particulièrement en une période que traversent des rumeurs de «choc des civilisations». Reste à savoir si le soutien aux stratégies répressives de régimes discrédités⁹² constitue une «prévention» ou alimente plutôt la dynamique

91 Certains connaisseurs de la situation algérienne estiment que, «paradoxalement, la diffusion de la violence a plutôt conduit le FIS, depuis quelques mois, à renouer avec une attitude plus politique que pendant les premières années du conflit armé. (...) Les politiques du FIS ont (...) réinvesti le champ du dialogue. (...) Le FIS a bien compris que la violence ne lui donnerait pas le pouvoir; il a également compris qu'en Algérie, ce pouvoir devait être partagé avec d'autres (...).» («Quelle politique pour l'Algérie?», in *Esprit*, N° 215, oct. 1995, pp. 55-74 [p. 67]). Restent plusieurs inconnues, notamment: les détenteurs actuels du pouvoir sont-ils prêts à lâcher du lest? et le comportement d'un FIS une fois associé au pouvoir correspondrait-il toujours aux intentions affichées à ce stade? En outre, souvenons-nous que la mouvance islamiste n'est pas unifiée et que le FIS (traversé lui-même par plusieurs tendances) n'en contrôle pas la totalité.

92 «Les experts et politiciens qui se demandent si les mouvements islamiques utiliseront la politique électorale pour "kidnapper le démocratie" semblent souvent ne pas être aussi dérangés par le fait que peu de gouvernants dans la région ont été démocratiquement élus et que beaucoup

du militantisme et de l'hostilité à l'Occident. Homme politique de longue expérience, le roi Hassan II du Maroc estime que les courants islamistes se livrent surtout à une instrumentalisation de la religion en vue de s'emparer du pouvoir, mais met en même temps en garde contre l'inadéquation de certaines réponses, telles que les prétentions de stratèges de l'OTAN à se soucier de lutte contre le «fondamentalisme»:

«Si le fondamentalisme doit être combattu, cela ne pourrait être fait avec des chars. Les fondamentalistes n'ont pas de divisions blindées, ils ne sont pas des missiles Scud ni une bombe atomique. C'est une question de comportement, une psychologie qui ne peut pas être combattue avec des armadas, mais avec d'autres idées.»⁹³

Les idéologies mobilisatrices d'aujourd'hui s'alimentent à une source (la religion) qui continue à susciter des engagements absolus dépassant la recherche de l'intérêt personnel - qu'elle soit ou non récupérée par des politiciens qui s'en servent comme d'un puissant levier est secondaire. Ces mouvements sont largement le produit de causes autochtones: des Etats étrangers peuvent favoriser, influencer de tels mouvements, ceux-ci vont parfois aussi chercher ailleurs des éléments doctrinaux pour structurer leur idéologie⁹⁴, mais leurs adeptes semblent d'abord motivés par le constat qu'ils font de la situation dans leur pays.

Il ne faut certainement pas ignorer les potentialités éventuelles de création de nouvelles cultures politiques adaptées aux situations hybrides découlant de l'impact de l'Occident que peuvent recéler des courants politico-religieux⁹⁵. Le problème est plutôt de savoir dans quelle mesure les idéologies politico-religieuses que nous voyons aujourd'hui à l'oeuvre sur différents points du globe peuvent réellement être les vecteurs de telles évolutions ou au contraire celui de

de ceux qui parlent de démocratie ne croient qu'à sa variété sans risque: libéralisation politique tant qu'il n'y a pas de danger d'une opposition forte (séculière ou religieuse) et de perte du pouvoir.» (John L. Esposito, «Political Islam: Beyond the Green Menace», in *Current History*, janvier 1994, pp. 19-24 [p. 23])

93 *International Herald Tribune*, 14.3.95.

94 Que l'on pense ici à l'influence des écrits d'un Abul ala Maudoudi bien au-delà des frontières du Pakistan...

95 «(...) l'islamisme [en Turquie] n'est pas une simple réaction à une situation de crise, mais un mode d'appropriation de [l']espace politique; il exprime à la fois la frustration et la volonté de réappropriation de la modernité. La montée politique des mouvements islamistes est donc un corollaire au développement de la société civile et au pluralisme en Turquie. Car, même par la dimension réactionnelle, ils participent à la mise en forme d'un espace et d'un vocabulaire symbolique nouveaux.» (Nilüfer Göle, «La revendication démocratique de l'islam», in Stéphane Yerasimos (dir.), *Les Turcs. Orient et Occident, islam et laïcité*, Paris, Ed. Autrement, 1994, pp. 126-137 [p. 133])

nouveaux *blocages*: nous avons en effet vu comment plusieurs d'entre elles *absolutisent des projets politiques*⁹⁶ et risquent de préparer ainsi la voie à de sérieuses tensions, voire à des conflits, sans parler des problèmes considérables que pourraient subir les minorités vivant au contact direct de ces mouvements ou d'un pouvoir politico-religieux inspiré par eux⁹⁷. Certes, l'exercice du pouvoir peut conduire à des nuances et à des accommodements: mais la question ne se posera probablement jamais pour nombre de ces mouvements, condamnés à demeurer dans un statut d'opposition⁹⁸. Pour choisir une stratégie face à des courants politico-religieux militants dans le domaine des relations internationales, il faut se demander dans quelle mesure des arrangements pacifiques sont

96 Peu suspect d'hostilité aux islamistes, le chercheur français François Burgat reconnaît lui-même l'ambiguïté du discours des dirigeants islamistes à l'égard de ceux qui, dans un système contrôlé par les mouvements islamistes, seraient des opposants à l'islam: «A l'évidence, il subsiste suffisamment de "réserves" dans ou entre les lignes des discours islamistes démocratiques pour témoigner de leur difficulté persistante à admettre la légitimité politique des adversaires déclarés de l'islam (...). Point de doute, il se trouve bien aujourd'hui, dans les rangs islamistes, des militants convaincus que le suffrage universel est surtout un instrument destiné à mettre à bas le système corrompu qui s'est caché jusqu'alors derrière le paravent de la démocratie pour mettre en place le leur, qui ne se représente pas dans les mêmes termes.» (*L'Islamisme en face*, pp. 203-204) Dans l'approche islamiste, la conception de la liberté est intimement liée à «l'idée qu'on a des rapports entre Dieu et l'homme»: «toutes les catégories de la liberté telles qu'elles sont développées et analysées dans la philosophie politique - liberté individuelle, liberté intellectuelle ou liberté politique - ne sont reconnues dans la pensée islamiste que dans le cadre de la soumission absolue aux préceptes de la loi religieuse. (...) la pensée islamiste nie à l'homme un quelconque droit de revendiquer la liberté comme une prérogative de la nature humaine.» (Kaval Musa, «Politique et théologie: l'impact sur les mouvements islamistes», in *Cahiers de l'Orient*, N° 34, 2e trimestre 1994, pp. 9-32 [p. 27])

97 A cette dernière objection, certains observateurs qui éprouvent une certaine sympathie par exemple pour les idéaux islamistes font remarquer que, après tout, des minorités chrétiennes ont bien vécu durant des siècles dans des pays sous domination musulmane. Sans entrer ici dans le débat sur l'évaluation qu'on peut faire du statut qui était le leur (évaluation qui ne peut certainement pas être uniforme et devrait tenir compte des périodes et des lieux), on doit cependant faire remarquer une fois encore que l'*islamisme militant* actuel n'est pas nécessairement la même chose que l'*islam*, et semble parfois prompt à voir dans tout adepte d'une autre religion un agent potentiel de l'étranger: sinon, comment expliquer les cas d'assassinats de religieux catholiques en Algérie et le discours du GIA contre les «juifs, chrétiens et mécréants» (sous réserve, bien sûr, qu'il ne s'agisse pas de provocations)? Dans d'autres domaines également, on observe d'ailleurs une transgression de normes traditionnelles de l'islam par des combattants du GIA (S. Labat, *op. cit.*, p. 271).

98 Peut-être cela vaut-il mieux pour eux: plusieurs observateurs ont fait remarquer combien les programmes de la plupart des formations islamistes restent vagues quant aux réformes politiques *concrètes* qu'elles se proposent de mettre en oeuvre, et la remarque vaudrait également pour d'autres courants politico-religieux... (As'ad Abu Khalil, «The Incoherence of Islamic Fundamentalism: Arab Islamic Thought at the End of the 20th Century», in *Middle East Journal*, 48/4, automne 1994, pp. 677-694 [p. 691])

possibles à partir du moment où s'opère un processus d'inclusion politique ou si, comme le soutiennent certains observateurs, il n'est pas possible d'arriver avec eux à une paix idéologique, mais au mieux à une situation d'armistice⁹⁹. Il n'y a pas à cette question de réponse définitive et absolue: d'autres experts en matière de sécurité internationale, rappelant par exemple «les relations étroites et profitables de l'Occident avec l'Arabie saoudite en dépit de différences culturelles profondes», jugent nécessaire et possible de trouver un *modus vivendi* avec ce qu'il faut bien reconnaître aujourd'hui comme une *réalité politique*¹⁰⁰.

99 C'est la thèse soutenue par Dan V. Segre, «La pericolosa ambizione del fondamentalismo islamico», in *Relazioni internazionali*, août 1995, pp. 1-5.

100 *Strategic Survey 1993-1994*, London, International Institute for Strategic Studies, 1994, p. 24.

4. RELIGIONS ET STRATEGIES

Au fil des chapitres précédents, nous n'avons pas seulement observé des situations locales, mais également vu comment ces situations locales peuvent s'inscrire dans des *stratégies globales* d'Etats ou de religions: derrière des développements limités dans le temps et dans l'espace, on devine parfois des enjeux plus vastes. La question des stratégies (à l'échelle régionale ou mondiale) est d'une extrême complexité et nous ne pouvons prétendre ici en brosser un tableau général: notre propos sera de soulever quelques questions, d'indiquer quelques pistes, d'essayer de discerner des intentions.

On a pu proposer une approche géopolitique des phénomènes religieux: elle a sa pertinence, ne serait-ce qu'en raison des «cicatrices géopolitiques» laissées par des conflits religieux et qui continuent à influencer des situations contemporaines¹. Il est vrai que les dimensions territoriales et géographiques des religions constituent l'un des aspects des stratégies qu'elles peuvent développer; le passage d'un espace géographique de la domination d'une religion sous celle d'une autre a des implications profondes pour les équilibres internationaux: que l'on songe à ce que signifie aujourd'hui encore pour l'Europe la disparition totale (sauf en Egypte) du florissant christianisme d'Afrique du Nord après la vague musulmane. Bien sûr, de tels développements n'annulent pas d'autres facteurs permanents tels que des réalités physiques (montagnes, fleuves, plaines, mers) ou la mentalité d'un peuple. Une conversion transforme celle-ci sans nécessairement l'oblitérer complètement, en tout cas pas sans que ce processus prenne très longtemps, car on sait combien sont lentes les transformations des *mentalités collectives* (à l'inverse des «opinions publiques», sans cesse fluctuantes); bien que musulmans, les Kabyles d'Algérie conservent leur spécificité, et les conversions massives des populations indiennes d'Amérique du Sud après les conquêtes coloniales n'ont pas non plus empêché que des éléments propres à leur héritage religio-culturel perdurent jusqu'à nos jours derrière leur pratique religieuse catholique.

Ce serait aborder la question des stratégies religieuses de façon réductionniste que de n'y voir qu'une question d'espaces géographiques à contrôler, à céder ou à reprendre. On comprend aujourd'hui que, de plus en plus, la sécurité est également associée au degré d'influence que des acteurs sont en mesure d'exercer sur des «territoires non physiques»² (dans les domaines

1 «Eglises et géopolitique», *Hérodote*, N° 56, 1er trimestre 1990, p. 4.

2 En élargissant son champ d'application, nous empruntons ce concept à l'étude de Jon Sigurdson, «Technological Change and New Concepts of Security: Non-Military Risks in a Geo-Economic Environment» (rapport préparé pour l'OCB [National Board for Civil Emergency Preparedness], Stockholm, mai 1994).

économique, culturel, etc.). Si certains Etats ont du mal à se mouvoir dans ce domaine, il constitue en revanche un terrain particulièrement approprié pour des courants religieux: leur nature n'est-elle pas (en dehors des religions ethniques) prédisposée à une action de type transnational? Une analyse *théopolitique* enrichit ce qu'a déjà pu nous apprendre l'approche géopolitique.

Bien entendu, les stratégies religieuses ne peuvent faire abstraction de celles des Etats et se retrouveront en interaction avec elles: que ce soit pour les soutenir, voire les relayer ou se voir instrumentalisées par elles, ou alors pour s'y opposer. Enfin, il ne faut pas oublier non plus que les religions poursuivent, théoriquement, des buts idéaux: on n'aura pas la naïveté de penser que des considérations beaucoup plus terrestres ou de recherche du pouvoir ne puissent motiver plus d'une de leurs actions, mais on aurait tout autant tort de croire que chacune de ces actions ne procède que de calculs d'intérêt. Bien des acteurs religieux croient réellement à la mission qu'ils servent et sont parfois prêts à consentir des sacrifices lorsque des principes fondamentaux sont en jeu: c'est aussi une dimension que l'observateur ne doit pas oublier s'il veut *comprendre* les perspectives et modes d'action de telle ou telle théostratégie.

4.1 *Les territoires des religions*

Si la convergence entre l'orthodoxie serbe et l'idéal d'un Etat national serbe, «considéré non pas comme l'expression politique du *demos*, mais comme l'incarnation politique de l'*ethnos*», est aussi prononcée, ce n'est pas seulement en raison de circonstances historiques qui ont fait de l'Eglise la gardienne de l'identité serbe et d'une forte tendance à une interprétation «martyrologique» de l'histoire serbe (la défaite de Kosovo Polje en 1389 comme «choix du ciel»), mais certainement aussi parce que l'Eglise orthodoxe serbe se perçoit comme une Eglise *sur la frontière*, menacée par les assauts de l'islam d'une part et du catholicisme d'autre part³. A l'échelle régionale, les opérations menées par les différents camps, avec les destructions de signes de la mémoire religieuse des groupes concurrents pour les effacer de l'espace physique, entraînent un remodelage des frontières entre zones de peuplement serbe orthodoxe, zones de peuplement croate catholique et zones de peuplement musulman. Bien au-delà des frontières internes de l'ex-Yougoslavie, les transferts de population, comme ceux qui se sont produits en août 1995 en vidant la Krajina de ses habitants serbes installés de longue date, signifient qu'une *frontière entre catholicisme romain et*

3 Srdjan Vrcan, «A Christian Confession Seized by Nationalistic Paroxysm: The Case of Serbian Orthodoxy», in Roberto Cipriani (dir.), «*Religions sans frontières?*» *Present and Future Trends of Migration, Culture, and Communication*, Roma, Presidenza del Consiglio dei Ministri - Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria, 1994, pp. 150-166.

orthodoxie s'est déplacée (même s'il n'y avait pas que des Serbes dans la Krajina avant le début des hostilités), qu'un bastion avancé d'une population traditionnellement orthodoxe (même si la plupart d'entre eux n'étaient vraisemblablement pas des orthodoxes pratiquants ou même baptisés) a été éliminé. Les événements locaux prennent ainsi une signification *globale*. Lorsque les événements de Bosnie suscitent des réactions de colère dans les pays musulmans, certainement y a-t-il d'abord un élément de solidarité spontanée avec des coreligionnaires en difficulté; mais il y a également la conscience de l'enjeu que représente la création d'un Etat à dominante musulmane dans cette zone où leur présence résulte d'une vague conquérante qui a reflué par la suite - mais, on le sait, rien n'est jamais définitif dans l'histoire...

Aux yeux de nombre de musulmans, la question de l'islam dans l'ex-Yougoslavie est vite devenue un symbole de l'opposition entre l'islam et un Occident prestement assimilé au christianisme. Lorsque la guerre éclata en Bosnie-Herzégovine, il ne fallut pas longtemps à des milieux islamistes pour dénoncer un nouvel assaut chrétien contre l'islam, voire utiliser cet argument pour exciter à l'hostilité contre des chrétiens indigènes de leurs propres pays. *«Europe's Master Plan: Muslimicide»*, proclame la couverture d'un mensuel publié à Téhéran⁴, tandis que le recteur de l'Université islamique d'Al-Azhar déclare à un journaliste suisse: «Je comprends les événements de Bosnie comme une guerre religieuse, la volonté de peuples chrétiens d'en finir avec l'islam en Europe.»⁵ Il est vrai que d'autres responsables islamiques se veulent plus prudents: en Iran, par exemple, le président Rafsandjani a appelé à ne pas laisser les souffrances des musulmans de Bosnie se transformer en une guerre entre l'islam et le christianisme⁶. Mais il ne manque pas d'autres musulmans pour tracer un parallèle entre le destin de Grenade il y a cinq cents ans et celui de Sarajevo

4 *Echo of Islam*, N° 109-110, juillet-août 1993. «De plus, nous pouvons conclure de la tragédie des musulmans bosniaques que tout groupe musulman dans l'Europe sud-orientale en particulier et dans d'autres parties de ce continent en général peut devenir l'objet de persécution si apparaissent sur la scène politique des forces qui dérivent leur idéologie de la tradition de la croisade fondée sur la conviction de la supériorité culturelle des peuples occidentaux et l'exclusivisme national.» (*Echo of Islam*, N° 117, mars 1994, p. 29)

5 *La Liberté*, 17.6.94, p. 12. Activiste musulman connu dans les îles britanniques et principal organisateur d'une conférence mondiale sur la «nouvelle croisade» contre la Bosnie, qui s'est tenue à Londres en novembre 1993, Kalim Siddiqui sait bien que l'Occident n'est plus contrôlé aujourd'hui par le christianisme, mais cela ne l'empêche pas de voir une continuité dans ce qu'il perçoit comme une hostilité invétérée de la civilisation occidentale contre l'islam: «A tous les stades de son évolution - chrétien, post-chrétien et maintenant post-moderne -, l'Occident est parti du principe que l'islam est incompatible avec la civilisation occidentale.» («Islam and the West After Bosnia», in *Echo of Islam*, N° 117, mars 1994, pp. 11-20 [p. 19])

6 Tom Gallagher, «Bosnian Brotherhood», in *Transition*, 1/3, 15.3.95, pp. 23-25 et 51 (p. 51).

aujourd'hui: ils tendent ainsi à transformer la guerre dans les Balkans en «point de cristallisation pour la démarcation entre le monde de l'islam et l'Occident»⁷.

Globalement, que nous révèlent les chiffres sur les modifications des équilibres entre religions au cours du XXe siècle? Selon les monumentales données statistiques établies par une équipe de chercheurs réunis autour de David Barrett et publiées en 1982, à l'échelle mondiale, les chrétiens (toutes confessions réunies) formaient 34,4% de la population mondiale en 1900 et 32,8% en 1980; parmi les autres grandes religions, le pourcentage de bouddhistes dans la population mondiale serait également en baisse (1900: 7,8%; 1980: 6,3%), tandis que celui des musulmans (1900: 12,4%; 1980: 16,5%) et celui des hindous (1900: 12,5%; 1980: 13,1%) seraient en hausse⁸. Bien entendu, ces évolutions, dans lesquelles il faudrait faire la part des facteurs démographiques et missionnaires, varient considérablement d'un continent à l'autre; en outre, on sait que, dans un domaine comme la religion, les statistiques représentent un mode d'approche simplificateur; l'effondrement des régimes communistes, intervenu depuis, pourrait notamment infléchir certaines évolutions (plus encore si la Chine abandonne un jour le communisme).

Pour ce qui est des zones frontières entre religions, le continent où la rivalité pour la conquête des âmes a peut-être été la plus prononcée au XXe siècle est l'*Afrique*. Tant l'islam que le christianisme y ont progressé au détriment des religions traditionnelles: celles-ci regroupaient 58,1% de la population du continent africain en 1900, elles n'en comptaient plus que 13,9% en 1980. A l'échelle d'un continent, en dehors de la propagation de l'athéisme par les régimes communistes d'Europe et d'Asie, il n'y a probablement aucun cas de bouleversement aussi radical de la structure religieuse. Les principales bénéficiaires de cette évolution ont été les *Eglises chrétiennes*: de 9,2% de chrétiens dans la population africaine en 1900, on en est passé à 44,2% en 1980; les musulmans, qui rassemblaient déjà 32% de la population africaine en 1900, ont progressé également de façon sensible, mais pas dans les mêmes proportions: ils formaient 41,2% de la population du continent en 1980⁹. Cette progression missionnaire des deux religions (elles-mêmes subdivisées en sous-groupes entrant parfois en vive concurrence¹⁰) les conduit nécessairement à se rencontrer parfois

7 Bassam Tibi, «Die islamische Dimension des Balkan-Krieges», in *Europa-Archiv*, 22/1993, 25.11.93, pp. 635-644 (p. 640).

8 David B. Barrett (dir.), *World Christian Encyclopedia*, Nairobi / Oxford / New York, Oxford University Press, 1982, p. 6.

9 *Ibid.*, p. 782.

10 Outre les Eglises missionnaires, leur activité a également suscité par contrecoup la naissance d'Eglises africaines indépendantes, qui reprennent dans certains cas toutes les bases

sur le même terrain et entraîne de part et d'autre la perception des avancées de l'autre religion comme préoccupantes.

Dans les faits, les développements varient considérablement d'une région du continent africain à l'autre: en laissant de côté l'Afrique du Nord musulmane, on trouve en Afrique noire des pays massivement musulmans et où les Eglises chrétiennes n'ont qu'une présence marginale: par exemple le Niger, où les musulmans sont devenus largement majoritaires aux dépens des religions tribales (45,1% de musulmans en 1900, 87,9% en 1980), ou le Mali, qui a vu se dérouler le même scénario (30% de musulmans en 1900, 80% en 1980). A l'inverse, les religions tribales ont cédé du terrain essentiellement au christianisme dans des pays comme le Burundi (0% de chrétiens en 1900, 85,5% en 1980), le Zaïre (1,4% de chrétiens en 1900, 94,5% en 1980) ou la Zambie (0,3% de chrétiens en 1900, 72% en 1980). On trouve aussi des pays où la progression du christianisme, très forte, n'empêche pas le développement d'une importante minorité musulmane, comme le Malawi (1,8% de chrétiens et 3% de musulmans en 1900, 64,5% de chrétiens et 16,2% de musulmans en 1980) ou le Ghana (4,7% de chrétiens et 5% de musulmans en 1900, 62,6% de chrétiens et 15,7% de musulmans en 1980). Enfin, d'autres pays enregistrent une résistance encore relativement forte des religions tribales, même si elles paraissent inéluctablement condamnées à perdre de plus en plus de terrain, par exemple le Zimbabwe: en 1900, 96% d'adeptes des religions traditionnelles, 3,8% de chrétiens et 0,2% de musulmans; en 1980, 40,5% d'adeptes des religions traditionnelles, 58% de chrétiens et 0,9% de musulmans.

fondamentales du christianisme en se donnant une direction africaine, mais élaborent dans d'autres cas des synthèses afro-chrétiennes où se mêlent des éléments traditionnels (cf. Inus Daneel, *Quest for Belonging. Introduction to a Study of African Independent Churches*, Gweru [Zimbabwe], Mambo Press, 1987). Dans certains pays, comme par exemple le Kenya, cela a entraîné une stupéfiante floraison de dénominations chrétiennes: en 1973, on y recensait déjà pas moins de 224 Eglises chrétiennes différentes, indigènes ou d'importation! (cf. David B. Barrett et al. [dir.], *Kenya Churches Handbook*, Kisumu [Kenya], Evangel Publishing House, 1973, pp. 183-189) Quelques-unes de ces Eglises en sont arrivées à acquérir un poids suffisamment important pour exercer (dans les faits ou potentiellement) un impact socio-politique, par exemple le kimbanguisme au Zaïre (cf. notamment Martial Sinda, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, Payot, 1972, et Susan Asch, *L'Eglise du Prophète Kimbangu. De ses origines à son rôle actuel au Zaïre (1921-1981)*, Paris, Karthala, 1983). Dans certains cas, des mouvements de ce type ont pu déboucher sur des prophétismes militants et insurrectionnels qui ont emprunté parfois des thèmes millénaristes importés par des groupes chrétiens; ce phénomène n'est d'ailleurs nullement limité au contexte africain (approches d'ensemble: Vittorio Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris, La Découverte / Maspero, 1983 [éd. italienne 1960]; Wilhelm E. Mühlmann, *Messianismes révolutionnaires du tiers monde*, Paris, Gallimard, 1968 [éd. allemande 1961]; Bryan R. Wilson, *Magic and the Millenium. A Sociological Study of Religious Movements of Protest Among Tribal and Third-World Peoples*, London, Heinemann, 1973).

Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer les frictions religieuses islamo-chrétiennes dans un pays comme le Nigéria, typiques d'une zone-frontière de concurrence religieuse aiguë. Il existe cependant d'autres zones-frontières d'Afrique qui présentent un potentiel de tensions islamo-chrétiennes directement liées aux considérations géopolitiques de pays tiers. Ainsi, pour étendre l'influence libyenne, le colonel Kadhafi tenta d'exploiter au Tchad le ressentiment des musulmans du Nord contre l'élite politique chrétienne du Sud¹¹. Un autre cas est celui de l'Erythrée, indépendante depuis 1993 à la suite de la victoire du Front populaire de libération de l'Erythrée en 1991¹². Les chrétiens habitent sur les plateaux, tandis que la majorité des musulmans de l'Erythrée vivent dans les plaines. Le mouvement indépendantiste érythréen qui se constitua après 1945 était alors d'inspiration nettement musulmane, s'opposant au gouvernement de l'Ethiopie chrétienne et s'appuyant sur la principale confrérie religieuse. Plus tard, en revanche, le nationalisme érythréen attira aussi bien des chrétiens que des musulmans, malgré la résurgence périodique d'inimitiés religieuses. Dans les années 1980, le FPLE s'imposa sur le terrain face aux autres factions de la résistance qui, chassées du pays, reçurent chacune le soutien de l'un ou l'autre des Etats de la région (Irak, Libye, Yémen, Arabie saoudite) «au nom de l'arabité de l'Erythrée pour peser un jour contre le FPLE, perçu comme chrétien et marxiste»¹³. La question des rapports entre chrétiens et musulmans est épineuse pour le régime d'Asmara¹⁴.

«Les islamistes érythréens n'ont pas abandonné leur projet de prise du pouvoir et bénéficient aujourd'hui de deux avantages: l'aide de leurs homologues soudanais au pouvoir à Khartoum et une importante communauté érythréenne au Soudan qui est soumise à leur prosélytisme.

11 Jeff Haynes, *Religion in Third World Politics*, Buckingham, Open University Press, 1993, pp. 130-131.

12 Nous nous fondons pour ce paragraphe essentiellement sur l'excellente synthèse de Roland Marchal, «Erythrée: un nouvel Etat», in *Universalis* 1995, Paris, Encyclopaedia Universalis, 1995, pp. 197-200.

13 *Ibid.*, p. 199.

14 Une autre conséquence de l'indépendance de l'Erythrée est la volonté des chrétiens orthodoxes de ce pays, qui se trouvaient jusqu'alors dans la juridiction de l'Eglise d'Ethiopie, d'obtenir l'autocéphalie, mais cela ne semble pas créer de tensions internes en Erythrée même, où ce point de vue serait largement partagé; en revanche, cela en a provoqué entre l'Eglise d'Ethiopie et l'Eglise d'Egypte, en raison du soutien accordé par cette dernière à l'indépendantisme ecclésiastique érythréen et de consécutions d'évêques érythréens auxquelles a procédé l'Eglise copte dès 1991, ce qui a été perçu par certains observateurs comme une volonté du patriarche Shenouda de renforcer la sphère d'influence d'Alexandrie (cf. Markus Lesinski, «Zwischen Mutter- und Schwesterkirche: Orthodoxe in Eritrea streben nach kirchlicher Eigenständigkeit», in *Glaube in der 2. Welt*, 22/3, mars 1994, pp. 18-22).

Cette hostilité à l'égard d'un gouvernement laïciste est d'autant plus vive que le jeune Etat érythréen entretient les meilleures relations avec Israël, qui entend éviter que la mer Rouge ne devienne un lac arabe.»¹⁵

La *progression de l'islam* dans plusieurs zones d'Afrique préoccuperait moins les observateurs occidentaux si elle ne coïncidait pas avec des vagues d'*agitation islamiste* dans le monde musulman, dont les effets se sont également sentir dans des régions d'Afrique subsaharienne: on voit des groupes prôner un Etat islamique au Sénégal aussi bien qu'en Somalie, où les désordres suscités par la guerre civile et l'intervention internationale pourraient, à un stade ultérieur, bénéficier principalement aux courants islamistes. La création d'un Parti islamique au Kenya n'a guère enthousiasmé le gouvernement de Nairobi, qui n'a pas accepté de l'enregistrer - réaction perçue par les militants musulmans (d'ailleurs loin d'être unis entre eux) comme une preuve des préjugés pro-chrétiens des autorités¹⁶. Plus sinistre, dans l'anarchie libérienne, on a vu agir depuis 1993 un groupe de «guerriers islamiques», dirigé par un Mandingue, qui profite du désordre régnant pour se livrer à un *jihad* anti-chrétien, en fermant les églises et en procédant à des exécutions sommaires de chrétiens.

La transformation de la *carte religieuse de l'Afrique noire* n'est pas achevée, à la fois parce qu'il est probable que les religions missionnaires continueront à enregistrer des gains sur les religions tribales et parce qu'il est probable que l'islam continue de s'étendre, même très loin du nord du continent: il entrera de toute façon en concurrence avec le christianisme dans certaines zones pour mordre sur le terrain des religions traditionnelles. Dans un avenir prévisible, personne ne semble en revanche croire à des possibilités de percées significatives du christianisme ou d'autres religions dans les régions déjà islamisées d'Afrique.

4.2 *La montée des protestantismes en Amérique latine*

Une autre zone du globe où des glissements religieux considérables se sont produits, mais à l'intérieur du christianisme, entre confessions, est l'*Amérique latine*. Elle n'est plus, et de moins en moins, ce bloc religieux monolithique qu'on avait coutume d'y voir: ainsi, si l'Eglise catholique brésilienne reste la plus grande du monde, «le nombre d'individus qui se déclarent catholiques, en particulier "catholiques pratiquants", diminue, et l'espace religieux du catholicisme dans la société brésilienne diminue aussi»; selon les chiffres indiqués par la Conférence

15 R. Marchal, *op. cit.*, p. 200.

16 Cf. Alamin Mazrui, «Ethnicity and Pluralism: The Politicization of Religion in Kenya», in *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, 14/1-2, janvier-juillet 1993, pp. 191-201.

nationale des évêques brésiliens, «environ 600.000 fidèles quittent tous les ans le catholicisme pour rejoindre une Eglise évangélique»¹⁷. Le Brésil n'est pas le seul pays à connaître de tels phénomènes, au point que certains observateurs ont pu poser, non sans un certain esprit de provocation, la question de savoir si l'Amérique latine allait devenir protestante?¹⁸

La présence protestante dans ces pays n'est pas nouvelle: les milieux sud-américains libéraux anticléricaux de la seconde moitié du XIXe siècle se montraient volontiers ouverts à tous les courants religieux dissidents pouvant faire contrepoids à la puissance du catholicisme. Ce n'est cependant pas ce protestantisme-là, héritier des implantations du XIXe siècle, qui se développe aujourd'hui à grande vitesse dans plusieurs pays, mais des Eglises évangéliques de tendance fondamentaliste et, surtout, des Eglises *pentecôtistes*; elles ont commencé à s'inscrire dans le paysage protestant de l'Amérique du Sud dès les années 1930. Le protestantisme «surgi de la culture politique du libéralisme radical», qui s'efforça de propager son influence «dans le sens de la démocratie libérale» jusque dans les années 1950, se retrouve aujourd'hui très minoritaire face à des pentecôtismes «issus de la culture religieuse populaire»¹⁹. Les pentecôtismes et protestantismes évangéliques constituent déjà «les neuf dixièmes des Eglises protestantes en Amérique latine»²⁰.

Cette diffusion des mouvements évangéliques et pentecôtistes a été due à une *impulsion missionnaire nord-américaine*; par conséquent, des Sud-Américains, notamment des milieux catholiques, soupçonnent les Etats-Unis d'utiliser ces groupes pour étendre leur influence. La thèse de la diffusion du protestantisme comme *relais des intérêts stratégiques nord-américains* avait d'ailleurs déjà été utilisée contre les générations précédentes de missionnaires protestants. De telles accusations ont été reprises aussi bien par des catholiques conservateurs que par

17 Ari Pedro Oro, «La migration religieuse des catholiques du Brésil», in *Etudes*, juin 1993, pp. 805-810. Mais ce nombre massif de catholiques recouvre une pénétration sociale qui ne réussit pas toujours à aller en profondeur: en raison de ce nombre même, l'Eglise catholique a du mal à atteindre tous ses fidèles, car un pays sud-américain typique n'a environ que 1,9 prêtres pour 10.000 catholiques, tandis que les chiffres sont de 9,8 pour les Etats-Unis et de 10,5 pour la Grande-Bretagne; des villages ruraux ne reçoivent qu'épisodiquement la visite d'un prêtre, ce qui est favorable à la diffusion d'autres croyances (Anthony J. Gill, «Rendering Unto Caesar? Religious Competition and Catholic Political Strategy in Latin America, 1962-1979», in *American Journal of Political Science*, 38/2, mai 1994, pp. 403-425 [pp. 408-409]).

18 David Stoll, *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth*, Berkeley, University of California Press, 1990.

19 Jean-Pierre Bastian, *Le Protestantisme en Amérique latine. Une approche socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 257.

20 *Croissance*, hors-série N° 12, mars 1995, p. 63.

des milieux acquis à la «théologie de la libération», nombre de missionnaires américains ayant exprimé un anticommunisme virulent²¹. Il est indéniable que ceux-ci, «porteurs d'un protestantisme de civilisation» et «imprégnés de la doctrine du "destin manifeste"», étaient convaincus de détenir les clés de la modernité religieuse et économique qu'ils assimilaient volontiers au modèle nord-américain²². Cette mentalité est loin d'avoir disparu aujourd'hui et explique certaines convergences d'intérêts²³. Rédigés par des experts nord-américains, les rapports Rockefeller (1968) et de Santa Fe (1980) «percevaient l'Eglise catholique comme un agent de déstabilisation et les sectes évangéliques comme des instruments pour la combattre sur son propre terrain religieux»²⁴, mais ce serait aller un peu vite en besogne que d'en conclure à une «conspiration» nord-américaine derrière les courants évangéliques *dans leur ensemble*. Certaines missions étrangères financées par des groupes religieux des Etats-Unis en Amérique latine ont contribué à promouvoir des vues allant dans le sens de la politique américaine²⁵, mais les intérêts politiques des Etats-Unis ou de dirigeants sud-américains soucieux de contrer l'influence de la «théologie de la libération» ne suffisent pas à expliquer pourquoi tant de Sud-Américains deviennent pentecôtistes: ces adhésions ont des causes plus profondes, enracinées dans le contexte local²⁶. La diffusion du protestantisme de type «évangélique» a pu favoriser par contrecoup la promotion d'objectifs de la politique étrangère des Etats-Unis et peut-être plus encore de certaines valeurs chères aux Nord-Américains, mais il serait caricatural de voir dans tous les groupes évangéliques simplement des marionnettes de Washington²⁷. Les missionnaires évangéliques ont leur propre programme d'action et poursuivent leurs propres buts, mais ils sont aussi marqués par l'atmosphère de leur pays d'origine: en tout cas durant la

21 Il faut souligner non seulement le rôle du contexte de la guerre froide, mais également la fermeture de la Chine communiste aux Américains: «Cela provoqua le retour de centaines de missionnaires désireux de s'engager pour la défense du "monde libre". Ceux-ci choisirent le terrain le plus proche et potentiellement menacé, la région latino-américaine.» (J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 185)

22 *Ibid.*, pp. 101-102.

23 Karl-Wilhelm Westmeier, «Themes of Pentecostal Expansion in Latin America», in *International Bulletin of Missionary Research*, 17/2, avril 1993, pp. 72-78 (p. 73).

24 J.-P. Bastian, *op. cit.*, p. 220.

25 D. Stoll, *op. cit.*, p. 139; cf. également pp. 325-326.

26 J. Haynes, *op. cit.*, p. 119.

27 *Ibid.*, p. 96.

guerre froide, leurs objectifs coïncidaient donc assez largement avec ceux du gouvernement des Etats-Unis²⁸. Mais les pentecôtismes locaux ont acquis un élan propre et, même si tout soutien nord-américain venait à faire subitement défaut, rien ne dit que la vague pentecôtiste refluerait²⁹; plusieurs Eglises sont entièrement sous contrôle local, financées par leurs fidèles, et ont déjà, dans quelques cas, leurs propres activités missionnaires à l'étranger.

Pour résumer, on peut donc dire que la diffusion des protestantismes évangéliques et pentecôtistes en Amérique latine a sans nul doute pu servir les intérêts américains dans cette zone ainsi que ceux de régimes favorables à Washington; le fondamentalisme a été l'un des canaux possibles de pénétration culturelle et idéologique de valeurs liées à l'Amérique du Nord, ce qui a eu certaines répercussions sur le plan sociopolitique (neutralité bienveillante à l'égard de régimes anticomunistes autoritaires, etc.)³⁰. Mais l'activité missionnaire de ces mouvements était le résultat d'une dynamique religieuse interne et non d'une initiative politique des Etats-Unis; à long terme, c'est surtout la *transformation du paysage religieux latino-américain*, sous des formes aussi bien importées qu'indigénisées, qui constitue le phénomène le plus digne d'attention et le plus lourd de conséquences³¹.

La nature de l'impact sociopolitique sur les sociétés touchées n'est pas facile à estimer³². S'il a pu y avoir des évangéliques favorables à des mouvements révolutionnaires, ils ont été minoritaires: les évangéliques ont plus souvent fait preuve d'apolitisme et de respect des pouvoirs établis, attitude dont l'intérêt n'avait pas échappé à certains régimes autoritaires. Tous les évangéliques et

28 *Ibid.*, p. 153.

29 Steve Bruce, «Protestant Resurgence and Fundamentalism», in *The Political Quarterly*, 61/2, avril-juin 1990, pp. 161-168 (p. 163).

30 Cf. Pablo A. Deiros, «Protestant Fundamentalism in Latin America», in Martin E. Marty et R. Scott Appleby (dir.), *Fundamentalisms Observed*, Chicago / London, University of Chicago Press, 1991, pp. 142-196.

31 «Les Eglises évangéliques n'ont pas apporté un message de libération par rapport à des alliances politiques oppressives, mais plutôt par rapport à l'hégémonie *spirituelle* catholique.» (*Ibid.*, p. 179)

32 Même si l'on suit Bastian dans l'idée qu'il s'agit peut-être plus d'une recomposition de la religion populaire que d'un réveil religieux protestant, la conversion à des groupes évangéliques peut aussi induire des changements de mode de vie qui ne restent pas sans conséquence sur le statut socio-économique des personnes touchées. Selon une enquête effectuée au Guatemala, la situation économique des convertis aux Eglises évangéliques serait en moyenne meilleure que celle de leurs voisins et ils se montreraient plus réceptifs aux lois de l'économie de marché (résultats résumés dans *Religion Watch*, 9/8, juin 1994, pp. 5-8).

pentecôtistes soutiendraient-ils donc le *statu quo*? Plus exactement, on pourrait dire qu'ils le soutiennent dans la mesure où leurs priorités se situent sur un autre plan et où un pouvoir, conservateur ou révolutionnaire, laisse à leur Eglise l'*espace de liberté* qui lui est nécessaire³³. Au Nicaragua, les évangéliques étaient loin d'être tous défavorables à la révolution sandiniste: le problème a plutôt été posé par l'attente d'un régime qui estimait que tous les citoyens devaient participer à la transformation de la société selon les vues du gouvernement; les «chrétiens révolutionnaires» interprétaient l'«escapisme spirituel» comme un véritable coup de poignard dans le dos de la révolution. Par ailleurs, bien sûr, certains milieux évangéliques nord-américains avaient par principe une opposition farouche au régime sandiniste en raison de son inspiration idéologique et collaborèrent donc volontiers aux efforts d'un Oliver North pour monter des réseaux de soutien à la *Contra*³⁴.

Mais la situation des années 1990 présente de sensibles changements par rapport à celle des années 1970: l'apolitisme des évangéliques est de moins en moins la règle. Plus ils deviennent nombreux, plus vraisemblable devient aussi leur *entrée sur le terrain politique*³⁵ et l'utilisation de la «potentialité politique des mouvements pentecôtistes en tant que clientèles facilement mobilisables»; «les dirigeants protestants ont pris conscience du pouvoir politique que leur conférait leur capacité de manipulation des votes religieux»³⁶: bénéficiant d'une expansion constante, ils se montrent même «tentés par la formation de partis politiques confessionnels»³⁷. Au Brésil, la présence protestante au Parlement avait été le fait de personnes appartenant aux Eglises «historiques»; mais, depuis 1986, des

33 Westmeier, *op. cit.*, p. 73.

34 D. Stoll, *op. cit.*, chap. 8.

35 Ils devront y faire leurs expériences, pas toujours positives: au Pérou, le soutien du réseau des groupes protestants évangéliques (7% de la population) avait contribué de façon indéniable à l'élection du président Fujimori, dont l'un des deux vice-présidents était un prédicateur baptiste (écarté par la suite); mais le président Fujimori a rapidement pris ses distances par rapport aux évangéliques.

36 Jean-Pierre Bastian, «Le rôle politique des protestantismes en Amérique latine», in Gilles Kepel (dir.), *Les Politiques de Dieu*, Paris, Seuil, 1993, pp. 203-219 (p. 214).

37 *Ibid.*, p. 216. L'analyse devrait en fait aller plus loin et montrer comment ces développements s'inscrivent dans une tendance *mondiale* qu'on peut observer au sein de ces courants: lors du Congrès pentecôtiste mondial tenu à Zurich en 1985, nous avons été frappé de constater que le discours n'était plus au retrait des affaires du monde, mais tendait à appeler à l'engagement dans tous les secteurs de la société. Des partis politiques à base évangélique s'organisent également ailleurs qu'en Amérique latine, grâce à l'existence de réseaux évangéliques, dans un style qui semble les distinguer des partis protestants confessionnels déjà présents antérieurement dans certains pays.

dirigeants pentecôtistes ont abandonné leur refus de se mêler des affaires politiques et des élus appartenant à des Eglises pentecôtistes siègent désormais au Parlement³⁸. Réduire la présence évangélique aux schémas d'une opposition gauche/droite et aux dichotomies caractéristiques de la période de la guerre froide serait donc outrancièrement simplificateur, surtout à un moment où le développement de l'engagement de certains évangéliques dans la vie politique de leurs pays respectifs va apporter de plus en plus de nuances: car cet engagement politique n'est pas un transfert des catégories de la «majorité morale» aux Etats-Unis.

Si nous nous intéressons de plus près aux modifications de la carte religieuse de l'Amérique latine entraînées par le développement des courants évangéliques, nous devons noter des *différences sensibles d'un pays à l'autre*: la progression n'est pas uniforme. Les mouvements évangéliques enregistrent les progressions les plus profondes au Brésil, au Chili, au Nicaragua et au Guatemala³⁹. Il n'est pas impossible que des pays jusqu'alors moins touchés numériquement voient à leur tour un essor évangélique plus marqué, par exemple l'Argentine. Mais la progression pourrait aussi atteindre à un certain moment un plafond: c'est un phénomène qu'on peut parfois observer dans le développement de mouvements religieux. On doit être prudent en se livrant à des extrapolations à partir des chiffres des dernières années: si l'on se fonde sur les gains enregistrés par les évangéliques au Guatemala entre 1960 et 1985, une croissance au même rythme aboutirait à un pourcentage de... 126,8% d'évangéliques dans la population en l'an 2010!⁴⁰ Ce petit exemple suffit à illustrer les limites des statistiques. On ne peut pas exclure que la géographie religieuse de l'Amérique latine évolue au point que de vastes zones finissent par adhérer en majorité au protestantisme. Il ne faut cependant pas sous-estimer les *capacités de résistance et de réaction* d'un catholicisme qui bénéficie d'une implantation de longue date et que le développement d'une «concurrence» peut fort bien stimuler au lieu de l'affaiblir⁴¹, sans parler des mutations et de la diversification des courants

38 Cf. Paul Freston, «Popular Protestants in Brazilian Politics: A Novel Turn in Sect-State Relations», in *Social Compass*, 41/4, déc. 1994, pp. 537-570. Ils ne forment cependant pas un front uni et l'obéissance des fidèles aux consignes de vote serait inégale, selon les observations qui nous ont été communiquées par un universitaire brésilien.

39 David Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford / Cambridge (Massachusetts), Blackwell, 1990, p. 50.

40 D. Stoll, *op. cit.*, pp. 337-338.

41 Comme le souligne David Martin, le problème ne doit pas être compris en termes d'effondrement du catholicisme sur un continent qu'il considérerait comme sien, mais de disparition du *monopole* religieux catholique en Amérique latine et d'avènement du pluralisme («Evangelicals

évangéliques par suite des processus d'indigénisation auxquels nous avons déjà fait allusion. A ce stade, il serait hasardeux de vouloir tirer des conclusions sur les conséquences de la diffusion des Eglises évangéliques pour la structure socio-politique des pays latino-américains, pour la sécurité régionale et pour les équilibres internationaux - du simple fait qu'on ne peut miser sur une transplantation pure et simple des modèles évangéliques nord-américains en Amérique latine.

Le dynamisme missionnaire évangélique ne se manifeste pas seulement dans la moitié sud du continent américain: on le voit aussi à l'oeuvre dans les pays post-communistes (nous aurons l'occasion d'en reparler brièvement plus loin), en Afrique et en Asie. Pour des raisons liées à la démographie et aux perspectives d'avenir de ce continent à l'échelle mondiale, l'Asie devient pour les religions un point-clé du globe pour le siècle à venir. On peut donc dire que le développement dans l'espace asiatique représente pour chaque religion qui y est active un enjeu stratégique majeur. Nous y reviendrons brièvement dans le chapitre consacré à la stratégie du Saint-Siège.

4.3 Les minorités chrétiennes du Proche-Orient

L'un des phénomènes territoriaux les plus préoccupants en matière religieuse actuellement (d'un point de vue tant historique que géopolitique) est la rapide érosion de la présence chrétienne au Proche-Orient⁴². «Si les communautés chrétiennes enregistrent pour la plupart une lente progression de leurs effectifs, au pire une stagnation en valeur absolue, leurs poids relatif ne cesse de diminuer compte tenu du taux d'accroissement - autrement rapide - de la population musulmane.»⁴³ De plus en plus minoritaires, ils courent le risque d'être de moins en moins pris en compte. Dans les pays arabes, ils s'étaient souvent montrés favorables aux courants du nationalisme laïc, mais ils ont subi les conséquences d'un «arabisme foncièrement unitaire» ayant du mal à accepter leur spécificité⁴⁴: dans les Etats plus ou moins «laïcs», «ils ont perdu une bonne partie de leur autonomie communautaire, statutairement reconnue au sein de l'empire

and Economic Culture in Latin America: An Interim Comment on Research in Progress», in *Social Compass*, 39/1, 1992, pp. 9-14 [p. 11]).

42 Sur ce sujet, l'ouvrage de référence sera désormais le gros volume à la fois très lisible et richement documenté de Jean-Pierre Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient. Des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1994.

43 *Ibid.*, p. 149.

44 On peut observer au passage que l'arabité, durant un temps vecteur d'un idéal «laïc», tend de plus en plus à être associée à l'islam (remarque de Jean-Jacques Joris, DFAE).

ottoman», et subissent la loi du nombre⁴⁵. La montée de l'islamisme aujourd'hui n'est pas faite non plus pour les rassurer sur leur avenir⁴⁶ et risque d'encourager un nombre toujours plus grand à aller rejoindre ceux qui ont déjà pris le chemin de l'émigration. Les tentatives d'utilisation de ces minorités par des puissances occidentales ont contribué à leurs problèmes actuels et à les faire percevoir par les courants musulmans militants comme des agents potentiels de forces extérieures⁴⁷.

L'avenir immédiat est particulièrement sombre dans l'est de la Turquie, où ils se trouvent pris entre PKK, islamistes, milices villageoises et forces armées: les chrétiens de tradition syriaque vivant dans le Sud-Est du pays, qui étaient encore au nombre de 70.000 dans les années 1930, ne seraient plus que quelques milliers, auxquels il faut ajouter environ 10.000 chrétiens syriaques qui sont allés s'installer à Istanbul, souvent comme étape avant l'émigration vers l'Europe⁴⁸. Tous les observateurs s'accordent: à moins d'un miracle, l'antique région chrétienne du Tur Abdin n'aura bientôt, comme tant d'autres lieux de Turquie⁴⁹, plus que des églises et monastères abandonnés pour témoigner qu'elle connut une époque où tous ses habitants n'étaient pas musulmans. La lutte entre le PKK et les forces d'Ankara aura pour conséquence d'accélérer notablement l'élimination définitive de la présence chrétienne dans l'est de la Turquie. Il est intéressant d'observer

45 Jean Aucagne, «Les chrétiens du Proche-Orient vont-ils disparaître?», in *Commentaire*, N° 62, été 1993, pp. 291-296 (pp. 295 et 293).

46 Pour illustrer la recherche d'une approche «qui permettrait à la communauté chrétienne [en l'occurrence copte] de ne pas se représenter dans une relation seulement antagonique à la poussée islamiste et de garantir ainsi la permanence et la stabilité de son ancrage dans la profondeur du tissu politique égyptien», François Burgat rappelle que les relations ne sont pas toujours conflictuelles, évoque des idéologues musulmans qui cherchent à souligner «l'appartenance des chrétiens à l'univers civilisationnel de l'islam» et cite des formules du type: «ma patrie est l'islam, ma religion le christianisme» ou «les chrétiens arabes sont musulmans, par civilisation» (François Burgat, *L'Islamisme en face*, Paris, Ed. La Découverte, 1995, pp. 135-137). Cette perspective «culturaliste» ambiguë rappelle étrangement le discours de nationalistes religieux hindous par rapport aux musulmans ou aux chrétiens.

47 Dernier exemple de ces interventions extérieures aux conséquences potentiellement néfastes pour les chrétiens locaux, les initiatives de groupes évangéliques voulant utiliser les moyens modernes (télévision par satellite, etc.) pour atteindre cette région qu'ils considèrent comme «stratégique» à la lumière de leur interprétation des prophéties bibliques; leur type de discours risque bien de contribuer à identifier le christianisme aux intérêts occidentaux chez les musulmans qui découvriront ces programmes (*Religion Watch*, 10/4, février 1995, p. 6).

48 Valognes, *op. cit.*, p. 823.

49 Au début du siècle, la Turquie comptait 4 millions de chrétiens: il en reste moins de 100.000 aujourd'hui.

que c'est dans le contexte d'un Etat s'affichant laïc que s'est opéré cet effacement progressif.

Nous ne saurions faire ici un tour de la situation pays par pays: on se reportera pour un tel panorama récent au gros livre de Jean-Pierre Valognes. Le bilan est préoccupant: dans la plupart des pays du Moyen-Orient, la tentation de l'émigration est forte et la disparition par résorption progressive dans la société dominante présente un risque sérieux par suite même de cet affaiblissement. En Israël, les chrétiens sont une minorité au sein d'une population arabe majoritairement musulmane dans un Etat juif: tant qu'un nationalisme de type laïc dominera le mouvement palestinien, il restera un espoir pour les chrétiens malgré les sirènes de l'émigration qui ont déjà séduit plus d'un d'entre eux, d'autant plus que «leur influence dans les instances dirigeantes palestiniennes est largement supérieure à leur poids démographique»⁵⁰; si un nationalisme de type islamique devait en revanche s'imposer, l'incitation à l'émigration s'accentuerait.

Le Liban et l'Egypte représentent deux cas un peu à part, en raison du poids numérique plus fort des communautés chrétiennes. «C'est toute la réalité libanaise que reflète le confessionnalisme», principalement à travers les quatre groupes «qui sont ce qu'on peut véritablement appeler des communautés politiques» (druzes, maronites, sunnites et, depuis les années 1970, chiites), les autres ne jouant qu'un rôle de forces d'appoint⁵¹. Les déplacements de populations entraînés par la guerre ont eu pour conséquence que la majorité des chrétiens vivent aujourd'hui dans le «réduit chrétien» du Mont Liban⁵². La guerre a par ailleurs considérablement durci les différences entre les communautés⁵³ et a ainsi contribué à faire apparaître comme plus problématique l'idée d'un Etat

50 *Journal de Genève*, 25-26.12.93.

51 Issa Wachill, «Confessions et pouvoir au Liban», in *L'Homme et la Société*, N° 114, oct.-déc. 1994, pp. 63-73.

52 Cf. Salma Husseini, «La redistribution territoriale des chrétiens au Liban (1975-1988)», in *Cahiers de l'Orient*, N° 32-33, 4e trimestre 1993 - 1er trimestre 1994, pp. 145-174. Les événements survenus au Liban depuis une vingtaine d'années ont eu d'autres conséquences sur le plan des équilibres entre communautés religieuses, notamment l'apparition d'une composante alaouite (représentée au Parlement depuis 1992), par suite d'un flux de population d'origine syrienne appartenant à cette communauté religieuse, ce qui fait soupçonner à certains observateurs des projets syriens d'«éventuelle annexion de Tripoli dans un futur Etat alaouite situé sur la côte méditerranéenne»... (Hassan Karim, «Intégrisme ou ésotérisme: la fin d'un régime en Syrie», in *Confluences Méditerranée*, N° 12, automne 1994, pp. 123-132 [p. 130])

53 «Les différences religieuses sont manipulées. La guerre a détruit l'âme libanaise, notre équilibre interne. Maintenant que la guerre est terminée et que la paix est en vue, les gens se regardent les uns les autres avec suspicion», explique Mgr Joseph Khoury (*Inside the Vatican*, juin-juillet 1994, p. 40).

multiconfessionnel, même s'il y a au Liban des efforts pour combattre cette tendance, par exemple en veillant à mélanger les confessions dans les unités de l'armée pour faire jouer à celle-ci un rôle intégrateur. En Egypte, les coptes sont aujourd'hui confrontés à la montée d'un islamisme militant⁵⁴ dont ils sont parfois les victimes, surtout dans les régions méridionales du pays, et aux conséquences d'une islamisation rampante de la société; mais ils restent quand même quelque 4 à 8 millions (selon les sources) sur un total de plus de 60 millions d'habitants et leur Eglise se signale par un grand dynamisme, malgré les difficultés rencontrées.

Si la question de l'avenir des minorités chrétiennes d'Orient représente un problème si digne d'attention, ce n'est pas pour de simples raisons «sentimentales», mais pour de sérieux motifs politiques: l'effacement d'un pluralisme religieux dans ces régions, si restreint soit-il, creuserait encore le *sentiment d'une opposition visible jusque dans l'espace entre islam et christianisme*, par conséquent entre pays de culture musulmane et pays occidentaux. L'homogénéisation religieuse de ces pays, loin de résorber des tensions, les aggraverait et creuserait ces «lignes de faille» favorisant un éventuel «choc des civilisations».

Il faudrait encore évoquer, au Proche-Orient, la dimension théopolitique considérable des Lieux saints, avec toutes les passions qu'ils peuvent déchaîner en raison de l'enjeu qu'ils représentent. Il n'y a pas d'autres sites dans le monde qui revêtent une telle importance pour trois grandes religions; ce n'est pas pour rien que le statut de Jérusalem représente le point le plus épineux de la recherche d'un règlement du conflit entre Israéliens et Palestiniens, d'autant plus que les intérêts suscités par cette ville vont bien au-delà de la région. Le partage des différentes chapelles de l'église du Saint-Sépulcre entre plusieurs confessions chrétiennes illustre bien les rivalités qu'ont pu déchaîner les Lieux saints même dans un espace microscopique, tandis que le rêve de la reconstruction du Temple sur le site aujourd'hui occupé par une mosquée continue à agiter émotionnellement des milieux juifs activistes⁵⁵. Le développement de l'idéologie sioniste est venu

54 Les tensions islamo-chrétiennes ne sont pas nouvelles en Egypte: en 1927, un an avant de fonder les Frères musulmans, Hassan al-Banna s'était trouvé au nombre des fondateurs d'une «Association musulmane de jeunes gens», qui entendait notamment réagir «aux tentatives de diverses sociétés missionnaires protestantes de convertir des musulmans au christianisme en Egypte» (Peter Heine, «Djihad am Nil. Radikale Muslime, Kopten und der Staat in Ägypten», in *Herder-Korrespondenz*, 47/4, avril 1993, pp. 184-187 [p. 185]). Nous retrouvons une fois de plus cet élément de confrontation avec l'Occident et avec la mission chrétienne dans l'émergence de mouvements de réveil de traditions religieuses et de l'héritage autochtone.

55 On trouvera une frappante illustration de ces projets dans le livre richement illustré publié dans les années 1990 par une association juive vouée à la reconstruction du Temple: Rabbi Yisrael Ariel, *The Odyssey of the Third Temple* (trad. et adapté par Chaim Richmann), Jerusalem, G. Israel Publications / The Temple Institute, s.d. Sur les échos que ce thème suscite dans certains milieux chrétiens, cf. Thomas Ice et Randall Price, *Prêts à rebâtir. Les plans pour la construction imminente*

apporter à la dimension territoriale une qualité qu'on serait presque tenté de qualifier de «mystico-politique»⁵⁶.

4.4 *La question des diasporas*

Enfin, le rôle des diasporas mériterait d'être exploré. Dans la distinction que nous avons évoquée au début de cette partie entre «territoires physiques» et «territoires non physiques», on pourrait dire que les diasporas représentent une sorte de phénomène intermédiaire, un peu comme un corps étranger qui aurait été parachuté dans une autre sphère religio-culturelle et dont le principal foyer de matérialisation sera (en dehors d'éventuels locaux associatifs) le lieu de culte. Il est clair qu'il s'agit d'un phénomène composite, de nature souvent plus nationale que religieuse: le temple, la mosquée ou l'église sont perçus comme les espaces où l'on pourra retrouver d'autres membres de sa communauté d'origine séjournant de façon provisoire ou permanente à l'étranger, réaffirmer son identité et peut-être cultiver la nostalgie du pays natal, autant et plus que comme des occasions d'approfondir sa foi. Cependant, l'existence d'une diaspora importante peut susciter, chez les stratèges de centres missionnaires, des rêves d'en faire une «cinquième colonne» pour atteindre leurs objectifs. Ainsi en va-t-il, à en croire des observateurs attentifs, de certains organismes musulmans:

«(...) à partir des années 70, ces "centres" de l'islam [en Arabie saoudite, au Pakistan, en Libye], qui se définissent par des stratégies de rassemblement ou d'influence du monde musulman, ont pensé qu'ils pouvaient utiliser les immigrés - à la manière d'un cheval de Troie - pour lancer une OPA sur l'Europe. Celle-ci aurait été incluse dans l'espace islamique. Grâce aux immigrés, la ceinture qui, de l'Occident maghrébin par la partie sud de la Méditerranée, s'arrêtait en Bosnie-Herzégovine, pouvait enfin se boucler. (...) Imaginaire à la saveur de conquête qui n'est certainement pas explicitement présent auprès des immigrés musulmans, mais qui n'est pas

du Temple des derniers jours, Lausanne, Centre Biblique Européen, 1994 (éd. originale américaine 1992).

56 Ce qui ne s'exprime pas seulement en milieu juif: on peut citer ici pour mémoire les courants «chrétiens sionistes» qui, se fondant sur une lecture littérale de textes bibliques, voient dans le «retour» des juifs sur la terre d'Israël un accomplissement de prophéties et sont enclins à soutenir des courants favorables à un «grand Israël»; ces courants, qui ont déjà une longue histoire, apportent un soutien idéologique non négligeable au sionisme dans les milieux «évangéliques». Pour une première approche, cf. Jean-François Mayer, «Israël: Etat de droit divin ou nation parmi les autres nations? Entre le christianisme prosioniste et le judaïsme antisioniste», in *Echos de Saint-Maurice*, 2/1986, pp. 91-110; on peut également voir l'enquête journalistique de Grace Halsell, *Prophecy and Politics. Militant Evangelists on the Road to Nuclear War*, Westport (Connecticut), Lawrence Hill, 1986.

absent de la pensée des stratégies des centres de l'islam et des associations militantes.»⁵⁷

Le chemin est long du rêve à la réalité, ne serait-ce qu'en raison de rivalités aussi bien nationales qu'idéologiques, comme nous le verrons de nouveau plus loin. Il faut cependant savoir que de tels rêves existent et ne pas les négliger dans une appréciation globale. Le phénomène des diasporas présente également d'autres aspects qui mériteraient d'être étudiés et sur lesquels on ne dispose apparemment guère de recherches solides, par exemple le rôle que peuvent éventuellement jouer des groupes de diaspora dans la *radicalisation* de certains courants politico-religieux (ainsi que des soutien financier) et le «sanctuaire» qu'elles sont susceptibles de leur offrir comme base arrière sûre pour leur lutte. Mais cela dépasserait le cadre du présent travail.

4.5 Des stratégies religieuses globales?

«Je crois que si le Guatemala devient le premier pays à prédominance évangélique en Amérique latine, cela entraînera un effet domino»⁵⁸, explique un responsable d'un groupe évangélique américain. De tels propos révèlent une réflexion d'implantation et de développement en termes *stratégiques*. Cette approche est particulièrement frappante lorsqu'on observe l'action des missions évangéliques dans les pays post-communistes de l'Est: subitement, un immense champ d'action a paru s'ouvrir à leurs efforts, et de nombreux groupes évangéliques, petits ou grands, avec des moyens importants ou plus modestes, se sont empressés d'envoyer des missionnaires vers ces terres spirituellement assoiffées et réceptives⁵⁹. Il est vrai que la chute du mur de Berlin est survenue à un moment optimal pour les missions évangéliques, car elle a coïncidé avec la conclusion de deux décennies de planification et de mobilisation missionnaires globales et intensives, au moment même où tout le mouvement évangélique retentissait d'appels en vue d'un effort missionnaire massif pour les années 1990:

57 Felice Dassetto, «Musulmans de l'Europe des Douze: entre un espace vécu et une stratégie d'implantation», in Gilbert Vincent et Jean-Paul Willaime (dir.), *Religions et transformations de l'Europe*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1993, pp. 153-163 (p. 163).

58 D. Stoll, *op. cit.*, p. 32.

59 Ainsi, la Campus Crusade for Christ, également active en Amérique latine et ailleurs, qui dispose de ressources importantes, entretient 234 missionnaires dans l'ex-URSS et 165 dans l'Europe centrale et orientale; 172 sont engagés pour une période courte (entre 3 et 24 mois), 227 de façon durable (*East-West Church & Ministry Report*, 3/2, printemps 1995, p. 10). Et ce n'est qu'une des missions évangéliques (certes l'une des dix plus importantes) parmi de nombreuses autres...

«ainsi, par coïncidence ou par providence, selon la manière dont on voit les choses, des structures récemment mises en place se sont rapidement adaptées pour prendre avantage des nouvelles possibilités en Europe de l'Est.»⁶⁰

Depuis un certain nombre d'années, tout un discours sur l'importance d'aller annoncer la Bonne Nouvelle aux «peuples non atteints» était développé dans le milieu évangélique, et cette thématique trouvait maintenant dans les pays post-communistes un nouveau champ d'application rêvé et à large échelle. En collaboration avec l'United World Mission, l'agence missionnaire Dawn Missions s'efforce par exemple de trouver des appuis suffisants à travers le monde évangélique pour réaliser un ambitieux programme visant à établir d'ici l'an 2000 une église dans toutes les localités de la CEI, c'est-à-dire 200.000 villes et villages!⁶¹ Que cette opération réussisse ou non, la démarche est à nouveau révélatrice d'une approche stratégique et systématique. Il vaut la peine de lire les *newsletters* de groupes évangéliques actifs dans une région particulière de la CEI: aucun village, aucune vallée n'est négligé chaque fois que s'offre une possibilité de placer un pion de plus dans une gigantesque manoeuvre de conquête spirituelle. Comme nous l'avons dit, cette énergie missionnaire ne reste pas sans conséquences dans les pays touchés: l'activité des évangéliques irrite des dirigeants d'Eglises et des communautés de croyants autochtones, qui réagissent parfois vivement à cette intrusion; au stade actuel, on ne peut pas dire que l'expérience d'un nouveau pluralisme et d'un libre marché des croyances soit un facteur de stabilité dans des pays qui émergent d'années de domination communiste.

Lorsqu'on parle des stratégies des milieux évangéliques, on ne doit cependant pas oublier une dimension: l'étiquette «évangélique» recouvre une variété de courants et nuances doctrinales, à commencer par les distinctions entre pentecôtistes et non-pentecôtistes. Cette diversité signifie qu'il serait faux de parler d'une stratégie, malgré les efforts de coordination auxquels on assiste: en partie, les Eglises évangéliques à l'oeuvre sont des missions rivales, bien que l'ampleur du nouveau territoire à couvrir permette de limiter à ce stade les frictions entre elles. Même entre oeuvres évangéliques que ne séparent pas des divergences théologiques, la coordination est loin d'être optimale, si l'on en croit Sergei Sannikov, président d'un institut baptiste à Odessa:

«Le principal problème est que nous manquons de coordination. Nous sommes totalement séparés. Nous devons apprendre comment coopérer, parce que le Seigneur nous donne certaines ressources et que nous devons

⁶⁰ J. Gordon Melton, «The Evangelical Thrust into Eastern Europe in the 1990s», in *Syzygy: Journal of Alternative Religion and Culture*, 2/3-4, été-automne 1993, pp. 183-192.

⁶¹ *Ibid.*, p. 190.

les utiliser avec beaucoup plus de sagesse que nous ne le faisons maintenant. Nous aurons plus d'argent si nous mettons en commun nos objectifs et partageons l'information. (...) De façon réaliste, je ne pense pas que cela puisse être résolu du jour au lendemain, mais je pense néanmoins que c'est un grand et pressant besoin.»⁶²

Ce problème de l'éclatement des initiatives se retrouve dans le cas de l'islam. Il existe plusieurs organisations musulmanes qui développent une stratégie à la fois de renforcement et de propagation de l'islam à l'échelle internationale. Mais ces organisations apparaissent souvent comme liées aux régimes de leurs pays d'origine, dont elles reçoivent leurs fonds, ce qui limite par définition leur indépendance à l'égard des structures étatiques. A travers de telles organisations, les Etats qui les soutiennent entendent soit exercer un contrôle sur leurs communautés émigrées, soit développer une influence sur la diaspora musulmane. En France, les efforts en vue d'établir une structure de coordination des musulmans avec les encouragements du gouvernement avaient notamment pour but d'aider à réduire les influences exercées par des Etats étrangers à travers des organisations religieuses. Dans une autre zone du globe, il est intéressant d'observer comment la Turquie est amenée à développer ses propres initiatives religieuses plus ou moins contrôlées par Ankara dans les républiques turcophones de l'ex-URSS pour y barrer la route à l'activisme des islamistes turcs qui viennent construire mosquées et écoles religieuses dans ces pays⁶³.

L'Iran et l'Arabie saoudite sont soupçonnés de se livrer à une sourde concurrence pour une sorte de *leadership* de l'activisme islamique, mais des experts n'ont pas le sentiment que les stratégies suivies doivent être comprises uniquement sous cet angle:

«L'Iran (...) se montre prudent et réservé dans son soutien aux différents courants fondamentalistes quand son intérêt n'est pas en jeu. On serait en

62 Sergei Sannikov, «A Call for New Strategies and Structures», in *East-West Church & Ministry Report*, 3/3, été 1995, pp. 1-2. Par ailleurs, comme en Amérique du Sud, le sentiment d'une importation nord-américaine ne suscite pas toujours l'enthousiasme et irrite des Eglises évangéliques implantées bien avant la chute du communisme en URSS, qui voient arriver des missionnaires sans grande expérience et connaissance du terrain russe. On voit déjà pointer, dans le même texte, le désir d'une indigénisation croissante: «L'évangélisme n'est qu'un des domaines de notre vie d'Eglise. Un autre aspect très important est d'élever le troupeau, d'éduquer les chrétiens. (...) Nous ne pouvons pas simplement nous appuyer sur des traductions - traductions d'ailleurs de piètre qualité. Ce sont plutôt des théologiens russes, qui comprennent l'état d'esprit et la situation des gens dans notre pays, qui doivent écrire ce qui est nécessaire.»

63 Semih Vaner, «La politique transcaucasienne de la Turquie», in Mohammad-Reza Djalili (dir.), *Le Caucase postsoviétique: la transition dans le conflit*, Bruxelles / Paris, Bruylant / L.G.D.J., 1995, pp. 169-179 (p. 172).

peine d'identifier sa contribution exacte à l'action des fondamentalistes maghrébins, égyptiens ou levantins à l'exception du Hezbollah libanais (...). L'activisme religieux iranien paraît ainsi bien être un moyen plutôt qu'une fin.»⁶⁴

Cela ne signifie pas qu'il faille sous-estimer la dimension idéologique du système iranien⁶⁵: la conduite de l'Iran en matière de relations internationales «ne peut être totalement dissociée des principes directeurs auxquels se réfère le régime en place à Téhéran»⁶⁶. Mais, bien que cultivant des ambitions transfrontalières, «la révolution islamique, à l'instar de toute autre révolution, s'exporte mal», ne serait-ce qu'en raison des spécificités propres à l'Iran - même si elle a eu «une résonance et un impact sans pareil dans tous les pays musulmans», apportant ainsi une impulsion à d'autres courants islamistes⁶⁷. La diplomatie iranienne «témoigne d'un souci de prudence au service d'un pays qui se perçoit comme profondément original et isolé»⁶⁸; mais pour cette raison même, afin de trouver des soutiens plus efficaces à l'extérieur, «la consolidation du radicalisme

64 Alain Chouet, «L'islam confisqué: stratégies dynamiques pour un ordre statique», in Riccardo Bocco et Mohammad-Reza Djalili (dir.), *Moyen-Orient: migrations, démocratisations, médiations*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, pp. 371-401.

65 De l'avis d'un spécialiste qui en a fait l'analyse, le principal thème (typiquement chiite) de l'idéologie de Khomeyni portait sur «les attentes concernant le retour de l'Imam caché» et il annonçait l'établissement d'un règne de justice pour tous les opprimés de la terre (Gudmar Aneer, *Imam Ruhullah Khumaini, Sah Muhammad Riza Pahlavi and the Religious Traditions of Iran*, Upsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1985, p. 86) - que l'on estime ou non qu'il s'agissait d'une instrumentalisation de la tradition chiite ne change rien au fond: on ne peut pas comprendre le phénomène islamiste en Iran sans prendre en considération cette dimension.

66 Centre d'analyse politique et économique européenne (CAPE), *Iran et Fondamentalisme islamique. Rôle - influence - idéologie*, Berne, Office central de la défense, 1993, p. 29.

67 Mohammad-Reza Djalili, «Dimensions internationales de la révolution islamique», in *Révolution et Droit international* (Actes du colloque 1989 de la Société française pour le droit international), Paris, Ed. A. Pedone, 1989, pp. 129-143 (p. 142). Pour mesurer la fascination qu'a pu exercer le modèle iranien sur d'autres courants islamistes en dehors du monde chiite, il est intéressant de voir que le Jihad islamique palestinien le considère comme une source d'inspiration valable pour les entreprises de réveil islamique, tandis que les Frères musulmans de Palestine se montrent critiques: la question iranienne est l'un des thèmes qui divisent les deux courants (Ziad Abu-Amr, *Islamic Fundamentalism in the West Bank and Gaza: Muslim Brotherhood and Islamic Jihad*, Bloomington / Indianapolis, Indiana University Press, 1994, pp. 123-125). Par ailleurs, sur un plan très concret et plus limité, Téhéran dispose à travers le monde d'un réseau de sympathisants pouvant dans certains cas être activés pour servir les intérêts de la politique iranienne (M.-R. Djalili, *Diplomatie islamique: stratégie internationale du khomeynisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989, p. 117).

68 François Thual, *Géopolitique du Chiisme*, Paris, Arléa, 1995, p. 43.

islamique est perçue par les élites actuellement au pouvoir à Téhéran comme un facteur positif pour le renforcement de la sécurité du régime»⁶⁹. Ces deux ensembles de facteurs aident à comprendre les apparents paradoxes de l'approche iranienne, qui pourraient en fait révéler, autant et plus que des balancements, la recherche d'un équilibre entre des exigences de nature différente (idéologiques et pragmatiques) et une *double stratégie* adaptée aux particularités du pays (mais qui est aussi le résultat progressif des expériences faites depuis 1979).

Quant à l'action saoudienne, estime Alain Chouet, elle s'inscrit également dans le cadre de la défense d'intérêts stratégiques politiques et économiques (et de la légitimité de la famille régnante); il est néanmoins exact que, sans doute pour la simple raison que l'Arabie saoudite se réclame de l'islam sunnite, les efforts saoudiens ont été en mesure d'influencer la vie religieuse de certains pays musulmans, notamment à travers l'action de la Ligue islamique mondiale, fondée en 1960:

«En trente années de fonctionnement, la Ligue a été à même de contrôler au profit de Riyad la formation des élites religieuses sunnites, d'animer, en particulier au Maghreb et en Afrique, les cadres de la résistance aux formules politiques et sociales contestataires ou rivales de la théocratie des Sa'ud. Au total, la Ligue parraine, finance, contrôle plus de deux cents associations islamiques d'importance diverse, dont une trentaine en Occident.»⁷⁰

Cela dit, on a bien vu lors de la guerre du Golfe que ces appuis financiers ne suffisaient pas toujours à convaincre des groupes de prendre fait et cause pour le camp saoudien. Il n'y a pas lieu de s'étonner de voir de froids calculs politiques orienter la politique iranienne ou saoudienne: même si un Etat déclare que son action est guidée par une idéologie ou une religion, ses «objectifs de politique étrangère sont toujours fondamentalement dominés par des considérations de sécurité nationale»⁷¹.

Outre l'Arabie saoudite et l'Iran, il faut dire aussi un mot ici au sujet du *Soudan*, qui semble également soucieux de développer sa propre action islamique internationale sous l'impulsion du brillant dirigeant islamiste qu'est Hassan al-Tourabi. Fondée en 1991 à l'initiative de ce dernier «comme une sorte de pendant

69 CAPE, *op. cit.*, p. 70.

70 A. Chouet, *op. cit.*, pp. 377-378.

71 J. Haynes, *op. cit.*, p. 153.

antithétique de l'Organisation de la Conférence islamique»⁷², la «Conférence populaire arabe et islamique» (CPAI), qui s'est à nouveau réunie en 1993 et 1995 et développe un message critique à l'égard de l'Occident⁷³, n'a guère donné, selon les observateurs qui ont assisté à ces rassemblements, le sentiment d'une approche unifiée sur certains problèmes cruciaux, malgré les rêves d'une sorte de structure internationale permanents annoncés lors de la réunion de 1993⁷⁴. Nous avons déjà vu dans le chapitre précédent que Tourabi n'est d'ailleurs pas défavorable à une certaine diversité et, vieux routier de la politique, sait faire preuve lorsqu'il le faut d'une attitude pragmatique - où l'on discerne peut-être l'influence de l'éthique soufie⁷⁵. Cependant, ces nuances ne devraient pas conduire à sous-estimer le rôle de la CPAI, si ce n'est comme organisation, en tout cas comme *structure de consultation* renforçant les contacts et interactions entre groupes musulmans qui auraient sinon peu d'occasions de se rencontrer: la CPAI ne sera pas en mesure de leur donner des consignes, mais elle est un forum attrayant précisément parce qu'elle ne regroupe pas avant tout des Etats et parce qu'elle permet de développer des contacts sans risque de prise de contrôle par un pouvoir politique, dans un Soudan dont les moyens sur le plan international sont infiniment plus limités que ceux d'autres pays musulmans.

A côté des Etats et structures para-étatiques, d'autres organisations qui en sont plus ou moins indépendantes développent leurs propres stratégies religieuses.

72 Cf. François Burgat, «La Conférence populaire arabe et islamique», in *Monde arabe Maghreb Machrek*, N° 148, avril-juin 1995, pp. 89-104.

73 Tourabi déclarait à un hebdomadaire allemand à l'occasion de la réunion du printemps 1995: «L'Occident aura encore l'occasion d'être surpris en voyant avec quelle rapidité les rêves longtemps retenus des musulmans deviendront réalité. Le renforcement irrésistible de l'islam amènera un nouvel ordre mondial. La prédominance de la culture Coca-Cola de l'Amérique touche à sa fin.» (*Der Spiegel*, 19.4.95) Tourabi concède n'être pas vraiment mécontent des craintes qu'inspire le Soudan dans les pays occidentaux (*Newsweek*, 10.1.94, p. 27): sans doute cela a-t-il pour effet d'accroître la crédibilité de l'idéologue de Khartoum dans les milieux islamistes du monde...

74 Cf. *Jeune Afrique*, 21.12.93. «(...) ce congrès a marqué la division durable des courants, l'incompatibilité des intérêts et stratégies en présence, les fractures politiques, ethniques, nationales, idéologiques qui empêchent le CPAI de représenter une organisation de poids et l'Iran d'y exercer une influence importante.» (Michel Makinsky, «L'Iran et son environnement international», in *Défense nationale*, 51/7, juillet 1995, pp. 135-150 [p. 143])

75 Abdelwahab El-Affendi, *Turabi's Revolution: Islam and Power in Sudan*, London, Grey Seal, 1991, p. 179. François Burgat a relevé un fait rarement évoqué: malgré les différends existant entre courants islamistes et soufis, le rôle joué par d'anciens membres des confréries, notamment au Soudan (mais pas seulement), dans l'activisme islamiste (*L'Islamisme en face*, pp. 100-106). Sur les relations et différences de vues entre Tourabi et des courants antérieurs de l'islam soudanais, cf. Gabriel Warburg, «Mahdism and Islamism in Sudan», in *International Journal of Middle East Studies*, 27/2, mai 1995, pp. 219-236.

On peut citer ici les Frères musulmans, ce prototype de l'islamisme né en Egypte et qui a essaimé dans d'autres pays, mais aussi le Jamaat al Tabligh (d'origine pakistanaise), qui se livre à une propagande purement religieuse, laquelle a cependant pu avoir par la suite chez certains convertis un prolongement politique ⁷⁶. Cependant, cela ne fait qu'ajouter à la multiplicité des stratégies de l'islam, non coordonnées et parfois nettement en concurrence.

Ce n'est évidemment pas du côté du bouddhisme ou de l'hindouisme que nous allons trouver une stratégie mondiale menée par une organisation majeure. Il existe certes des structures de coordination: la World Fellowship of Buddhists, par exemple, dont le premier congrès se tint à Ceylan en 1950, a l'ambition (entre autres) de favoriser un témoignage mondial du bouddhisme, mais, comme les organisations bouddhistes nationales ou continentales qui ont été créées dans différentes régions du monde, elle joue plutôt un rôle de forum de rencontre et de consultation, sans grand impact au-delà, en dehors d'une meilleure connaissance mutuelle des écoles variées du bouddhisme. Et si le réseau de centres bouddhistes tibétains qui se sont multipliés en Occident depuis une vingtaine d'années contribue certainement à entretenir un courant de sympathie pour la cause tibétaine, on ne saurait dire qu'ils jouent un rôle politique important. Du côté de l'hindouisme, sa «présence globale» est certes saluée avec satisfaction par des organes hindous qui se réjouissent en même temps de voir «l'émergence de l'Inde comme nouvelle superpuissance» et «une intensification de l'influence du *dharma* hindou en Occident» ⁷⁷, tandis que des organisations néo-hindouistes comme le Vishva Hindu Parishad ont esquissé de modestes tentatives de coordonner des activités hindoues en dehors de l'Inde, mais l'extrême diversité des courants n'ouvre sans doute à de tels efforts que des perspectives assez limitées.

Si l'on fait le tour des organisations religieuses aujourd'hui actives sur le globe, on doit conclure que la seule organisation religieuse bénéficiant d'une structure mondiale et d'une stratégie coordonnée globale est l'Eglise catholique romaine. Ces «sous-groupes» que constituent par exemple les ordres religieux développent parfois des stratégies propres rivales les unes des autres, mais cela ne les empêche pas de rester sous une même houlette: Rome a manifesté à travers l'histoire une remarquable capacité à intégrer et à conserver sous son contrôle des courants très variés, grâce à une structure permettant des articulations multiples.

76 François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, éd. revue et augmentée, Paris, Payot, 1995, p. 24. Sur la Jamaat al Tabligh, cf. Gilles Kepel, *Les Banlieues de l'Islam*, Paris, Ed. du Seuil, 1987 (chap. 4), et Mumtaz Ahmad, «Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat», in M.E. Marty et R.S. Appleby, *op. cit.*, pp. 457-530 (pp. 510-524).

77 *Hinduism Today*, déc. 1992, p. 2.

En outre, l'Eglise catholique romaine dispose de l'atout unique d'un Etat, le Vatican, qui lui permet d'être représentée sur la scène internationale et d'entretenir un réseau diplomatique, mais dont les dimensions microscopiques et la nature très particulière évitent les inconvénients auxquels doivent faire face les autres Etats du globe⁷⁸. Ce cas mérite donc d'être examiné de plus près.

4.6 La stratégie du Saint-Siège

Le rôle et l'influence de l'Eglise catholique dans le domaine politique ont déjà fait l'objet de plusieurs études ces dernières années⁷⁹. Si la propagande communiste a pu imaginer le catholicisme comme un canal de pénétration d'influences «subversives» de monde capitaliste, elle se trompait grossièrement: le Vatican sait conclure ponctuellement des alliances stratégiques, comme le fait toute diplomatie, mais la Rome des papes est loin d'«identifie[r] ses intérêts à ceux de l'Occident», remarque pertinemment une journaliste⁸⁰. Dans un entretien accordé à un compatriote en 1993, Jean-Paul II insistait à plusieurs reprises, en se référant à Léon XIII, sur les «semences de vérité» que contenait le programme socialiste face un capitalisme sans frein, comme il l'avait fait précédemment à Riga lors de son voyage dans les pays baltes⁸¹. L'Eglise catholique suit son propre programme qui ne s'identifie à aucune idéologie séculière⁸² et poursuit des objectifs à long terme pour lesquels sa diplomatie

78 L'ambassadeur des Etats-Unis auprès du Saint-Siège ne cache pas son admiration pour la capacité des services diplomatiques du Vatican de prendre en compte tous les aspects d'une question et de «l'analyser dans un environnement clair, sans pression», sans avoir à se soucier des réactions des électeurs (*Inside the Vatican*, oct. 1993, p. 40).

79 Cf. par exemple Eric O. Hanson, *The Catholic Church in World Politics*, Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 1987.

80 Constance Colonna-Cesari, *Urbi et orbi. Enquête sur la géopolitique vaticane*, Paris, Ed. La Découverte, 1992, p. 21. Après 1945, soucieuse de protéger ce qui restait de l'Europe chrétienne face à la menace communiste, la diplomatie vaticane s'engagea très activement en faveur de la construction européenne; Paul VI conduisit ensuite l'*Ostpolitik* et Jean-Paul II élargit l'espace européen en marquant nettement le refus de la division du continent; depuis les années 1960, la construction européenne est devenue un thème beaucoup moins abordé et l'Europe chrétienne, qui «est à reconstruire», ne représente «plus un acquis mais un but» (Christine de Monclos-Alix, «Europe chrétienne et géopolitique vaticane», in G. Vincent et J.-P. Willaime, *op. cit.*, pp. 143-152).

81 «The Mighty of the Earth», in *Inside the Vatican*, déc. 1993, pp. 4-11. Lors de ce voyage dans les pays baltes, Jean-Paul II prit bien soin de souligner que «la doctrine sociale catholique n'est pas un substitut du capitalisme» (*Time*, 20.9.93, p. 44).

82 Les tentations d'alignement sur les valeurs du «monde» sont perçues par Jean-Paul II comme une source de faiblesse pour l'Eglise romaine.

saura éventuellement sacrifier des intérêts apparents à court terme, mais s'efforcera aussi de saisir toute occasion de progresser à petits pas, même s'il faut pour cela entrer en dialogue avec des forces antagonistes (c'était tout le sens de l'*Ostpolitik*). Enfin, comme avec tout phénomène religieux, une interprétation adéquate doit aussi se souvenir que les acteurs sont souvent intimement convaincus de la valeur du discours qu'ils tiennent et du projet qu'ils s'emploient à promouvoir. Il ne faut pas pour autant surestimer les possibilités du Vatican, mais il incarne un modèle suffisamment original pour retenir l'attention.

Le pontificat de Jean-Paul II est placé sous le signe de la «nouvelle évangélisation»⁸³. Il s'agit de répondre aux interrogations contemporaines et en même temps de réaffirmer la place de l'Eglise dans des sociétés sécularisées tendant de plus en plus à reléguer la religion à la sphère privée. Si l'on observe les développements des dernières années, on constate que Rome a identifié une faiblesse des Etats modernes séculiers: s'ils sont prêts à défendre certains principes (démocratie, droits de l'homme, etc.), ils se montrent en revanche de plus en plus réticents à promouvoir des *valeurs* fermes et intangibles, car un tel discours irait nécessairement à l'encontre d'une recherche de consensus dans des sociétés aux convictions très individualisées. Les réactions parfois vives rencontrées dans des pays occidentaux ne découragent pas le Vatican de tenir un discours très net sur des questions morales, par exemple, tout en sachant bien que nombre de fidèles catholiques ne suivent pas ces préceptes, mais l'essentiel ne se joue pas là. La publication des encycliques *Veritatis splendor* en 1993 et *Evangelium vitae* en 1995 est un signe de l'importance capitale accordée à ces questions, de même que l'active présence du Saint-Siège aux conférences du Caire et de Pékin. Malgré les remous passagers, cette stratégie ne peut que renforcer le poids de Rome sur la longue durée: face aux développements actuels, *le besoin de critères éthiques se renforce*⁸⁴ et rares sont les instances qui peuvent en proposer avec autorité⁸⁵. Au-delà des aspects «sensationalistes» exploités par les médias, cela

83 Cf. Andrea Riccardi, «Le primat de l'évangélisation», in G. Kepel, *Les Politiques de Dieu*, pp. 99-117.

84 «Maintenant qu'il n'y a plus une bataille idéologique, que reste-t-il dans les affaires mondiales en dehors des dimensions politiques et économiques? Il y a la dimension éthique, et c'est là que le Vatican intervient», soulignait un responsable américain anonyme en 1993 dans un contexte où le président Clinton et son équipe souhaitaient manifestement bénéficier de l'«autorité morale» du Vatican pour la poursuite d'objectifs communs (*International Herald Tribune*, 20.8.93, p. 2).

85 Avec la publication de l'encyclique *Evangelium vitae* en 1995, le pape «se pose en législateur du monde autant qu'en éveilleur de consciences», soulignait Henri Tincq dans son commentaire publié par *Le Monde* (31.1.95). L'encyclique est une protestation contre le relativisme éthique et oppose une «culture de vie» à la «culture de mort» des sociétés libérales.

explique certainement en partie l'intérêt suscité par la publication du «nouveau catéchisme» de l'Eglise catholique: l'existence d'une institution qui n'hésite pas à dire où se trouvent (selon elle) le bien et le mal, le vrai et le faux, étonne et fascine à la fois. Si l'opinion publique s'intéresse avant tout aux déclarations romaines sur la morale sexuelle ou la peine de mort, les préoccupations pontificales sont beaucoup plus globales: en juin 1994, l'un des dicastères romains, «Justitia et Pax» a publié une prise de position sur le commerce d'armes conventionnelles, c'est-à-dire sur une question relevant directement de politique de sécurité, et insistant sur les limites à y mettre ⁸⁶.

Dans ses prises de position sur des questions éthiques, le Saint-Siège sait rejoindre des *préoccupations de pays non occidentaux* et s'en présenter comme l'avocat face aux intérêts des grandes puissances, jouant ainsi sur une corde sensible dans le tiers monde. En août 1994, aux Philippines, la hiérarchie catholique réussit à rassembler des centaines de milliers de personnes pour l'une des plus grandes manifestations depuis la chute du président Marcos afin de faire pression sur le gouvernement de Manille pour qu'il revienne sur ses positions favorables au contrôle des naissances dans la perspective de la conférence du Caire. Le cardinal Sin y condamna l'imposition de valeurs culturelles étrangères, dénonçant «l'arrogance culturelle» d'organisations tentant de promouvoir «leurs propres objectifs démographiques» et de porter atteinte aux valeurs chères aux Philippines; il demanda à Dieu de «nous libérer des chaînes de cette nouvelle dictature globale» ⁸⁷. Sans aller jusqu'à parler d'un axe catholico-musulman que certains ont cru voir s'esquisser lors de conférences internationales, on a pu observer de significatives convergences de préoccupations entre certains pays non occidentaux et les dirigeants de l'Eglise catholique: avec des buts ultimes différents, ils partagent une même volonté de ne pas accepter que soit imposé au monde un «modèle occidental». En outre, Rome sait que *l'avenir du christianisme ne se joue plus seulement en Europe*: tout en s'efforçant de préserver ce qui peut

Elle pose ainsi «des questions trop pressantes pour être ignorées», comme le remarquait l'analyse de Kenneth L. Woodward dans *Newsweek* (10.4.95, pp. 46-49).

⁸⁶ On y relève notamment l'opposition de principe à la vente d'armes à des groupes non-étatiques et l'insistance sur la responsabilité des Etats pour la promotion de la paix (*Neue Zürcher Zeitung*, 22.6.94). En ce qui concerne les armes nucléaires, on rappellera la mise en cause du principe même de la dissuasion nucléaire, considérée comme «un obstacle fondamental à l'avènement d'une nouvelle période de sécurité globale», par l'observateur permanent du Saint-Siège aux Nations Unies en octobre 1993, lors de la 48e session de l'Assemblée générale (René Coste, «Les défis de la paix à l'aube du IIIe millénaire: quelles tâches pour l'Eglise?», in *Nouvelle Revue théologique*, 117/3, mai-juin 1995, pp. 321-338 [p. 324]).

⁸⁷ *International Herald Tribune*, 15.8.94, p. 5.

l'être dans les pays de vieille chrétienté⁸⁸ et d'encourager la rechristianisation des pays post-communistes chers au cœur d'un pontife polonais⁸⁹, l'Eglise catholique a tiré les conséquences de la décolonisation et des transformations démographiques, orientant de plus en plus les énergies ecclésiales vers de vastes zones nouvelles où elle rencontre un accueil contrastant avec l'indifférence souvent observée en Occident, et les nombreux voyages du pape à travers le monde sont un signe de cette «globalisation» affirmée du catholicisme⁹⁰.

En 1992, l'Eglise catholique regroupait en son sein 17,68% de la population mondiale (à l'heure actuelle, il y a vraisemblablement environ un milliard de catholiques dans le monde). Si elle comprenait 39,96% de la population européenne et 63,74% de celle du continent américain dans son ensemble, elle ne représentait que 13,93% de la population africaine et 2,73% de la population asiatique. C'est en Afrique et en Asie que se situent pour Rome des perspectives prometteuses, et pas seulement parce que cette «sous-représentation» y laisse encore un vaste champ missionnaire: tandis que le nombre de prêtres, de religieux et de religieuses diminue fortement sur les continents européen et américain, il augmente sur le continent africain et, beaucoup plus nettement encore, sur le continent asiatique⁹¹. La relève se prépare, mais elle ne vient plus des pays à la longue tradition chrétienne.

L'Asie apparaît donc comme un continent-clé pour le prochain millénaire. Et en Asie, la *Chine* est la pièce de résistance, comme nous y avons déjà fait allusion dans la deuxième partie de cette étude. On évoque une nouvelle *Ostpolitik* en direction de Pékin: «Il ne s'agit pas du tout d'abattre murs et murailles. Nous

88 «(...) le slogan de la "nouvelle évangélisation" (...) signifie avant tout, dans les pays occidentaux, plutôt qu'une reconquête sociale irréalisable ou (pour certains) indésirable, une volonté, d'une part, de remobiliser des fidèles déjà plus ou moins disponibles et de réassurer leur identité catholique, d'autre part de préserver pour l'Eglise une légitimité à intervenir comme interlocuteur dans les débats sociaux malgré sa perte d'influence effective sur les individus.» (Françoise Champion et Martine Cohen, «Recompositions, décompositions. Le renouveau charismatique et la nébuleuse mystique-ésotérique depuis les années soixante-dix», in *Le Débat*, N° 75, mai-août 1993, pp. 81-89 [p. 87])

89 Ces pays pouvant ensuite, dans son esprit, apporter idéalement à l'Occident la sève qui lui manque.

90 Antonio Gaspari, «Rome's Grand Strategy», in *Inside the Vatican*, janvier 1994, pp. 8-14 (p. 10).

91 «Missionary Panorama 1991-1992», in *Catholic International*, 4/1, janvier 1993, pp. 22-23. Aux Etats-Unis, en 1993, le nombre de religieuses ne représentait qu'un peu plus de la moitié du chiffre de 1966, année de pointe (*International Herald Tribune*, 22.2.94). Indice encore plus parlant: en Italie même, dans les congrégations religieuses féminines, la majorité des novices sont aujourd'hui «importées» - de Pologne, du Brésil, d'Inde, des Philippines... (*Inside the Vatican*, déc. 1993, pp. 54-55).

voudrions seulement élargir de quelques centimètres les barreaux de la cage», confie diplomatiquement un responsable de la Secrétairerie d'Etat à un mensuel catholique italien⁹². L'objectif est de convaincre les responsables communistes chinois que la diffusion du catholicisme ne signifierait pas la fin de leur domination. Dans l'immédiat, outre les préparatifs pour une évangélisation de la Chine que nous avons déjà évoqués, Rome essaie de tirer les leçons de l'influence que les jésuites réussirent à exercer en Chine aux XVII^e et XVIII^e siècles⁹³ - et souhaite développer aussi la présence catholique au Japon, où le christianisme touche les élites (à travers les réseaux scolaires et universitaires chrétiens) et jouit d'un certain prestige⁹⁴.

Aucune zone d'Asie n'échappe cependant à l'intérêt du Saint-Siège, bien que le potentiel pour le catholicisme se révèle inégal d'un pays à l'autre. Même la Mongolie, pas seulement par intérêt pour un pays à la présence chrétienne jusqu'alors presque inexistante, mais aussi parce que ce pays offrirait une base de plus pour une pénétration en Chine. L'Inde devrait également présenter quelques possibilités de développement pour le catholicisme et, comme au Japon, les écoles catholiques y bénéficient d'une réputation qui leur permet d'exercer une influence sur la formation d'une partie des élites du pays. Reste cependant à voir quelles seront les conséquences du développement d'un hindouisme militant pour les chrétiens. On a enregistré plusieurs indices pouvant justifier des préoccupations: en mars 1994, la police dut protéger la cathédrale de Pondichéry qu'un groupe extrémiste hindou voulait détruire sous prétexte qu'elle aurait été construite au XVIII^e siècle sur l'emplacement d'un temple dédié à Shiva; il y a eu d'autres incidents sérieux dans plusieurs régions de l'Inde. Nous avons déjà vu comment l'émergence des mouvements néo-hindouistes a été étroitement liée à une réaction face aux activités aussi bien chrétiennes que musulmanes, et la méfiance latente à l'égard d'un christianisme assimilé à l'Occident, à l'envahisseur, demeure toujours présente à l'arrière-plan⁹⁵. Projetant peut-être leur vision

92 Gianni Valente, «Réalisme, équidistance et petits pas», in *30 Jours dans l'Eglise et dans le monde*, sept. 1993, pp. 36-39 (p. 38).

93 Antonio Gaspari, «The Discreet Charm of the Far East», in *Inside the Vatican*, déc. 1993, pp. 12-15 (p. 14).

94 *Ibid.*, p. 15.

95 Pour le constater, il suffit de lire la littérature que publient des groupes hindous militants: «(...) le christianisme est devenu un danger et une menace pour la sécurité et la liberté de l'Inde. Il n'est pas encore trop tard. Mais cela n'admet aucun nouveau retard. Il est temps que le gouvernement et le peuple de ce pays empoignent ce problème avec toute l'énergie et les ressources dont ils disposent.» (Sita Ram Goel, *Jesus Christ: An Artifice for Aggression*, New Delhi, Voice of India, 1994, p. 93)

«communautariste» sur l'adversaire supposé, des militants hindous se montrent persuadés que l'objectif des chrétiens serait de désintégrer le pays pour y établir un Etat chrétien⁹⁶; ils critiquent aussi l'«exclusivisme» chrétien, la dépendance à l'égard de l'étranger, les conversions⁹⁷.

En Indonésie, le problème du catholicisme comme des autres courants chrétiens est la confrontation avec un islam de plus en plus remuant dans ses marges militantes et avec «une affirmation progressive du fait musulman dans la société et les institutions»⁹⁸. Si, dans ce qui est le plus grand pays musulman du monde (près de 200 millions d'habitants), on pouvait encore décrire il y a quelques années les catholiques (entre 3% et 4% de la population) comme «une force vive avec laquelle les autorités doivent compter»⁹⁹, les chrétiens doivent aujourd'hui se montrer prudents¹⁰⁰. Tant à Java qu'à Sumatra, plusieurs cas d'affrontements violents entre musulmans et chrétiens ont été enregistrés¹⁰¹. Il

96 Vincent Kundukulangara Dayanandadassan, «Les mouvements nationalistes hindous et leur attitude à l'égard des chrétiens. Le RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh)», in *Eglises d'Asie. Dossiers et documents*, N° 6/95, juin 1995, p. 16.

97 *Ibid.*, pp. 17-19.

98 François Raillon, «Asie du Sud-Est, l'islam réaliste circonvient l'Etat-nation», in *Revue du Monde musulman et de la Méditerranée*, N° 68-69, 1993/2-3, pp. 171-187 (p. 179).

99 Cécile Devin, «Catholiques d'Indonésie: une minorité qui monte», in *Sudestasie*, 1987, N° 61, pp. 51-52. Selon certaines informations, les nouveaux convertis au catholicisme se recruteraient actuellement surtout au sein de la minorité chinoise (3,5% de la population, mais contrôlant une très large partie de l'économie du pays). Près de la moitié des Chinois seraient aujourd'hui catholiques ou protestants. Peut-être est-ce la raison pour laquelle l'ambassadeur d'Arabie saoudite à Jakarta a déclaré en février 1995 que son gouvernement entendait favoriser les progrès de la foi musulmane au sein de la population chinoise d'Indonésie (selon *Eglises d'Asie*, N° 194, 1.3.95, p. 7).

100 La diplomatie vaticane n'est pas inactive pour répondre aux problèmes posés par les relations islamo-chrétiennes dans cette région: après avoir organisé des dialogues entre chrétiens et musulmans dans des pays d'Afrique, le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux prévoyait en 1995 un dialogue touchant six pays d'Asie du Sud-Est: les Philippines, l'Indonésie, la Malaisie, la Thaïlande, Brunei et Singapour (Lisa Palmieri-Billig, «The "Muslim Connection"», in *Inside the Vatican*, oct. 1994, pp. 12-13).

101 On notera que, en 1992 déjà, certains groupes musulmans auraient attisé les passions en faisant circuler «des cassettes vidéo montrant les atrocités contre les musulmans en Bosnie-Herzégovine» (Jonathan Thatcher, «Religious Fears Rise in Indonesia», in *Sydney Morning Herald*, 2.12.92). Le potentiel de radicalisation islamique autour des événements de Bosnie demeurerait toujours aussi sérieux en 1995 en Indonésie. Cela ne reste pas sans conséquences pour les chrétiens en raison de la tendance très répandue dans les milieux musulmans à opérer une *équation entre christianisme et Occident*, et donc à interpréter toute guerre mettant aux prises des populations d'origines respectivement chrétienne et musulmane en fonction de ce schéma. Mais on doit noter par ailleurs que les tensions ne se situeraient pas uniquement sur un axe islamo-

ne s'agit pas seulement - de part et d'autre - de réactions à la base: depuis 1994, le gouvernement provincial du centre de Sumatra incite par exemple les étudiants musulmans à quitter les écoles catholiques¹⁰². Face à un islam qui, malgré ses divisions internes, pourrait représenter un potentiel de contestation pour un régime qui se veut non confessionnel, le régime du président Suharto s'efforce, tout en évitant le plus possible une contamination par les courants activistes du reste du monde musulman, de canaliser une islamisation qui touche de façon croissante les classes moyennes et pauvres. Il est révélateur que, depuis 1993, on ne trouve «plus de ministre chrétien important au gouvernement»¹⁰³.

Beaucoup plus proche de l'Europe, un autre point d'Asie retient tout spécialement l'attention du Saint-Siège pour des raisons intimement liées à 2000 ans d'histoire chrétienne: le *Proche-Orient*, «qui a remplacé le front russe comme nouvelle priorité de la géopolitique vaticane»¹⁰⁴, croit pouvoir affirmer une journaliste française. Notamment soucieux de jouer un rôle plus important dans l'évolution de la région¹⁰⁵, le Saint-Siège a normalisé le 30 décembre 1993, sur la base du travail entrepris dès juillet 1992 par une commission de travail bilatérale permanente vaticano-israélienne, ses relations diplomatiques avec l'Etat d'Israël en signant avec celui-ci un «accord fondamental», dont l'article 4 affirme la préservation et le respect du statu quo pour les Lieux saints chrétiens sur le

chrétien: selon le ministre indonésien des affaires religieuses, à Florès (île majoritairement catholique), 80% des cas de profanation d'hosties consacrées (qui ont parfois conduit à de véritables émeutes ces dernières années) auraient été le fait non pas de musulmans, mais de chrétiens protestants (*Eglises d'Asie*, N° 205, 16.9.95, p. 8).

102 *Eglises d'Asie*, N° 193, 16.2.95, pp. 6-7. Comme au Japon ou en Inde, les écoles catholiques jouissent d'une excellente réputation en Indonésie: 61% des étudiants dans les dix universités catholiques du pays sont d'ailleurs musulmans.

103 Gabriel Defert, «Indonésie: une dérive islamiste?», in *Politique internationale*, N° 67, printemps 1995, pp. 357-366 (p. 364). En revanche, avec environ 15% en 1994, la représentation catholique et protestante au Parlement restait supérieure au pourcentage de chrétiens dans la population (près de 10%).

104 Constance Colonna-Cesari, *Le Pape, combien de divisions?*, Paris, Ed. Dagorno, 1994, p. 175.

105 «(...) la crise née de la guerre du Golfe avait abouti, par la volonté des Etats-Unis, à l'exclusion du Saint-Siège du processus de détente mis en oeuvre à Madrid; l'accord de Jérusalem a marqué le retour de la diplomatie pontificale dans un secteur de la diplomatie internationale où l'importance et l'ampleur des intérêts catholiques à défendre l'avaient longtemps placée au premier plan.» (Francesco Margiotta Broglio, «Israël-Vatican: un accord historique entre espoirs et craintes», in *Géopolitique*, N° 45, printemps 1994, pp. 43-47 (p. 44).

territoire d'Israël¹⁰⁶; le Saint-Siège ne cache cependant pas continuer à espérer que soit élaboré un statut spécial pour les Lieux saints de Jérusalem «sur un plan international et multilatéral»¹⁰⁷. Dans l'immédiat, l'accord conclu dote d'un statut juridique la présence catholique en Israël et offre une protection dans le contexte délicat pour la survie des chrétiens au Proche-Orient que nous avons déjà évoqué. Avant l'amorce du processus de paix, Rome ne se serait certainement pas lancée dans une telle opération, qui risquait de mécontenter les Arabes chrétiens et musulmans; mais la nouvelle constellation au Proche-Orient a fait paraître le moment opportun¹⁰⁸.

Le calcul va bien au-delà de considérations purement régionales. En effet, Jean-Paul II ne cultive pas seulement un rêve stratégique de renforcer les relations entre chrétiens¹⁰⁹ (sous la forme d'un oecuménisme qui aboutirait à reconnaître le rôle particulier d'un ministère universel de l'évêque de Rome...): il entend aussi *rapprocher les trois grandes religions monothéistes*. Autant qu'un accord entre deux Etats, le texte signé en décembre 1993 inclut donc une dimension d'amélioration des relations judéo-chrétiennes¹¹⁰. Jean-Paul II veut utiliser le

106 Le texte de l'accord a été publié dans *Le Monde* du 31.12.93 (p. 6) et dans *Inside the Vatican* de janvier 1994 (pp. 56-58).

107 *Journal de Genève*, 21.12.93 et 1-2.1.94. Si le Saint-Siège est prêt à se montrer souple quant au cadre légal qui serait celui de ce statut spécial, ce dernier reste depuis longtemps une constante de la diplomatie vaticane (cf. Silvio Ferrari, «The Vatican, Israel and the Jerusalem Question (1943-1984)», in *Middle East Journal*, 39/2, printemps 1985, pp. 316-331).

108 Il y a cependant eu dans la diplomatie vaticane des réticences jusqu'à la dernière minute, tandis que la partie israélienne poussait à une signature rapide (cf. «A Secret Meeting», in *Inside the Vatican*, janvier 1994, pp. 52-55).

109 Il est frappant de voir qu'aucune des Eglises historiques n'est oubliée par le Saint-Siège. Même la petite «Eglise de l'Orient», c'est-à-dire les restes aujourd'hui très affaiblis de ce qui fut la chrétienté «nestorienne» dont l'extraordinaire dynamisme missionnaire s'étendit à travers toute l'Asie, a retenu l'attention de Rome: une «déclaration christologique commune» a été signée en novembre 1994 entre Jean-Paul II et Mar Denkha IV, patriarche de l'une des deux branches de l'Eglise assyrienne (cf. le dossier publié par *Istina*, XL/2, avril-juin 1995). Il est vrai que cette Eglise éprouve le besoin de sortir aujourd'hui de son isolement séculaire, ne serait-ce que pour tout faire afin de sauvegarder sa présence au Proche-Orient et pour maintenir vivant un prestigieux héritage auquel sa diaspora (importante surtout en Amérique du Nord et en Australie) reste très attachée, comme le montre la floraison d'associations assyro-chaldéennes - bien que le rêve longtemps caressé d'une entité territoriale propre n'ait pratiquement plus aucune chance de se réaliser un jour.

110 Le préambule de l'accord souligne d'ailleurs non seulement le «caractère unique et la signification universelle de la Terre sainte», mais également «la nature unique des relations entre l'Eglise catholique et le peuple juif, du processus historique de réconciliation et de la compréhension et de l'amitié mutuelles grandissantes entre les catholiques et les juifs». Il est vrai

tournant symbolique que marquera l'an 2000 pour inviter les dirigeants du judaïsme, du christianisme et de l'islam à une prière commune sur le mont Sinaï et les dirigeants des Eglises chrétiennes pour une rencontre en Terre sainte; il souhaiterait en outre voir catholiques, orthodoxes et protestants signer cette année-là un document marquant un premier pas vers la restauration de l'unité des chrétiens¹¹¹. La publication de l'encyclique *Ut unum sint* en mai 1995 s'inscrit manifestement dans la ligne de ces efforts de *réunion des Eglises* chrétiennes.

Il reste à voir si ce «sommet des enfants d'Abraham» au Sinaï se réalisera. La stratégie vaticane se joue d'ailleurs à plusieurs niveaux, la promotion du dialogue n'est que l'un d'entre eux. Si la plus grande mosquée d'Europe a pu être inaugurée à Rome en juin 1995¹¹², ce n'est pas demain que des chrétiens pourront construire une église ou même se réunir librement en Arabie saoudite. Dans des zones de friction, le Saint-Siège est conscient du sérieux défi que pourrait poser un islam militant, ce qui a pu conduire à examiner la possibilité d'une «alliance des forces chrétiennes pour faire rempart à l'islam»¹¹³. Des sources vaticanes bien informées confirment en tout cas que le rêve d'une réunion entre Eglises catholique et orthodoxe serait entre autres motivé par le souci d'éviter une perte de terrain du christianisme sur la carte théopolitique du globe face à l'islam¹¹⁴.

4.7 *Monde orthodoxe: des stratégies en compétition*

Est-ce pour cette raison qu'une revue en langue anglaise publiée à Téhéran et destinée au public international se réjouissait de la résistance opposée par les

que tant le Vatican qu'Israël sont des Etats où existent des relations uniques en leurs genres respectifs entre sphères politique et religieuse.

111 Lisa Palmieri-Billig, «Towards Sinai», in *Inside the Vatican*, mai 1994, pp. 18-20. Ce n'est pas sans raison qu'on peut dire que Jean-Paul II pourrait bien se révéler comme le pape le plus «oecuménique» de l'histoire (même si cet oecuménisme a en fait pour résultat de renforcer en même temps le poids de Rome, d'où une certaine ambiguïté): cela montre au passage l'inadéquation des catégories «conservateur/progressiste» appliquées à l'approche romaine.

112 Le feu vert pour cette entreprise avait été donné au début des années 1970 par Paul VI lui-même à Giulio Andreotti, dans l'espoir que la construction d'une mosquée à Rome permettrait de créer un capital de confiance en terre d'islam afin d'obtenir de meilleures conditions de vie pour la minorité chrétienne dans les pays musulmans, en particulier au Proche-Orient (*Il Tempo*, 21.6.95, cité par *Inside the Vatican*, juin-juillet 1995, p. 61). Les critiques du projet estiment au contraire que cela contribue à renforcer l'assurance conquérante de certains milieux musulmans.

113 Cité par C. Colonna-Cesari, *Urbi et orbi*, p. 268.

114 «John Paul's Dream», in *Inside the Vatican*, août-sept. 1993, pp. 42-43.

Eglises orthodoxes aux ambitions catholiques¹¹⁵, en y voyant une première étape dirigée ensuite contre l'islam?

«Les catholiques (...) ont mobilisé leur puissance et leurs ressources et ont entrepris de réduire l'influence de l'Eglise orthodoxe. (...) En dépit de tous les problèmes auxquels les Eglises orientales ont dû faire face, particulièrement en Russie et en Europe de l'Est, elles se sont montrées capables de s'opposer plutôt bien aux activités rivales entreprises à large échelle par leurs homologues catholiques. La résistance orthodoxe a causé une certaine désillusion parmi les dirigeants catholiques, qui ont essayé de la surmonter par des moyens allant de manifestations d'humilité à des appels emphatiques à l'unité et au dialogue entre chrétiens. (...) Ayant été mis en échec par les Eglises orthodoxes, ils ont maintenant concentré leurs efforts mal avisés contre leur rival historique commun, l'islam, en tant que composante de leur stratégie globale de domination occidentale.»¹¹⁶

Dans des pays orthodoxes où l'on n'a pas oublié le dicton «plutôt le turban du Turc que la tiare du pape», on ne lit probablement pas les revues publiées à Téhéran et on ne nourrit assurément guère de sympathie à l'égard de l'islam, mais la description de l'assaut catholique romain contre l'orthodoxie susciterait des hochements de tête approbateurs. La *résurgence de l'uniatisme* qui a accompagné l'effondrement des régimes communistes de l'empire soviétique¹¹⁷ n'a fait que

115 Cette surprenante sollicitude exprimée du côté de Téhéran pour le sort de l'Eglise orthodoxe doit être restituée dans un contexte plus large: un certain antioccidentalisme idéologique, bien sûr, mais surtout un souci d'éviter un rapprochement trop grand des positions russes et occidentales, qui ne serait certainement pas dans l'intérêt de la diplomatie iranienne. Il est significatif que la même revue en arrive à tenir un discours très voisin non plus sur l'Eglise orthodoxe, mais sur la politique russe elle-même: «L'occupant du Kremlin, quel qu'il puisse être, devrait être conscient du fait que la destruction de la position internationale de la Russie en échange de la maigre assistance reçue est un troc inégal. La sage approche de Moscou de se tourner vers le tiers monde et son désaccord avec les propositions adverses de l'Occident ainsi que son refus de se plier à la volonté des Etats-Unis sont la seule voie pour que la Russie atteigne la position qui lui convient sur la scène politique mondiale. Moscou devrait avoir conscience que l'Occident n'acceptera jamais la Russie comme un partenaire sur pied d'égalité.» (*Echo of Islam*, N° 133, juillet 1995, p. 14)

116 *Echo of Islam*, N° 109-110, juillet-août 1993, pp. 29-31. L'article reconnaît en même temps qu'il ne manque pas d'institutions ou d'individus catholiques bien disposés à l'égard de l'islam, mais déclare que les responsables de la politique de l'Eglise romaine doivent maintenant changer d'attitude et donner des preuves que les appels au dialogue ne cachent pas un antagonisme de fond à l'égard de l'islam; faute de quoi les musulmans sont invités à «contrecarrer les actes et la propagande hostiles de l'Eglise catholique» comme l'ont fait les orthodoxes.

117 Ces régimes avaient utilisé l'Eglise orthodoxe pour supprimer les Eglises uniates en réincorporant celles-ci par la contrainte dans le giron orthodoxe.

renforcer des préventions déjà bien ancrées¹¹⁸. Le document produit lors d'une réunion plénière à Balamand en juin 1993 par la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Eglise catholique et l'Eglise orthodoxe, qui entendait apaiser les méfiances «en dépassant l'ecclésiologie périmée du retour à l'Eglise catholique»¹¹⁹, n'a nullement emporté la conviction de tous les orthodoxes, comme l'a montré le rejet de ce document qu'a communiqué en 1994 le Saint Synode de l'Eglise de Grèce au patriarche de Constantinople¹²⁰. Par ailleurs, malgré la prudence affichée par les «principes généraux et normes pratiques» qu'a édictés la Commission pontificale «Pro Russia» en juin 1992 pour régler les activités catholiques sur le territoire de l'ex-URSS, la mise sur pied de structures ecclésiales catholiques romaines sur le territoire russe et en Asie centrale suscite des suspicions que l'arrivée de nombreux prêtres d'origine polonaise dans ces régions n'atténue pas!¹²¹

Les relations entre catholicisme romain et orthodoxie prennent cependant des formes multiples, ne serait-ce qu'en raison des divisions internes à l'orthodoxie, qui font que chaque Eglise autocéphale se trouve plus ou moins en mesure de mener sa propre politique. Les tensions entre les deux communions n'ont pas empêché le patriarche Bartholomée de Constantinople de faire un voyage remarqué à Rome à la fin du mois de juin 1995; aux vœux d'unité fortement exprimés par Jean-Paul II, animé par son objectif pour l'an 2000, le patriarche a répondu en souhaitant des relations plus étroites tout en maintenant la diversité¹²². Mais il prit soin par ailleurs d'exprimer, dans un entretien accordé à un périodique italien, ses critiques face au ton «paternaliste» de l'encyclique *Ut unum sint* et son irritation de voir l'encyclique sembler placer les Eglises orthodoxes et les Eglises uniates «sur un même niveau ecclésiologique»; cette critique fut cependant interprétée comme «un geste politique destiné à apaiser ses Eglises orthodoxes soeurs»¹²³. Il est vrai que le patriarche de Constantinople se trouve dans une situation délicate: d'une part, il tente d'affirmer sa «primauté

118 Cf. Gregor M. Manousakis, «Der Konflikt zwischen Katholizismus und Orthodoxie in Osteuropa», in *Schweizer Monatshefte*, 73/11, nov. 1993, pp. 921-934.

119 «L'uniatisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion (Document de Balamand)», in *Irénikon*, LXVI/3, 3e trimestre 1993, pp. 347-356.

120 *Irénikon*, LXVIII/1, 1er trimestre 1995, pp. 125-127.

121 Gerd Stricker, «Die Missverständnisse häufen sich...», in *Glaube in der 2. Welt*, 23/7-8, juillet-août 1995, pp. 20-22.

122 Selon la *Neue Zürcher Zeitung* (30.6.95).

123 Desmond O'Grady, «And the Orthodox Say "Not Yet"», in *Inside the Vatican*, juin-juillet 1995, pp. 14-15.

d'honneur» en tant que «patriarche oecuménique», selon le titre traditionnellement réservé au siège constantinopolitain; d'autre part, il doit assurer sa position locale dans une ville où les chrétiens orthodoxes sont de moins en moins nombreux, alors que les courants islamistes connaissent un essor et que certains ne cachent pas leur hostilité à la présence du Patriarcat.

Contrairement à l'Eglise romaine, les Eglises orthodoxes éprouvent le plus grand mal à développer une stratégie globale. Certes, un *congrès des parlementaires orthodoxes européens* s'est tenu en Grèce, à Ormylia, au début de l'été 1993 et a «demandé à la Russie comme seul membre orthodoxe du Conseil de sécurité des Nations Unies de "défendre les intérêts communs des peuples orthodoxes" au sein du Conseil»¹²⁴; cependant, lors du deuxième congrès qui s'est réuni à Athènes en 1994, les parlementaires rassemblés ont pris soin de préciser qu'ils ne recherchaient pas la constitution d'un «front orthodoxe» opposé à l'Occident¹²⁵. Certes, lors de sa visite en Grèce en 1993, Boris Eltsine ne s'est pas fait faute d'évoquer «les liens étroits spirituels, culturels des deux pays, unis par la religion chrétienne orthodoxe»¹²⁶, mais on est autorisé à penser que cela relève plutôt d'une rhétorique diplomatique. La vérité est que, malgré l'exaltation de l'unité orthodoxe ou «slavo-orthodoxe» qui contribue assurément à renforcer des sentiments d'opposition entre orthodoxie et Occident¹²⁷, la réalisation de cette unité sur un plan susceptible d'affecter la sphère politique paraît très problématique, sauf lorsqu'un sentiment d'agression contre le monde orthodoxe tend à créer une réaction de solidarité¹²⁸.

124 *Ecumenical Press Service*, 5.7.93. Organisé par la commission religieuse du Parlement grec, le congrès comptait des parlementaires venus de Grèce, d'Arménie, de Biélorussie, de Bulgarie, de Chypre, de Géorgie, de Finlande, du Monténégro, de Pologne, de Roumanie, de Russie, de Serbie et de Slovaquie.

125 *Service orthodoxe de presse*, N° 193, déc. 1994, p. 10. En 1993 déjà, le patriarche Bartholomée leur avait d'ailleurs adressé un message «désapprouvant toute sorte d'alliance politique au nom de l'orthodoxie», expliquait-il dans un entretien accordé au quotidien *Le Monde* (20.4.94).

126 *Le Monde*, 3.7.93.

127 Cf. Ihor Zawerucha, «Wird Russland die orthodoxen Slawen für ein anti-abendländisches Bündnis gewinnen?», in *Informationsdienst Osteuropäisches Christentum*, 31.3.93, pp. 5-7. Cf. également Vasilios Makrides, «Le rôle de l'orthodoxie dans la formation de l'antieuropéanisme et l'antioccidentalisme grecs», in G. Vincent et J.-P. Willaime, *op. cit.*, pp. 103-116.

128 Comme le note François Thual dans un entretien accordé à *L'Express* (12.5.94, pp. 42-45), «les héritages de l'histoire et les logiques de la géographie suscitent (...) des réflexes communs qu'inspirent le ressentiment, voire la peur. Il s'expliquent d'abord par une méfiance multiséculaire à l'égard de l'Occident (...)»

Nous avons déjà vu quelles sont les divisions entre juridictions orthodoxes en Ukraine ou la rivalité entre Moscou et Bucarest en Moldavie. Il s'y ajoute des tensions parfois vives entre une aile orthodoxe traditionaliste et des courants partisans d'une «ouverture» - sans parler de la rivalité sourde et de longue date entre Constantinople et Moscou, qui cultivent chacun leur propre stratégie théopolitique. François Thual a bien résumé comment cette concurrence a été réalimentée par la guerre froide (entre communautés orthodoxes situées dans le monde communiste et communautés implantées en dehors de celui-ci), les Eglises orthodoxes se retrouvant «insérées dans des logiques géopolitiques d'affrontement, lesquelles logiques ne feront que s'additionner et se recouper avec les affrontements du passé entre l'orthodoxie slave et l'orthodoxie grecque»¹²⁹. Les prétentions de Constantinople sont volontiers présentées par Moscou comme une variante orthodoxe des ambitions «papistes» et, après la guerre, le patriarcat de Moscou s'employa à «miner la primauté déjà déclinante du patriarcat de Constantinople» en pratiquant une politique de reconnaissance des indépendances ecclésiastiques d'Eglises locales¹³⁰ - comme l'avait d'ailleurs fait le patriarcat de Constantinople de son côté dans les années 1920 en profitant de la situation difficile de l'Eglise russe à l'époque...¹³¹ En 1995, des problèmes de cette nature se sont à nouveau cristallisés autour de l'*Ukraine* et de l'*Estonie*. En Ukraine, il s'est agi de la réception d'une seconde branche de l'Eglise ukrainienne en exil dans la juridiction du Patriarcat de Constantinople, événement auquel nous avons déjà fait allusion dans la première partie de cette étude. En Estonie, certaines paroisses rejettent le Patriarcat de Moscou (tandis que d'autres lui restent fidèles), et Constantinople examine la possibilité de les accueillir dans sa juridiction¹³²; en effet, les paroisses qui entendent se séparer de Moscou sont en lien avec une Eglise estonienne en exil formée en Suède et placée sous la juridiction de Constantinople¹³³. Cette Eglise en exil a été reconnue en 1995 par la Cour suprême d'Estonie comme successeur légal de l'Eglise orthodoxe

129 François Thual, *Géopolitique de l'Orthodoxie*, Paris, Dunod, 1993, pp. 93-94.

130 *Ibid.*, p. 97.

131 *Ibid.*, p. 98.

132 *Service orthodoxe de presse*, N° 200, juillet-août 1995, p. 9.

133 Dans la situation troublée suivant la prise du pouvoir par les bolchéviques, le patriarche Tikhon de Moscou avait accordé l'autonomie à l'Eglise d'Estonie en 1919; en 1923, le patriarche de Constantinople l'avait acceptée sous son omophore (*Informationsdienst Osteuropäisches Christentum*, 15.11.93, pp. 23-24). Les partisans de l'indépendance ecclésiastiques de l'Estonie se réclament donc de cette situation de l'entre-deux-guerres (et de la protection qu'a continué à accorder Constantinople à l'Eglise estonienne en exil, formée par le métropolite Alexandre après sa fuite du pays) pour se placer sous la juridiction du Patriarcat oecuménique.

estonienne¹³⁴ qui avait été dissoute par Staline au moment de l'occupation de l'Estonie, mais la majorité des prêtres orthodoxes en Estonie sont des Russes et veulent rester fidèles à Moscou¹³⁵.

Découlant logiquement de leurs divisions en Eglises nationales, les stratégies des Eglises orthodoxes particulières peuvent parfois converger et s'épauler, mais tout aussi bien entrer en concurrence, ce qui tend à en faire des acteurs théopolitiques *régionaux plutôt que globaux*. La superposition des juridictions nationales sur un même territoire dans la diaspora (situation contraire à toutes les règles canoniques) est une bonne illustration de ce manque de capacité à développer une stratégie panorthodoxe efficace¹³⁶. La création de nouvelles entités étatiques à la suite de l'effondrement de l'ex-URSS a encore contribué à aggraver les tentations fissipares. La foi reste commune, le sentiment d'un danger potentiel venant de l'Occident aussi, mais les préoccupations qui guident les actions de chacune des Eglises ne sont pas les mêmes.

Nous ne passerons pas ici en revue chaque Eglise autocéphale ou autonome, car les exemples de Moscou et de Constantinople suffisent. Le Patriarcat de Moscou lutte pour son statut futur dans la Russie, contre l'intrusion de corps religieux étrangers et contre les scissions survenues dans plusieurs régions de l'ex-URSS, tout en s'efforçant de ne pas laisser les tensions internes à l'Eglise russe déboucher sur de nouvelles divisions (d'où la prudence dans le traitement de certains dossiers délicats où il faut veiller à satisfaire toutes les parties) et en devant combler un déficit de crédibilité de hiérarques qui avaient été par trop coopératifs avec le régime communiste. En fonction du degré de succès de Moscou sur ces différents plans se déterminera le poids théopolitique de l'Eglise russe au siècle prochain; mais, quoi qu'il arrive, elle restera *un acteur dont il faudra tenir compte*. Le cas du Patriarcat de Constantinople est beaucoup plus délicat, car sa survie même est en jeu: si la situation à Istanbul devenait intenable (par

134 Selon un accord passé entre le gouvernement estonien et l'Eglise orthodoxe en exil, tous les biens meubles et immeubles qui appartenaient en 1935 à l'Eglise estonienne alors placée sous la juridiction du Patriarcat de Constantinople devraient lui revenir (*Glaube in der 2. Welt*, 23/1, janvier 1995, pp. 5-6).

135 *Glaube in der 2. Welt*, 23/5, mai 1995, p. 3. Constantinople reconnaît que «la majorité écrasante» des orthodoxes d'Estonie, composée de Russes, se montre favorable au Patriarcat de Moscou, mais insiste en même temps sur la sensibilité des Estoniens orthodoxes de souche face à une juridiction russe qui peut être assimilée à leurs yeux à une sorte de prolongement de l'occupation soviétique (*Service orthodoxe de presse*, N° 201, sept.-oct. 1995). Cette approche court évidemment le risque d'alimenter les brisures autour des identités nationales autant que de les apaiser.

136 Les réactions divergentes d'Eglises locales aux tentatives de conclure des accords avec d'autres confessions (catholiques romains, préchalcédoniens), ces dernières années, en sont un autre exemple.

exemple en cas de développement d'un islamisme «dur»), le patriarche pourrait certes aller s'installer à Salonique ou à Patmos (cette solution a parfois été évoquée), mais il risquerait fort d'apparaître alors comme une institution un peu anachronique. La seule planche de salut est d'asseoir et de renforcer la notion d'une *primauté d'honneur du Patriarcat oecuménique* pour en faire l'interlocuteur symbolisant l'orthodoxie aux yeux du monde¹³⁷ et d'affirmer le ministère particulier de Constantinople par rapport aux Eglises orthodoxes de la diaspora (bien que le contrôle de fait ne soit que très partiel¹³⁸), afin de conserver au patriarche un rôle spécifique dans le concert des Eglises orthodoxes même s'il venait à perdre son assise territoriale historiquement prestigieuse.

Les Eglises orthodoxes sont donc loin de pouvoir prétendre au rôle global qui serait éventuellement le leur si elles présentaient un front uni. La même remarque vaut pour les *Eglises protestantes*, dont la base est également nationale: elles peuvent exercer une influence régionale, mais guère globale en tant qu'institutions. Quant au *Conseil oecuménique des Eglises*, qui regroupe la plupart des grandes Eglises orthodoxes et protestantes, il n'a aucun pouvoir réel (il se défend toujours d'aspirer à devenir une «super-Eglise» et ne le pourrait d'ailleurs pas même s'il le voulait) et son caractère hétérogène ne se prête guère à l'élaboration d'une démarche théopolitique cohérente. Ce tour d'horizon tend donc à confirmer le caractère théostratégique global unique en son genre que présente l'Eglise catholique romaine.

137 En 1995, le Patriarcat de Constantinople a officiellement ouvert un «Bureau de l'Eglise orthodoxe auprès de l'Union européenne»; il reste cependant à voir quel rôle celui-ci sera en mesure de jouer et s'il pourra, au-delà de cette présence symbolique, exercer une influence politique, même minime. Lors de sa visite de novembre 1994, le patriarche Bartholomée a saisi l'occasion d'un déjeuner offert par Jacques Delors pour rappeler que «l'Europe est plus large que l'Union européenne des Douze, voire des Seize. Exception faite de la Grèce, la plupart des pays du continent où vivent des peuples dont l'Orthodoxie a essentiellement marqué le cheminement historique et l'identité culturelle, demeurent encore en dehors de l'Union européenne. Sans leur participation active au devenir européen, non seulement ce dernier ne pourra s'accomplir mais encore il court le danger de rester, en fin de compte, inachevé.» (*Rapport de la visite de Sa Sainteté le Patriarche oecuménique Bartholomée au Benelux*, s.l.n.d., Ortodoxe Uitgaven «Apostel Andreas», p. 88)

138 Mais la mise en place de conférences épiscopales orthodoxes nationales dans les pays de diaspora permet à Constantinople d'affirmer son rôle d'une autre manière, sans nécessairement exercer un contrôle direct.

CONCLUSION

Cette étude a permis d'approcher de multiples interactions entre phénomènes religieux, domaine politique et sécurité internationale. Nous avons vu que les facteurs religieux ne se présentent presque jamais à l'état pur: ils se trouvent *imbriqués dans des dynamiques et problématiques plus vastes*, ce qui incite à la prudence avant de catégoriser une guerre ou des tensions comme «religieuses». Cependant, nous avons remarqué aussi que le recours à des arguments religieux dans des situations conflictuelles confère à celles-ci une dimension dangereuse, car ils apportent à des tensions ou à des affrontements une *légitimation supérieure*, en les inscrivant dans une histoire sacrée, et ils mobilisent des émotions à un niveau profond. Instrumentalisés ou non, les facteurs religieux sont loin de ne constituer que des aspects secondaires. Il importe de leur donner leur juste place dans les analyses de politique de sécurité, sans se concentrer uniquement sur les aspects les plus spectaculaires. Il faut tenir compte des dimensions religieuses et des discours des acteurs religieux non seulement afin d'identifier des tensions potentielles auxquelles ils peuvent donner naissance, mais également pour utiliser les possibilités dont ils disposent et pour intégrer les paramètres religieux dans l'analyse globale. De la part tant des diplomates que des services de renseignements, une connaissance insuffisante des phénomènes religieux et une évaluation erronée du rôle de ces facteurs représentent des faiblesses préjudiciables aux intérêts du pays pour lequel ils travaillent¹.

Les développements religieux peuvent fournir des «signaux d'avertissement» par rapport à des évolutions en cours. Du point de vue de l'observateur de la situation internationale, les phénomènes religieux ont l'avantage de d'inscrire souvent *dans la longue durée*. Cette remarque vaut aussi, bien qu'on le relève rarement, pour les mouvements d'opposition politico-religieux qui se développent à travers le monde: même si la prise de conscience de leur existence n'a atteint le grand public qu'à une époque récente, ils s'enracinent dans des processus déjà engagés bien antérieurement et ne vont certainement pas disparaître subitement². Cela présente des possibilités de *détection précoce* de leur émergence. De même, l'analyse à long terme des équilibres internationaux devrait explorer de façon plus approfondie les probabilités et potentialités des déplacements de frontières religieuses ainsi que des modifications dans les

1 Stanton Burnett, «Implications for the Foreign Policy Community», in Douglas Johnston et Cynthia Sampson (dir.), *Religion, the Missing Dimension of Statecraft*, New York / Oxford, Oxford University Press, 1994, pp. 285-305.

2 D'ailleurs, à supposer qu'ils perdent de leur vitalité, ils auront presque inévitablement laissé sur les sociétés où ils agissent une empreinte comportant notamment la réaffirmation d'identités distinctes.

rapports de force entre religions afin d'en évaluer les conséquences pour la carte du monde.

L'examen des stratégies régionales et globales d'acteurs religieux sur la scène internationale ne doit pas négliger leur spécificité: les organisations religieuses ont leur *propre dynamique*, qui ne répond pas nécessairement aux mêmes critères et impératifs que ceux d'un Etat. Des convergences avec les intérêts d'un acteur étatique peuvent exister, mais les objectifs poursuivis ne coïncideront pas toujours (comme d'ailleurs dans le cas de toute alliance). L'action diplomatique doit se soucier d'établir également des relations avec des organisations et institutions religieuses en raison du rôle qu'elles peuvent jouer, surtout à une époque où se profile dans certains pays une réaction critique fondée sur l'appel aux «valeurs asiatiques» ou aux principes de l'islam³. Il n'est certainement pas dans l'intérêt ni dans la tradition de la Suisse d'adopter une approche fondée sur la recherche de confrontation et la volonté d'imposition universelle de valeurs d'origine occidentale. Cependant, comme le rappelait récemment le conseiller fédéral Flavio Cotti, «il existe des valeurs fondamentales qui touchent chaque être humain, indépendamment de l'histoire, de la culture et de la religion»⁴. A l'heure où la politique extérieure de la Suisse se fixe comme l'un de ses principaux buts «l'engagement en faveur des droits de l'homme, de la démocratie et des principes de l'Etat de droit»⁵, la contribution des acteurs religieux ou les obstacles qu'ils posent ne sauraient certainement pas être négligés dans des domaines qui touchent par essence à leur sphère, puisqu'ils relèvent des *valeurs*⁶. Une bonne connaissance de leurs convictions afin de pouvoir intégrer cette dimension dans notre évaluation et notre approche est la condition préalable indispensable à tout dialogue constructif. Pour en donner un exemple concret, sur la base des expériences de terrain d'organisations telles que le CICR, Jean-Nicolas Bitter a montré comment, une fois dépassées les «images réciproques» qui enferment les interlocuteurs dans des idées reçues, il est possible de trouver

3 Qu'il suffise de rappeler ici la *Déclaration islamique universelle des droits de l'homme*, dont les auteurs considèrent que «l'islam a donné à l'humanité un code idéal des droits de l'homme il y a quatorze siècles».

4 *La Suisse + Le Monde*, 2/1995, p. 16.

5 *Rapport sur la politique extérieure de la Suisse dans les années 90* (29 novembre 1993).

6 En gardant d'ailleurs à l'esprit les implications *idéologiques* liées aux droits de l'homme dans l'esprit de certains acteurs non occidentaux; il y a ici un débat délicat dans lequel nous ne pouvons entrer ici et qui suscite aussi certaines interrogations chez des diplomates occidentaux.

sur le plan humanitaire un terrain d'entente, y compris avec des représentants de groupes politico-religieux radicaux⁷.

Un autre champ d'action auquel la Suisse accorde une importance particulière sur le plan international est «la contribution à la stabilité internationale» et «le maintien et la promotion de la sécurité et de la paix»: le premier objectif a été souligné dans le rapport de 1990 du Conseil fédéral sur la politique de sécurité de la Suisse et le second dans le rapport de 1993 sur la politique extérieure de la Suisse. Or, les religions recèlent à la fois des *potentialités conflictuelles et pacificatrices*, une face d'ombre et une face de lumière, qu'il faut toutes deux intégrer dans notre approche. Si cette étude nous a plutôt conduit à souligner les dimensions conflictuelles, les religions se trouvent également en mesure de jouer un rôle *positif* par rapport à des conflits: il y a eu plus d'un cas où une médiation discrète (et pas nécessairement connue du public) a permis à un acteur religieux d'aider à dénouer une situation; les efforts de la communauté de Sant'Egidio à Rome ont eu un certain écho médiatique, mais ne représentent pas un cas unique⁸. Les analyses comparatives menées par un groupe d'experts américains les ont amenés à conclure que, dans certains cas, une contribution de nature spirituelle a aidé à atteindre des résultats qu'il aurait été beaucoup plus difficile d'obtenir à travers une approche purement «séculière»⁹. Des acteurs religieux sont également susceptibles d'exercer une influence appréciable dans le cadre d'actions *préventives*.

La prise en compte des acteurs religieux doit éviter de tomber dans l'autre extrême et de *surévaluer leur rôle*: plus exactement, il convient de mesurer avec soin quelles sont leurs modalités et possibilités d'influence, qui varieront d'un

7 «(...) l'horizon des islamistes, même radicaux, ne se limite pas au combat politique. Il y a donc tout un champ de vie et de signification religieuse (morale, charité, famille, place accordée au pardon) dans lequel il est possible de trouver une place, un sens à l'activité humanitaire.» (Jean-Nicolas Bitter, «Un outil de travail pour les organisations humanitaires face au radicalisme islamiste: typologie et images réciproques», mémoire présenté à l'Institut romand de pastorale, Lausanne, octobre 1994, p. 82)

8 On peut par exemple citer ici la longue expérience en matière de médiation qu'ont les quakers: «(...) les bureaux quakers auprès des Nations Unies organisent des réunions où les diplomates peuvent s'entretenir en dehors des structures contraignantes, et à l'occasion en présence d'experts invités pour la circonstance. Les locaux quakers peuvent aussi servir de lieux où des participants à des négociations délicates peuvent se rencontrer en toute discrétion dans l'espoir d'éclaircir ou de débloquer la situation. Ce genre de service ne se limite pas forcément à des négociations onusiennes. Pour ne citer qu'un exemple, des protagonistes des négociations sur la Rhodésie qui se sont tenues à Genève en 1978-1979 se rencontraient de cette façon au bureau quaker.» (Edouard Dommen, *Les Quakers*, Paris / Montréal, Cerf / Fides, 1990, pp. 69-70.

9 Douglas Johnston, «Review of the Findings», in D. Johnston et C. Sampson, *op. cit.*, pp. 258-265.

contexte à l'autre. Même si les idéaux religieux se trouvent liés à des institutions qui en sont théoriquement les représentantes, des thèmes mobilisateurs à connotation religieuse peuvent fort bien s'autonomiser et échapper au contrôle de ces institutions. Les cas de conflits ou de tensions dans des pays post-communistes en offrent un exemple: dans ces régions où l'entreprise antireligieuse des régimes marxistes a laissé des traces profondes, plus d'un protagoniste qui se réclame de l'une ou l'autre religion pour donner à un combat politique ou militaire une sorte de légitimité supérieure n'a probablement qu'une idée assez vague de la foi à laquelle il se réfère et se contente de puiser dans un réservoir de symboles mobilisateurs. Cela ne veut pas dire que les groupes religieux ne portent pas, le cas échéant, des responsabilités, par exemple dans l'exaltation de causes ethno-nationales: mais cela signifie que leurs possibilités d'influence ont des limites. Il est relativement facile de mettre en circulation des références identitaires à connotations religieuses, mais il est beaucoup plus difficile pour une institution religieuse d'en conserver le contrôle. Une entreprise de médiation misant sur l'influence des forces religieuses doit être précédée d'une *évaluation réaliste* de leur impact possible. Un connaisseur de la situation dans l'ex-Yougoslavie notait récemment que les Eglises y ont fait l'expérience d'un véritable déluge de délégations étrangères et se sentent submergés par «les attentes élevées en vue que les Eglises deviennent des agents de réconciliation alors que, en fait, ils n'ont pas le sentiment d'avoir une telle influence»¹⁰.

On pourrait se demander dans quelle mesure non seulement la récupération de thèmes religieux, mais également la *manipulation de religions* peut s'opérer dans des buts politiques: on se souvient comment le pouvoir soviétique avait utilisé le Patriarcat de Moscou (et les représentants d'autres religions établies en URSS) pour développer un discours de «promotion de la paix» au sens où l'entendait le Kremlin et pour essayer d'éviter - non sans un certain succès - que soient évoquées les atteintes aux droits des croyants dans les pays communistes¹¹; on sait aussi comment les Etats-Unis avaient fourni un appui (et des armes, via le Pakistan) aux *moudjahidines* afghans (qui auraient d'ailleurs de toute façon résisté sinon, mais avec des moyens inférieurs) pour contrer les intérêts et l'expansionnisme de Moscou. Ce dernier exemple est une bonne illustration des implications imprévues de telles opérations: plus d'un des activistes islamiques aujourd'hui présents dans des zones de crise a fait ses armes en Afghanistan. Il est possible, dans une certaine mesure, d'utiliser des pulsions religieuses; il est beaucoup plus

10 Paul Mojzes, *Yugoslavian Inferno: Ethnoreligious Warfare in the Balkans*, New York, Continuum, 1994, p. 150.

11 Cf. J.A. Hebly, «The State, the Church, and the Oikumene: The Russian Orthodox Church and the World Council of Churches, 1948-1985», in Sabrina Petra Ramet (dir.), *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 105-122.

difficile d'en *maîtriser ensuite les conséquences*. Au long des pages qui précèdent, nous avons évoqué quelques cas où il serait possible à des Etats d'exploiter des sentiments religieux pour mettre des adversaires en difficulté: en dehors de tout jugement moral sur la validité de telles tactiques, il convient certainement, avant de les mettre en oeuvre, d'en examiner l'*impact potentiel à plus long terme*.

Du point de vue de la sécurité internationale, une politique constructive devrait s'attacher à contrecarrer tout ce qui risque de renforcer des *oppositions entre civilisations et entre religions*. Dans un monde qui est, qu'on le veuille ou non, de plus en plus *interdépendant*, ce qui se passe dans la sphère d'une civilisation et d'une religion entraînera des conséquences dans d'autres: nous avons déjà vu que l'émergence des mouvements politico-religieux contemporains a souvent été, à l'origine, liée en partie à l'universalisation du «modèle» occidental. Si ces radicalismes politico-religieux devaient se développer au point de marquer majoritairement certains pays ou certaines religions en se substituant aux formes traditionnelles, la prophétie du «choc des civilisations» risquerait de devenir une réalité. La question est de savoir si l'activisme de mouvements politico-religieux est susceptible à ce point de modifier durablement et qualitativement certains contextes sociaux. Indépendamment même de ces développements, on peut considérer les tendances à l'*homogénéisation religieuse* observées dans certaines régions du globe comme inquiétantes et lourdes de conséquences à long terme, car elles risquent de renforcer l'identification de régions entières avec une référence religieuse pouvant déboucher sur une identité militante dans les rapports avec l'Occident. C'est ainsi que la réalisation d'une équation entre islam et arabité ne contribuerait en rien à atténuer des tensions, au contraire. Si la coexistence de plusieurs courants religieux sur un même territoire recèle des potentialités conflictuelles, elle tend aussi à faire de l'Autre une réalité et non une abstraction.

On pourrait avec quelque raison s'étonner que cette étude n'ait que peu examiné le rôle des *facteurs religieux dans les pays occidentaux*. Ceux-ci connaissent aussi des phénomènes d'émergence politico-religieuse militante, mais sous des formes qui ne débouchent que rarement sur des situations touchant la sécurité. Ces courants sont limités dans leurs possibilités d'influence en raison de la situation de pluralisme généralisé. Ils peuvent exercer un impact dans certains contextes politiques - qu'on pense par exemple aux mouvements politiques chrétiens conservateurs aux Etats-Unis¹² - , mais ils agissent dans des sociétés

12 Il ne faut pas surévaluer l'impact de la «droite religieuse» chrétienne américaine, mais tous les observateurs s'accordent pour estimer qu'elle a joué un rôle non négligeable dans l'arrivée d'une majorité républicaine au Congrès lors des dernières élections et que les candidats aux présidentielles de 1996 devront donc compter avec elle. «Consciente de son rôle capital dans le raz de marée législatif de novembre, la droite religieuse veut, dans les prochaines batailles, jouer sa carte, conquérir une légitimité et imposer ses vues. (...) ses chefs, en descendant dans l'arène,

faisant l'expérience d'un manque croissant de «mythes fondamentaux unificateurs». Cela ne va pas sans certains risques à long terme, d'ailleurs: des groupes de croyants (à base ethnique ou non) peuvent être tentés de se coaguler en autant d'îlots de croyance fervente, compensant leur faible nombre par un militantisme intensif. La création d'«enclaves» dans la société aurait des conséquences pour la cohésion de celle-ci.

L'effondrement de la pratique religieuse au sein d'institutions traditionnelles ne signifie pas que la religion n'ait plus d'importance en Occident: mais elle se privatise et s'individualise, débouchant sur des versions peu dogmatiques dans la majeure partie des cas. La plupart des Occidentaux contemporains vivent en fonction de valeurs foncièrement séculières, tout en recourant dans certains cas de façon éclectique à des offres religieuses non contraignantes disponibles sur le «marché»¹³. Nous nous trouvons face à «la réalité complexe d'un paysage religieux dans lequel la recomposition des croyances, des pratiques et des modalités de la sociabilité religieuse se soutient de la décomposition continue des formes traditionnelles de la religion institutionnelle»¹⁴.

Cela nous montre qu'existe aujourd'hui un *déséquilibre dans le système de valeurs* entre des sociétés sécularisées et d'autres sociétés où les dimensions religieuses continuent à jouer un rôle plus important. Cela ne débouchera pas nécessairement, nous l'avons dit, sur une «guerre des civilisations»; mais, tant dans l'analyse en matière de politique de sécurité que dans la pratique des relations internationales, nous aurions tort de négliger les facteurs religieux et leurs potentialités sous toutes leurs formes.

lâchent au passage cet avertissement à l'état-major républicain: "N'oubliez pas que nos voix vous sont indispensables. Il faudra maintenant compter avec nous."» (*Journal de Genève*, 26.5.95, p. 5)

13 «"Religiöse Angebote dienen als zusätzliche Dekoration des Lebens". Ein Gespräch mit Hansjörg Hemminger», in *Herder-Korrespondenz*, 47/7, juillet 1993, pp. 344-349.

14 Danièle Hervieu-Léger, «Permanence et devenir du religieux dans les sociétés européennes. A l'Ouest», in *Autres Temps*, N° 38, juin 1993, pp. 33-40 (p. 35).