

Arnaud BLÉ-DEBUC¹



QUEL PANORAMA DES RELATIONS ÉTAT-RELIGION DANS LE MONDE ?

Résumé : Le lien entre pouvoir politique et religieux a structuré les sociétés, légitimant l'autorité par le sacré (Égypte, Rome, Chine). Malgré les prédictions de déclin religieux aux xx^e et xxi^e siècles, nous assistons à sa recomposition comme vecteur de légitimité, de mobilisation et d'identité. Les modèles de relations État-religion varient : théocraties (Iran, Vatican, Afghanistan), religions d'État (Royaume-Uni, Grèce), séparation stricte (États-Unis, Japon), ou pluralisme institutionnalisé (Belgique, Liban, Inde). Certains États comme la Corée du Nord répriment le religieux, tandis que d'autres l'instrumentalisent comme *soft power* (Arabie Saoudite, Turquie, Maroc). Le religieux reste un marqueur identitaire fort, utilisé pour la construction nationale (Pologne, Russie, Israël) ou comme outil de résistance (Afrique, Asie). Le djihadisme illustre sa dimension violente (État islamique, *Al-Qaïda*). Aujourd'hui, une convergence conservatrice transconfessionnelle émerge contre le progressisme occidental (droits LGBT, théorie du genre, etc.), unissant catholiques traditionalistes, musulmans, orthodoxes et hindous. Cette alliance se manifeste dans les votes à l'ONU, dans les législations africaines et dans les recompositions électorales (États-Unis, Inde). Les démocraties libérales, confrontées à ces dynamiques, oscillent entre durcissement laïque (France) et accommodements (Canada, Royaume-Uni), sans résoudre la tension entre pluralisme et normes communes. Le religieux, loin de disparaître, reste un acteur central de la géopolitique contemporaine.

Mots-clés : Géopolitique religieuse, Légitimité, Sécularisation, Identité nationale, *Soft power*, Théocratie, Religion d'État, Séparation, Laïcité, Pluralisme, Radicalisation, Djihadisme, Progressisme occidental, Conservatisme religieux, Démocraties libérales, Normes communes, Diplomatie confessionnelle.

1. Étudiant en doctorat à l'Académie de Géopolitique de Paris, il est l'auteur de plusieurs ouvrages, dont *Jeunes discours* (avec Zalica Diarra, 2015) et *Républiques (Tomes 1 et 2)* : Mémoire d'une jeunesse et d'une IV^e République. *La Quatrième République de Côte d'Ivoire* (2018).

WHAT PANORAMA FOR STATE-CHURCH RELATIONS IN THE WORLD ?

Abstract: *The link between political and religious power has structured societies, legitimizing authority through the sacred (Egypt, Rome, China). Despite predictions of religious decline in the 20th and 21st centuries, we are witnessing its recomposition as a vector of legitimacy, mobilization, and identity. Models of state-religion relations vary: theocracies (Iran, Vatican, Afghanistan), state religions (United Kingdom, Greece), strict separation (United States, Japan), or institutionalized pluralism (Belgium, Lebanon, India). Some states, such as North Korea, repress religion, while others instrumentalize it as soft power (Saudi Arabia, Turkey, Morocco). Religion remains a strong marker of identity, used for nation-building (Poland, Russia, Israel) or as a tool of resistance (Africa, Asia). Jihadism illustrates its violent dimension (Islamic State, Al-Qaeda). Today, a trans-denominational conservative convergence is emerging against Western progressivism (LGBT rights, gender theory, etc.), uniting traditionalist Catholics, Muslims, Orthodox Christians, and Hindus. This alliance is evident in votes at the United Nations, in African legislation, and in electoral recompositions (United States, India). Liberal democracies, faced with these dynamics, oscillate between secular hardening (France) and accommodations (Canada, United Kingdom), without resolving the tension between pluralism and common norms. Religion, far from disappearing, remains a central player in contemporary geopolitics.*

Key words: *Religious geopolitics, Legitimacy, Secularization, National identity, Soft power, Theocracy, State religion, Separation, Secularism, Pluralism, Radicalization, Jihadism, Western progressivism, Religious conservatism, Liberal democracies, Common standards, Confessional diplomacy.*

La permanence géopolitique du fait religieux

Le rapport entre autorité politique et pouvoir spirituel s'impose, depuis les premières civilisations, comme l'un des fondements les plus constants et les plus problématiques de l'ordre social. Dans la plupart des cultures, la légitimité du pouvoir n'a jamais été exclusivement humaine : elle se voulait ancrée dans une transcendance garantissant la stabilité du monde. L'association du sacré à l'autorité politique traduit ainsi une conception anthropologique universelle selon laquelle gouverner exige une approbation divine. De l'Égypte antique à la Chine impériale, en passant par la Rome païenne, les grandes civilisations ont élaboré des formes diverses d'articulation entre le politique et le spirituel. En Égypte, le pharaon incarnait la médiation entre l'humain et le divin : Ramessou Maryimana², plus connu sous le nom de Ramsès II, « enfanté de Râ », symbolise cette fusion du pouvoir temporel et de la sacralité. Dans la Rome antique, la fonction d'*imperator*

2. « Ramessou Mariyama (Ramsès II), le pharaon et l'œuvre gigantesque », *Lisapo Ya Kama*, lien : <https://lisapoyakama.org/ramessou-maryimana-ramsès-ii-le-pharaon-et-loeuvre-gigantesque/> (consulté le 15 octobre 2025).

se doublait de celle de *pontifex maximus*, unifiant l'autorité religieuse et la souveraineté politique³. En Chine, le concept du *Tianming* (Mandat du ciel) conférait à l'empereur une légitimité cosmologique, comme en témoigne la lettre adressée par Qianlong à George III en 1793⁴.

Contrairement aux prédictions des théories sécularistes formulées aux XIX^e et XX^e siècles (le positivisme d'Auguste Comte), le XXI^e siècle ne marque pas la disparition du religieux, mais plutôt sa recomposition dans les sphères politiques et internationales. Loin de se cantonner à la sphère privée, les croyances et appartenances confessionnelles s'imposent comme des vecteurs puissants de légitimation, de mobilisation et d'identité collective. Depuis la fin de la Guerre froide, plusieurs conflits contemporains – du Moyen-Orient à l'Afrique subsaharienne, de l'Asie du Sud au Caucase – révèlent la persistance d'une dimension religieuse dans les dynamiques de nos sociétés humaines. Parallèlement, dans les démocraties libérales, la place du religieux dans l'espace public suscite de nouvelles tensions autour de la laïcité, de la tolérance et du pluralisme. Enfin, dans le contexte de la mondialisation, certains États mobilisent leur héritage traditionnel et spirituel comme ressource symbolique et diplomatique, faisant du religieux un instrument de *soft power* et de projection identitaire.

Cette permanence du religieux dans les affaires publiques s'exprime selon des configurations institutionnelles d'une grande diversité. Certains États consacrent une religion officielle, d'autres revendiquent une stricte neutralité laïque, tandis que d'autres expérimentent des modèles hybrides d'accommodement confessionnel. Comment, dès lors, les États contemporains organisent-ils leurs rapports avec les institutions et les communautés religieuses ? Quels modèles dominent à l'échelle mondiale ? Quelles logiques géopolitiques sous-tendent ces différentes configurations ?

3. Beard Mary, North John, Price Simon, *Religions of Rome. Volume 1 – A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 482 p.

4. Qianlong : « *You, O King, live beyond the confines of many seas, nevertheless, impelled by your humble desire to partake of the benefits of our civilization, you have dispatched a mission respectfully bearing your memorial. Your Envoy has crossed the seas and paid his respects at my Court on the anniversary of my birthday. To show your devotion, you have also sent offerings of your country's produce. (...) As to your entreaty to send one of your nationals to be accredited to my Celestial Court and to be in control of your country's trade with China, this request is contrary to all usage of my dynasty and cannot possibly be entertained. (...)* » « Excerpts from Two Edicts from the Qianlong Emperor, on the occasion of Lord Macartney's Mission to China, September 1793 », *Asia for educators*, Columbia University, lien : https://afe.easia.columbia.edu/ps/china/qianlong_edicts.pdf (consulté le 15 octobre 2025).

La présente étude propose d'élaborer une typologie des modèles contemporains de relations État–religion, d'en analyser les dynamiques géopolitiques et d'en évaluer les implications face aux défis conjoints de la mondialisation, du pluralisme religieux et de la radicalisation.

Typologie des modèles de relations État-religion

Théocraties et quasi-théocraties

Le modèle théocratique, où l'autorité politique se fonde explicitement sur une légitimité religieuse et où le droit divin prime sur la souveraineté populaire, persiste dans plusieurs configurations contemporaines.

Depuis la révolution islamique de 1979, le système politique iranien combine institutions électives (présidence, parlement) avec un pouvoir religieux suprême incarné par le Guide de la Révolution (*Velayat-e faqih*), position occupée par l'ayatollah Ali Khamenei depuis 1989⁵. Le Conseil des gardiens de la Constitution, composé de juristes islamiques, contrôle la conformité des lois à la *charia* et valide les candidatures électorales. Cette architecture institutionnelle soumet explicitement le pouvoir politique à l'autorité religieuse chiite duodécimain, créant un système unique où coexistent républicanisme et théocratie⁶.

À l'ouest, le Vatican représente un cas unique de micro-État théocratique où le pape cumule les fonctions de chef d'État et de chef spirituel de l'Église catholique romaine. Avec ses 800 habitants et ses 0,44 km², cet État *sui generis* exerce néanmoins une influence géopolitique considérable via ses 1,3 milliard de fidèles dans le monde et son réseau diplomatique. Le Saint-Siège entretient des relations diplomatiques avec 183 États, constituant un acteur diplomatique reconnu du droit international⁷.

Depuis août 2021, en Afghanistan, un émirat islamique rejetant explicitement les principes de « l'État moderne » au profit d'une lecture rigoriste de la *charia* hanbalite a été restauré. L'absence de constitution écrite, le refus de toute séparation

5. Arjomand Saïd Amir, *After Khomeini: Iran Under His Successors*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 280 p.

6. Moslem Mehdi, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, New York, Syracuse University Press, 2002, 378 p.

7. Cardinale Hyginus Eugene, *The Holy See and the International Order*, Gerrards Cross, Colin Smythe Ltd, 1976, 557 p.

entre autorité religieuse et politique, et l'application stricte de la loi islamique caractérisent ce régime⁸.

En Arabie saoudite, bien que se définissant comme monarchie, on fonctionne selon une logique quasi-théocratique où la légitimité du pouvoir royal repose sur l'alliance historique (pacte de 1744) entre la famille Al-Saoud et le mouvement wahhabite⁹. Les oulémas wahhabites contrôlent le système judiciaire et exercent une autorité considérable sur les questions sociétales. Les réformes du prince héritier MBS (autorisation de conduire pour les femmes, ouverture de salles de cinéma) témoignent néanmoins d'une évolution vers une monarchie absolue où le religieux devient progressivement un outil du pouvoir politique plutôt que son fondement¹⁰.

Avec le Sultanat de Brunei (460 000 habitants), micro-État pétrolier d'Asie du Sud-Est, on observe une combinaison entre monarchie absolue et islam sunnite de rite chaféite. Le sultan Hassanal Bolkiah cumule les fonctions de chef d'État, chef du gouvernement, ministre de la Défense et chef religieux suprême. Depuis 2014, le sultanat a progressivement introduit la *charia* comme droit applicable, avec un code pénal islamique prévoyant notamment la lapidation pour adultère. La citoyenneté brunéienne implique l'appartenance à la philosophie nationale du *Melayu Islam Beraja* (Monarchie islamique malaise), fusion entre identité ethnique, religieuse et politique excluant *de facto* les minorités non-musulmanes (environ 20 % de la population) de la pleine participation à la nation¹¹.

En Afrique subsaharienne, la Mauritanie (4,7 millions d'habitants) constitue le seul exemple africain de république islamique stricte. La constitution de 1991 définit l'islam comme religion du peuple et de l'État (article 5) et établit la *charia* comme unique source de droit. Le système juridique mauritanien applique le rite malékite avec une rigueur particulière : le code pénal de 1983 prévoit la lapidation, la crucifixion et l'amputation pour certains crimes. Contrairement aux pétromonarchies du Golfe, la Mauritanie illustre une théocratie islamique dans

8. Barfield Thomas, *Afghanistan: A Cultural and Political History*, Princeton, Princeton University Press, 2010, 400 p.

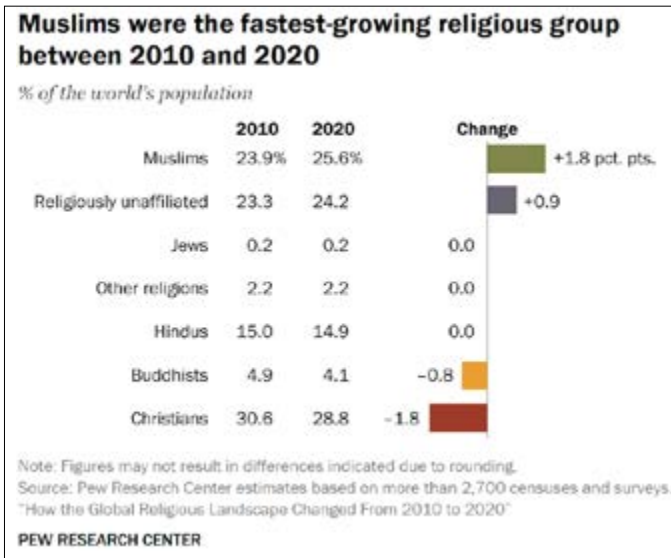
9. Commins David, *The Wahhabi Mission in Saudi Arabia*, Londres & New York, I.B. Tauris, 2006, 288 p.

10. Matthiesen Toby, *The Other Saudis: Shiism, Dissent and Sectarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 292 p.

11. Braighlenn G., *Ideological Innovation under Monarchy: Aspects of Legitimation Activity in Contemporary Brunei*, Amsterdam, VU University Press, 1992, 105 p.

un contexte de pauvreté extrême, où le rigorisme religieux se combine avec des structures sociales traditionnelles fortement hiérarchisées¹².

En Asie du sud, le Pakistan (241 millions d’habitants) présente un modèle hybride entre théocratie et démocratie constitutionnelle. Créé en 1947 comme patrie des musulmans du sous-continent indien, le pays se définit comme « République islamique » depuis 1956. La constitution de 1973 établit que « *la souveraineté appartient à Allah* » et que toute loi doit être conforme au Coran et à la Sunna. Les lois sur le blasphème (articles 295 et 298 du Code pénal), durcies dans les années 1980, prévoient la peine de mort pour insulte au prophète Mahomet et sont régulièrement instrumentalisées pour persécuter les minorités religieuses¹³. Le Pakistan représente ainsi un modèle où coexistent institutions démocratiques, pouvoir militaire prépondérant et encadrement religieux contraignant.



Les musulmans ont été le groupe religieux présentant la croissance la plus rapide entre 2010 et 2020¹⁴

12. Ould Ahmed Salem Zekeria, *Prêcher dans le désert. Islam politique et changement social en Mauritanie*, Paris, Karthala, 2013, 336 p.

13. Lau Martin, « Twenty-Five Years of Hudood Ordinances », dans *Washington and Lee Law Review*, Vol. 64, N°4, 2006, pp. 1291-1314, lien : <https://scholarlycommons.law.wlu.edu/wlulr/vol64/iss4/2/> (consulté le 15 octobre 2025).

14. « Les musulmans ont été le groupe religieux présentant la croissance la plus rapide entre 2010 et 2020 », *Pew Research Center* (PRC), Mai 2025, lien : <https://www.pewresearch.org/wp-content/>

Ces configurations illustrent la diversité géographique et institutionnelle des théocraties contemporaines, touchant environ 400 millions de personnes, principalement dans le monde musulman mais selon des modalités variées allant de la théocratie pure à des hybridations complexes.

Religions d'État et pluralisme

De nombreux États maintiennent une religion officielle tout en garantissant généralement la liberté de culte aux autres confessions. Ce modèle, hérité de l'histoire européenne (*cuius regio, eius religio* du traité d'Augsbourg de 1555), reste répandu.

Au Royaume-Uni, l'anglicanisme conserve le statut de religion établie, le monarque étant gouverneur suprême de l'Église anglicane. Les évêques siègent à la Chambre des *Lords* (26 *Lords Spiritual*). Paradoxalement, cette église d'État coexiste avec une société largement sécularisée où moins de 15 % de la population est pratiquante¹⁵.

Dans la même région, on s'aperçoit que les pays scandinaves ont une relation étroite avec les églises luthériennes. Au Danemark on retrouve un impôt culturel qui finance l'église luthérienne danoise, tandis qu'en Norvège ce statut a été supprimé en 2012 tout en maintenant les liens historiques. La Suède, par ailleurs, a séparé l'Église et l'État en 2000, mais l'Église de Suède conserve un statut spécifique. Quant à la Finlande, les deux églises nationales (luthérienne et orthodoxe) sont reconnues et détiennent un statut de droit public¹⁶.

Dans le sud-est de l'Europe, en Grèce, l'Église orthodoxe a un statut constitutionnel privilégié (article 3 de la Constitution). L'État rémunère le clergé orthodoxe et l'enseignement religieux orthodoxe est obligatoire dans les écoles publiques avec possibilité d'exemption¹⁷.

uploads/sites/20/2025/05/PR_2025.06.09_global-religious-change_0-02.png (consulté le 15 octobre 2025).

15. Brown Christian G., *The Death of Christian Britain*, Londres, Routledge (2^e éd.), 2009, 320 p.

16. Kääriäinen Kimmo, Niemelä Kati, Ketola Kimmo Henriikki, *Religion in Finland: Decline, Change and Transformation of Finnish Religiosity*, Tampere, Kirkon tutkimuskeskus (Church Research Center), 2005, 185 p.

17. Prodromou E. H., « Negotiating Pluralism and Specifying Modernity in Greece: Reading Church-State Relations in the Christodoulos Period », dans *Social Compass: International Review of Sociology of Religion*, Vol. 51, N° 4, Décembre 2004, pp. 295-320, lien : <https://doi.org/10.1177/0037768604047870> (consulté le 15 octobre 2025).

Le modèle américain

Les États-Unis incarnent un modèle distinct, combinant séparation institutionnelle et omniprésence du religieux dans l'espace public. Le Premier Amendement (1791) établit deux principes : la clause d'établissement (« *Congress shall make no law respecting an establishment of religion* ») interdit toute religion d'État ; et la clause de libre exercice garantit la liberté religieuse¹⁸. Cette séparation n'implique pas la privatisation du religieux. Les références religieuses imprègnent la vie publique américaine : serment sur la Bible, « *In God We Trust* » sur la monnaie, invocation divine dans les discours présidentiels. Le pluralisme religieux américain s'organise selon un « marché » où les confessions coexistent et se concurrencent librement. L'État maintient une neutralité bienveillante (*benevolent neutrality*), facilitant l'exercice du culte sans favoriser aucune religion particulière¹⁹.

Après avoir rompu avec le shintoïsme, le Japon a reproduit partiellement le modèle américain : à l'article 20 de sa constitution de 1946²⁰, il est établi la séparation État-religion, tout en garantissant la liberté religieuse²¹.

Les modèles de reconnaissance plurielle

Plusieurs États ont développé des systèmes reconnaissant officiellement plusieurs religions selon une logique de piliers confessionnels ou de multiculturalisme.

La Belgique maintient un système de « cultes reconnus » (catholique, protestant, anglican, orthodoxe, israélite, islamique, bouddhiste) bénéficiant d'un financement public. Ce modèle des piliers (*verzuiling*) structure historiquement la société belge autour d'appartenances confessionnelles et philosophiques²².

L'Allemagne fonctionne selon un régime de coopération où l'État collecte l'impôt culturel (*Kirchensteuer*) pour les Églises ayant le statut de corporation de

18. Witte Jr. John, Nichols Joel A., *Religion and the American Constitutional Experiment*, Boulder, Westview Press, 2011, 384 p.

19. Finke Roger, Stark Rodney, *The Churching of America, 1776-2005 : Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2005, 368 p.

20. *Constitution du Japon*, Article 20 : « *La liberté de religion est garantie à chacun. Aucune organisation religieuse ne peut recevoir de privilèges de l'État ni exercer une quelconque autorité politique* » (trad.). Voir : <https://www.japaneselawtranslation.go.jp/en/laws/view/174/tb> (consulté le 15 octobre 2025).

21. Hardacre Helen, *Shinto : A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 698 p.

22. Dierickx Guido, « Christian Democracy and its Ideological Rivals », pp. 15-30, dans Hanley David L., *Christian Democracy in Europe : A Comparative Perspective*, Londres, Pinter Publishers, 1994, 222 p.

droit public. Les cours de religion confessionnelle sont dispensés dans les écoles publiques²³.

Au Liban, les accords de Taëf de 1989 visaient entre autres à abolir le confessionnalisme politique et rétablir la souveraineté du gouvernement Libanais. Le pacte national de 1943 va instituer que le président du Liban doit être maronite, le Premier ministre sunnite, le président du Parlement chiite. Ce système génère blocages et paralysie en cas de tensions intercommunautaires²⁴.

À plus de 200 kilomètres de Beyrouth, Israël ne dispose pas de constitution écrite et n'a jamais défini formellement les relations entre État et religion. Le Grand Rabinat contrôle le statut personnel (mariage, divorce) des citoyens juifs, le *shabbat* est chômé, et la *cacherout* s'applique dans les institutions publiques. Les ultra-orthodoxes (*Haredim*), environ 12 % de la population, exercent une influence politique disproportionnée via leur position d'arbitres dans les coalitions gouvernementales²⁵.

Le cas de l'Inde, vers un État hindou ?

L'Inde (1,4 milliard d'habitants, 80 % hindous, 14 % musulmans) présente un modèle unique qui, malgré l'usage du terme « *secular state* » inscrit dans la constitution depuis 1976, diffère substantiellement de la laïcité occidentale. Le système juridique indien maintient des codes de statut personnel (*Personal Laws*) différenciés selon l'appartenance religieuse. Le *Hindu Marriage Act* (1955) s'applique aux hindous, sikhs, bouddhistes et jaïns ; le *Muslim Personal Law* régit les musulmans ; le *Christian Marriage Act* (1872) concerne les chrétiens (Dhavan, 1987). L'État indien intervient massivement dans la gestion du religieux. Les temples hindous majeurs sont administrés par des comités contrôlés par l'État (*Hindu Religious and Charitable Endowments Acts*). Cette approche, qualifiée de « *principled distance* » par le juriste Rajeev Bhargava, implique que l'État maintient une équidistance flexible vis-à-vis des religions²⁶.

23. Robbers Gerhard, « State and Church in Germany », pp. 77-94, dans Robbers Gerhard (ed.), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos Publishing House (2^e éd.), 2005, 589 p.

24. Salamey Imad, *The Government and Politics of Lebanon*, Londres, Routledge, 2014, 322 p.

25. Ben-Porat Guy, *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 280 p.

26. Bhargava Rajeev, « What is Secularism For ? », pp. 486-542, dans Bhargava Rajeev (ed.), *Secularism and Its Critics*, Delhi, New York, Oxford University Press, 1998, 562 p.

Ce modèle de pluralisme est aujourd'hui remis en cause par le nationalisme hindou (*Hindutva*) promu par le BJP au pouvoir depuis 2014. L'idéologie *Hindutva*, théorisée par Vinayak Damodar Savarkar dès 1923, définit l'identité indienne par l'« hindouité », reléguant les minorités musulmanes et chrétiennes au statut d'étrangers culturels²⁷. Cette montée de l'identité hindoue engendre des manifestations concrètes : violences intercommunautaires récurrentes (pogroms du Gujarat en 2002) ; législations anti-conversion dans dix États ; validation juridique en 2019 par la Cour suprême de la construction d'un temple hindou sur le site de la mosquée Babri Masjid détruite en 1992 ; abrogation en août 2019 de l'article 370 accordant une autonomie au Jammu-et-Cachemire. Le *Citizenship Amendment Act* (2019) accorde la citoyenneté aux réfugiés persécutés d'Afghanistan, Bangladesh et Pakistan, mais exclut explicitement les musulmans, marquant pour la première fois depuis 1947 une discrimination religieuse dans l'accès à la nationalité.

Restriction des libertés religieuses et États officiellement athées

Quelques États dans le monde maintiennent une hostilité officielle envers la religion qui peut à juste titre être perçue comme un cheval de Troie. En Chine, on pratique un contrôle bureaucratique sophistiqué. Depuis 1982, la Constitution garantit théoriquement la « *liberté de croyance religieuse* », mais soumet toute pratique religieuse à l'enregistrement auprès de cinq organisations contrôlées par l'État : l'Association bouddhiste de Chine, l'Association taoïste de Chine, l'Association islamique de Chine, l'Association patriotique catholique chinoise, et le Mouvement patriotique des Trois Autonomies (protestant)²⁸. Toutefois, malgré les restrictions, le pays connaît depuis les années 1990 un renouveau religieux massif. Les estimations parlent de 200 à 300 millions de bouddhistes, 60 à 80 millions de chrétiens (dont une majorité dans des églises clandestines). La répression cible spécifiquement les mouvements perçus comme menaçant l'unité nationale. Au Xinjiang, la politique de « sinisation » de l'islam s'est traduite depuis 2017 par l'internement massif d'Ouïghours dans des « centres de formation » (environ un million de personnes), la destruction de mosquées, et l'interdiction de pratiques jugées « extrémistes »²⁹.

27. Jaffrelot Christophe, *The Hindu Nationalist Movement in India*, New York, Columbia University Press, 1996, 592 p.

28. Yang Fenggang, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 264 p.

29. Zenz Adrian, « 'Thoroughly Reforming Them Towards a Healthy Heart Attitude' : China's Political Re-Education Campaign in Xinjiang », dans *Central Asian Survey*, Vol. 38, N° 1, 2018,

Le cas le plus extrême est bien certainement celui de la Corée du Nord : toute pratique religieuse publique a été éradiquée au profit du culte obligatoire de la dynastie Kim³⁰.

Religion et construction nationale : le socle identitaire

Le facteur religieux a joué et continue de jouer un rôle central dans les processus de construction nationale et de définition identitaire.

En Europe, la formation des États-nations s'est largement articulée autour de clivages confessionnels issus de la Réforme. La guerre de trente ans (1618-1648) a consacré le principe *cuius regio, eius religio*, liant territorialité politique, princes et confession religieuse. Plus tard, les identités nationales polonaise (catholicisme face aux empires orthodoxe et protestant), irlandaise (catholicisme contre domination anglicane), grecque (orthodoxie contre empire ottoman) ou néerlandaise (protestantisme contre domination catholique espagnole) se sont construites en étroite symbiose avec une identité confessionnelle³¹. Cette dynamique perdure. La Pologne contemporaine mobilise le catholicisme comme marqueur identitaire face aux pressions perçues de Bruxelles sur les questions sociétales. La Russie post-soviétique a fait de l'orthodoxie un pilier de son identité nationale restaurée, le patriarche Kirill qualifiant l'espace de civilisation russe de « Sainte Russie » (*Russki Mir*) transcendant les frontières étatiques. Cette mise en relation du politique et du religieux a participé à légitimer l'interventionnisme russe en Ukraine, présenté comme protection des populations orthodoxes³².

Au Moyen-Orient, la création d'Israël en 1948 pose la question irrésolue d'un État se définissant simultanément comme juif et démocratique. La loi fondamentale de 2018 sur « Israël, État-nation du peuple juif » a accentué le caractère juif de l'État au détriment de son caractère démocratique, impactant la minorité arabe (20 % de la population). Le conflit israélo-palestinien revêt une dimension

pp. 102-128, lien : <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/02634937.2018.1507997> (consulté le 15 octobre 2025).

30. Kang Chol-Hwan, Rigoulot Pierre, *The Aquariums of Pyongyang: Ten Years in the North Korean Gulag*, Londres, Atlantic Books, 2005, 272 p.

31. Marx Anthony W., *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*, New York, Oxford University Press, 2003, 288 p.

32. Curanović Alicja, *The Religious Factor in Russia's Foreign Policy*, Londres, Routledge, 2012, 368 p.

religieuse croissante, le *Hamas* mobilisant l'islam politique et les colons israéliens revendiquant la Judée-Samarie au nom d'une promesse divine³³.

En Asie du Sud, la partition de 1947 entre Inde et Pakistan a consacré la religion comme principe d'organisation politique. Le Pakistan s'est défini comme patrie des musulmans du sous-continent, l'Inde adoptant au contraire un sécularisme constitutionnel. Toutefois, la montée du nationalisme hindou remet en cause ce modèle³⁴.

En Afrique subsaharienne, les grandes crises proviennent souvent des frontières coloniales qui trop souvent ont superposées des populations d'ethnies et de confessions différentes. Au Nigeria, le Nord majoritairement musulman a 12 États qui appliquent la *charia*. Au centre-est du continent, le Soudan a connu une guerre civile de 22 ans (1983-2005) qui a abouti à la partition de 2011³⁵.

La religion comme soft power

Les acteurs religieux transnationaux constituent des vecteurs d'influence diplomatique majeurs, mobilisant croyances et réseaux confessionnels pour projeter leur pouvoir au-delà de leurs frontières.

Concernant le dit Saint-Siège, il dispose d'atouts uniques : 1,3 milliard de catholiques, un réseau de 183 nonciatures (ambassades), et une influence morale permettant d'intervenir sur un vaste ensemble de sujets et de conflits. Jean-Paul II a joué un rôle décisif dans l'effondrement du communisme en Pologne et en Europe de l'Est³⁶. Le pape François a utilisé son magistère pour peser sur les débats globaux (climat, migrations, pauvreté). Dans la même veine, on peut constater le pragmatisme diplomatique romain avec l'accord Chine-Vatican de 2018 : accepter un compromis sur la nomination des évêques pour préserver la présence catholique en Chine³⁷.

33. Friedland Roger, Hecht Richard D., « The Construction and Management of Sacred Time and Space: Sabta Nur in the Church of the Holy Sepulcher », pp. 181-235, dans Friedland Roger, Boden Deirdre (eds.), *NowHere: Space, Time and Modernity*, Berkeley, University of California Press, 1994, 452 p.

34. Brass Paul R., *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*, Seattle, University of Washington Press, 2003, 448 p.

35. Johnson Douglas H., *The Root Causes of Sudan's Civil Wars*, Oxford, James Currey and Bloomington, Indiana University Press, 2003, 234 p.

36. Weigel George, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, New York, Harper Collins, 1999, 1056 p.

37. Madsen Richard (ed.), *The Sinicization of Chinese Catholicism*, Leiden, Brill, 2021, 188 p.

Dans la péninsule arabe, l'Arabie saoudite a longtemps dominé le *soft power* sunnite via la Ligue islamique mondiale (1962) et le financement massif de mosquées, madrasas et centres islamiques promouvant le wahhabisme rigoriste. Cette stratégie visait à contrer le nationalisme arabe nassérien, puis l'influence chiite iranienne. Mais elle a produit des effets secondaires d'une ampleur inédite avec la montée des mouvements djihadistes, contraignant Riyad à réviser sa politique sous MBS depuis 2017³⁸. La Turquie d'Erdogan revendique désormais ce *leadership* sunnite en mobilisant le legs ottoman. La *Diyanet* finance plus de 2000 mosquées en Europe, forme des imams, et diffuse un islam conservateur. Via l'agence TIKA, Ankara construit mosquées et écoles dans les Balkans, en Afrique et en Asie centrale, se positionnant comme protecteur des minorités musulmanes³⁹.

Le Maroc promeut effectivement un contre-modèle : un « islam du juste milieu » fondé sur le rite malékite et le soufisme. L'Institut Mohammed VI forme chaque année des centaines d'imams africains et européens, en opposition au wahhabisme et au salafisme djihadiste. Cette diplomatie vise surtout à renforcer l'influence marocaine en Afrique de l'Ouest⁴⁰.

On observe avec l'Iran le déploiement d'une diplomatie confessionnelle fondée sur le chiisme et l'anti-impérialisme. À ce titre, Téhéran soutient financièrement et militairement le *Hezbollah* libanais, les milices chiites irakiennes, les Houthis zaydites au Yémen, et le régime alaouite syrien. Cette stratégie a permis à l'Iran de construire le « croissant chiite » de Téhéran à Beyrouth malgré son isolement diplomatique⁴¹.

Ces diplomaties du religieux révèlent que le sacré demeure un puissant instrument d'unification, structurant alliances, légitimant des interventions, et façonnant les identités collectives bien au-delà des frontières nationales.

38. Lacroix Stéphane, *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, Cambridge (USA), Harvard University Press, 2011, 384 p.

39. Öztürk Ahmet Erdi, « Turkey's Diyanet under AKP Rule: From Protector to Imposer of State Ideology? », dans *Southeast European and Black Sea Studies*, Vol. 16, N° 4, 2016, pp. 619-645, lien : <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14683857.2016.1233663> (consulté le 15 octobre 2025).

40. Zeghal Malika (trad. George A. Holoch), *Islamism in Morocco: Religion, Authoritarianism, and Electoral Politics*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2008, 320 p.

41. Nasr Seyyed Vali Reza, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, New York, W.W. Norton, 2006, 287 p.

Le Djihadisme : internationalisation de la violence

Le djihadisme contemporain constitue la forme la plus violente et médiatisée de l'instrumentalisation politique de la religion, mobilisant une lecture radicale et sélective de l'islam pour justifier une guerre globale contre l'Occident, les régimes musulmans jugés apostats et toutes autres structures étatique qui se trouverait sur son chemin. En 2014, sur un territoire vaste comme le Royaume-Uni, Abou Bakr al-Baghdadi proclame le « califat », sur un territoire à cheval entre la Syrie et l'Irak. L'État islamique (EI) innove en combinant occupation territoriale, administration proto-étatique (justice, fiscalité, services), et propagande numérique sophistiquée. Plus de 40 000 combattants étrangers affluent de 120 pays, phénomène sans précédent⁴². Le projet califal repose sur une application rigoriste de la *charia* et une lecture millénariste de l'islam : l'EI se présente comme l'avant-garde d'une bataille eschatologique finale contre les « croisés » et les « apostats » chiites. Cette idéologie totalitaire justifie l'épuration confessionnelle, le massacre des minorités, et l'imposition d'un ordre moral oppressif⁴³. La destruction du califat territorial entre 2017 et 2019 par une coalition internationale a privé l'EI de sa légitimité principale, mais l'organisation survit en réseau clandestin.

Le djihadisme contemporain se caractérise par sa fragmentation géographique et organisationnelle. *Al-Qaïda* et l'EI disposent de « franchises » sur plusieurs continents : « Al-Qaïda au Maghreb islamique » (AQMI) et l'« État islamique au Grand Sahara » menacent le Sahel ; *Al-Shabaab* contrôle des zones de Somalie tandis que *Boko Haram* terrorise le bassin du lac Tchad⁴⁴. En Occident, chez l'ennemi juré, la menace a évolué du « commando structuré » (attentats de Paris en novembre 2015) vers les attaques de « loups solitaires », inspirées par la propagande djihadiste sans nécessairement en recevoir d'ordres. Cette « djihadisation de proximité » via Internet rend la prévention plus complexe⁴⁵.

42. Hegghammer Thomas, « Should I Stay or Should I Go? Explaining Variation in Western Jihadists' Choice between Domestic and Foreign Fighting », dans *American Political Science Review*, Vol. 107, N°1, 2013, pp. 1-15, lien : <https://doi.org/10.1017/S0003055412000615> (consulté le 15 octobre 2025).

43. McCants William, *The ISIS Apocalypse: The History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State*, New York, St. Martin's Press, 2015, 256 p.

44. Hoffman Bruce, *Inside Terrorism*, New York, Columbia University Press (3^e éd.), 2017, 528 p.

45. Roy Olivier, *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 136 p.

Enjeux contemporains et reconfigurations : entre progressisme « woke » et conservatisme religieux

La contre-offensive religieuse : au-delà de la sécularisation

Contrairement aux prédictions des théories de la sécularisation qui annonçaient un déclin irréversible du religieux, le XXI^e siècle assiste à une résurgence spectaculaire des mobilisations religieuses dans l'espace public. Cette contre-offensive ne se limite pas à une simple résistance : elle constitue une reconquête politique délibérée, portée par des États qui s'allient au religieux comme vecteur de légitimation et d'unité.

En Turquie, on peut constater le renversement de situation le plus spectaculaire. Depuis l'arrivée au pouvoir de l'AKP en 2002, Recep Tayyip Erdoğan a méthodiquement démantelé l'héritage laïc kémaliste pour imposer une « re-confessionnalisation » de l'État. Cette stratégie repose sur trois piliers : premièrement, la captation des institutions religieuses avec la *Diyanet* (Direction des affaires religieuses), devenue un instrument de propagande employant 120 000 personnes avec un budget annuel de 2 milliards de dollars ; deuxièmement, l'islamisation de l'éducation avec l'obligation des cours de religion dès l'école primaire et la multiplication des écoles *imam-hatip* ; troisièmement, la transformation symbolique de l'espace public avec la construction massive de mosquées financées par l'État et, acte hautement symbolique, la reconversion de Sainte-Sophie en mosquée en 2020. Cette reconquête religieuse intègre une concentration complète des pouvoirs : la révision constitutionnelle de 2017, instaurant un régime présidentiel autoritaire, s'est appuyée sur la mobilisation de l'identité sunnite ottomane. Erdoğan ne cache pas son ambition : restaurer la grandeur de l'empire ottoman et faire de la Turquie le *leader* du monde musulman sunnite. La laïcité, pilier de la République depuis Atatürk, est désormais présentée comme une aliénation occidentale dont il faut se libérer.

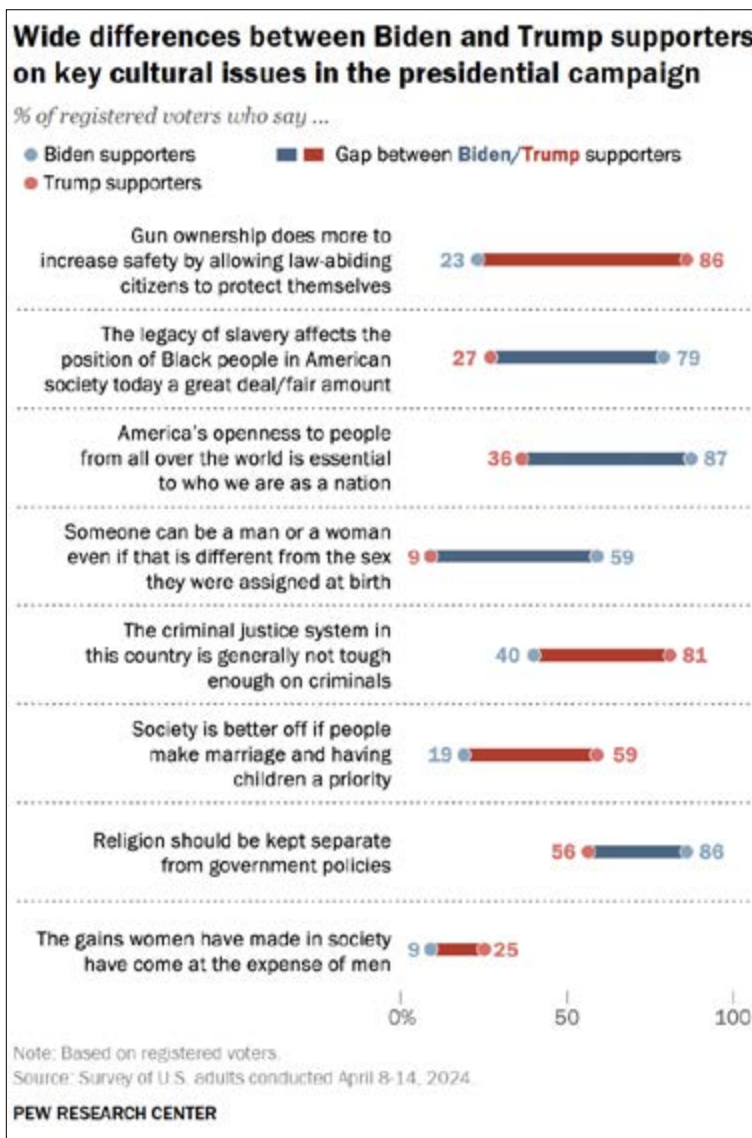
À quelques 4000 kilomètres d'Ankara, en Inde, le BJP de Narendra Modi incarne une forme distincte mais tout aussi radicale de politisation religieuse. Avec l'*hindutva* (hindouïté) il n'est plus seulement question d'identité culturelle, c'est un projet politique totalisant qui redéfinit la citoyenneté indienne selon des critères ethniques et confessionnels. Les musulmans (200 millions de personnes, 14 % de la population) sont progressivement relégués au statut de citoyens de seconde zone. Cette marginalisation s'opère à plusieurs niveaux : révision des manuels scolaires glorifiant le passé hindou ; lois anti conversion criminalisant les mariages inter-religieux suspectés de « *love jihad* » ; destruction de mosquées historiques (Babri

Masjid en 1992, suivie de la construction d'un temple hindou sur les ruines en 2020) ; pogroms communautaires tolérés voire encouragés par les autorités locales. Le gouvernement Modi a révoqué l'autonomie constitutionnelle du Cachemire à majorité musulmane (2019) et adopté une loi sur la citoyenneté (CAA, 2019) facilitant la naturalisation de tous les migrants religieux sauf les musulmans. L'*hindutva* représente une tentative de transformer l'Inde, État officiellement laïc et pluraliste depuis l'indépendance, en nation ethniquement hindoue et religieusement homogène. Cette vision entre en contradiction frontale avec l'héritage de Gandhi et Nehru, mais trouve un écho massif dans une population majoritairement hindoue qui se perçoit menacée par l'islam et tributaire d'un passé de colonisés.

En Europe, La Pologne et la Hongrie illustrent le retour du religieux comme marqueur identitaire contre le libéralisme occidental. En Pologne, le PiS (Droit et Justice), en alliance organique avec l'Église catholique ultraconservatrice, a imposé un agenda radicalement anti-progressiste : quasi-interdiction de l'avortement (2020), limité aux cas de viol, inceste ou danger vital, provoquant des manifestations massives ; inscription de la protection de la vie « dès la conception » dans la jurisprudence constitutionnelle ; multiplication des « zones libres d'idéologie LGBT » déclarées par des municipalités (un tiers du territoire polonais en 2020). Viktor Orbán en Hongrie a constitutionnalisé une vision chrétienne traditionaliste : définition du mariage comme union exclusive entre homme et femme (Constitution 2011) ; interdiction de la « promotion de l'homosexualité » auprès des mineurs (2021) ; contrôle des contenus médiatiques et éducatifs jugés contraires aux « valeurs chrétiennes ». Orbán se présente explicitement comme le rempart de l'« Europe chrétienne » contre la « submersion migratoire musulmane » et la « décadence morale » de l'Occident libéral. Ces deux pays transforment le christianisme en ciment identitaire national et en arme politique contre Bruxelles, accusée d'imposer un « impérialisme moral progressiste ».

La convergence conservatrice transconfessionnelle : un front anti-woke global

Le phénomène le plus inattendu et potentiellement le plus déstabilisateur du début du XXI^e siècle est l'émergence d'une solidarité conservatrice transcendant les clivages religieux historiques. Des groupes traditionnellement antagonistes – évangéliques protestants, catholiques traditionalistes, orthodoxes russes, musulmans sunnites conservateurs, hindous nationalistes – découvrent un ennemi commun : le progressisme culturel occidental, synthétisé voire camouflé sous le terme « wokisme » et « idéologie du genre ».



Larges différences entre les soutiens de Biden et Trump sur les questions culturelles clés dans la campagne présidentielle⁴⁶

46. « Larges différences entre les soutiens de Biden et Trump sur les questions culturelles clés dans la campagne présidentielle », *Pew Research Center* (PRC), 14 avril 2024, lien :

L'élection présidentielle américaine de 2024 a révélé une reconfiguration majeure. Donald Trump a non seulement conservé le soutien massif des évangéliques blancs (76 %), mais il a également bénéficié d'un basculement spectaculaire d'électeurs musulmans, traditionnellement acquis aux démocrates. Dans le Michigan, État crucial avec une importante communauté arabo-américaine (Dearborn compte 40 % de résidents d'origine arabe), le vote musulman a basculé vers Trump. Ce bouleversement ne s'explique pas par des affinités théologiques – les évangéliques et les musulmans conservateurs s'opposent sur presque tout – mais par un rejet commun des politiques progressistes démocrates : promotion des droits transgenres à l'école, programmes d'éducation sexuelle compréhensive jugés inappropriés, célébration des mois de fiertés LGBT dans les écoles publiques, utilisation des pronoms non-binaires, autorisation des transitions de genre pour mineurs. Les imams conservateurs de Dearborn et les pasteurs évangéliques du Sud profond ont trouvé un langage commun, articulé autour de la « défense des valeurs familiales traditionnelles », du « droit parental de contrôler l'éducation morale de leurs enfants », et de la « protection des enfants contre la sexualisation précoce ». Cette convergence s'est structurée autour d'organisations comme le *Muslim Engagement Project* et l'*American Islamic Forum for Democracy*, qui organisent des coalitions interconfessionnelles conservatrices. Le Parti démocrate, historiquement soutenu par les minorités religieuses au nom de la lutte contre les discriminations, s'est trouvé piégé par sa propre rhétorique progressiste en faisant des droits LGBT+ et transgenres un projet de société vicieux qui s'étendait jusqu'aux enfants.

La diplomatie conservatrice : l'ONU comme champ de bataille culturel

Cette convergence transcende les frontières nationales et structure désormais les votes dans les instances multilatérales. À l'ONU, une coalition informelle mais efficace s'est formée contre les résolutions occidentales sur les « droits reproductifs », l'« éducation sexuelle complète », et la reconnaissance du « genre » comme catégorie distincte du sexe biologique. Cette coalition réunit des acteurs aussi divers que le Vatican, l'Organisation de la coopération islamique (OCI, 57 États membres), la Russie, et une majorité d'États africains et latino-américains. En 2021, lors du Forum Génération Égalité sur les droits des femmes, ces pays ont bloqué toute référence explicite à l'avortement comme « droit humain fondamental ». En 2023, ils ont rejeté une résolution promouvant l'« identité de genre autodéterminée » comme principe universel.

https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/20/2024/06/PP_2024.6.5_cultural-values_00-01.png (consulté le 15 octobre 2025).

La Russie comme avant-garde de la « civilisation traditionnelle »

Vladimir Poutine a fait de cette opposition un pilier de sa politique étrangère et de sa légitimation intérieure. Le Kremlin se présente comme bastion de la « civilisation traditionnelle » contre un Occident « décadent » promouvant le « satanisme LGBT ». Cette rhétorique, qui peut sembler grotesque en Occident, résonne puissamment dans de nombreux pays. La Russie a adopté un arsenal législatif radical : interdiction de la « propagande homosexuelle » (2013, étendue en 2022 à toutes les tranches d'âge) ; qualification du « mouvement LGBT international » comme « organisation extrémiste » (2023), permettant des poursuites pénales ; criminalisation de la « réassignation de genre » et interdiction des opérations de transition (2023) ; censure de tout contenu culturel jugé « non-traditionnel ». La Russie exporte activement sa vision à travers le financement d'ONG conservatrices en Europe ; organisation de congrès internationaux des « familles traditionnelles » ; soutien médiatique aux mouvements anti-genre. Le Congrès mondial des familles, organisation américaine anti-LGBT, tient régulièrement ses sommets en Russie, réunissant catholiques traditionalistes, évangéliques et orthodoxes dans une croisade commune contre l'ennemi le plus sournois du XXI^e siècle.

L'Afrique : nouveau front de la guerre culturelle

L'Afrique est devenue le terrain d'affrontement privilégié entre progressisme occidental et conservatisme religieux. Sur un continent où 63 % de la population désapprouve l'homosexualité (Afrobaromètre 2019), les organisations occidentales promouvant les droits LGBT sont perçues comme néocoloniales. Des coalitions inédites émergent. Au Kenya, imams et évêques catholiques manifestent côte à côte contre les programmes d'éducation sexuelle compréhensive, dénoncés comme vecteur d'« agenda LGBT occidental ». En Ouganda, la loi anti-homosexualité de 2023, prévoyant la peine de mort pour « homosexualité aggravée », a été défendue conjointement par les Églises pentecôtistes (majoritaires), l'Église catholique locale, et les organisations musulmanes. Malgré les condamnations internationales et les menaces de sanctions économiques, le président Museveni a promulgué la loi en affirmant défendre la souveraineté ougandaise face à l'« impérialisme occidental ». Le Ghana, le Nigeria, le Sénégal ont adopté des législations similaires. Les activistes LGBT africains, souvent formés et financés par des ONG occidentales, sont accusés d'être des *trojan horse* culturels et subissent des violences croissantes. En conditionnant l'aide au développement au respect des droits LGBT, les pays occidentaux renforcent les résistances conservatrices africaines et mettent en danger les minorités qu'ils prétendent protéger.

Le Vatican et les Églises évangéliques : tensions et convergences

La situation au sein du christianisme est complexe. Le pape François représente une tentative de conciliation : maintien de la doctrine traditionnelle sur la sexualité (rejet du mariage homosexuel, de l'avortement) mais adoption d'un ton pastoral moins vindicatif (« qui suis-je pour juger ? »). Sa politique d'ouverture aux divorcés remariés et sa bénédiction de couples homosexuels (2023) ont provoqué une fronde conservatrice, notamment parmi les évêques africains et américains, encore une fois. Dans leur généralité, les églises évangéliques radicalisent leur opposition. Aux USA, le mouvement « chrétien nationaliste » qui fusionne identité religieuse évangélique et identité nationale américaine blanche, considère la lutte contre le « wokisme » comme une guerre spirituelle existentielle. Des figures comme Franklin Graham ou le pasteur John MacArthur appellent à une « reconquête chrétienne » de la société américaine, récupérant la rhétorique d'une guerre qui se voudrait sainte.

L'impasse des démocraties libérales : durcissement laïque ou accommodements ?

Face à ces mobilisations, les démocraties occidentales sont prises en étau entre deux logiques contradictoires : défendre les droits individuels et les libertés religieuses (accommodements) ou imposer des normes communes au nom de l'égalité et de la cohésion sociale (durcissement laïque).

La France a choisi le durcissement, particulièrement face à l'islam visible. Depuis les attentats de 2015-2016, la laïcité, conçue historiquement comme neutralité de l'État garantissant la liberté de conscience, s'est transformée en dispositif de contrôle des expressions religieuses musulmanes dans l'espace public. L'escalade législative est frappante : interdiction du voile intégral en 2010, loi contre le « séparatisme islamiste » en 2021 renforçant le contrôle des associations culturelles et des écoles hors contrat, interdiction de l'*abaya* (longue tunique) dans les écoles publiques en 2023. Ces mesures, justifiées par la défense de l'ordre public et de l'égalité femmes-hommes, sont dénoncées par une partie de la population musulmane comme une stigmatisation ciblée. La confusion entre neutralité de l'État et neutralisation des individus pose problème. La laïcité « à la française » glisse vers une vision assimilationniste où la citoyenneté exigerait l'invisibilisation des appartenances religieuses dans l'espace public. Les accompagnatrices voilées lors des sorties scolaires, les burkinis dans les piscines municipales deviennent des enjeux politiques nationaux, révélant une société figée sur la visibilité musulmane ou sur la peur d'une menace qu'elle n'arrive pas à juguler. Chez les militaires, on aurait

défini cela de PTSD (*post traumatic stress disorder*). Paradoxalement, la France résiste aux pressions conservatrices chrétiennes : inscription du droit à l'avortement dans la Constitution (2024), maintien du mariage homosexuel malgré les mobilisations massives de la « Manif pour tous ».

Quant aux pays nordiques, longtemps symboles de tolérance multiculturelle, ils opèrent un virage sécuritaire qui en réalité n'est que le résultat de la violence que les islamistes ont pensé internationaliser à tort ou à raison, et à cette vague de population étrangère aux habitudes hostiles au paradigme scandinave. La peur, aussi, de l'islam extrémiste et de ses dérivés.

Le Danemark incarne cette évolution : interdiction du voile intégral (2018), lois sur les « ghettos ethniques » imposant des peines aggravées dans certains quartiers à majorité immigrée, obligation de cours sur les « valeurs danoises » incluant l'égalité de genre et les droits LGBT. Le cas danois est révélateur : la destruction intentionnelle du Coran par des militants d'extrême droite a provoqué des émeutes dans des pays musulmans et des menaces terroristes. Le gouvernement social-démocrate, historiquement progressiste, a choisi de limiter ces provocations non par respect du religieux mais pour préserver l'ordre public. La liberté d'expression, valeur cardinale danoise, s'est trouvée en tension avec la sécurité collective.

En Suède, on peut observer les limites du multiculturalisme : confrontée à une ségrégation urbaine croissante, à des violences de gangs dans certains quartiers immigrés, et à des tensions communautaires, le pays abandonne progressivement sa politique d'accommodements pour des mesures d'intégration plus coercitives. Le Parti social-démocrate, allié aux conservateurs, durcit les conditions d'immigration et les exigences linguistiques.

Les démocraties libérales anglo-saxonnes, fondées sur le multiculturalisme et les accommodements raisonnables, font face à des tensions inédites.

Au Royaume-Uni, des écoles primaires de Birmingham ont dû suspendre en 2019 leurs programmes d'éducation aux « relations LGBT » après des manifestations massives de parents musulmans devant les grilles. Les manifestants affirmaient ne pas s'opposer aux droits LGBT mais refuser l'« indoctrination » de jeunes enfants. Ce conflit révèle l'impasse du multiculturalisme : comment concilier le respect des sensibilités religieuses conservatrices et la promotion de l'égalité LGBT ? Le gouvernement britannique, après des mois de tensions, a maintenu les programmes tout en accordant aux écoles davantage de flexibilité dans leur mise en œuvre, une solution bancale satisfaisant peu de monde.

Le Canada connaît des tensions similaires. En Ontario et en Colombie-Britannique, des manifestations « *1 Million March 4 Children* » (2023) ont réuni des parents musulmans, catholiques traditionalistes et évangéliques contre les programmes incluant la « théorie du genre » et l'utilisation de pronoms non-binaires à l'école. Ces parents, souvent eux-mêmes issus de l'immigration, récusent l'accusation d'homophobie et revendiquent un « droit parental » de contrôler l'éducation morale de leurs enfants. Le Parti libéral de Trudeau, champion du progressisme, se trouve dans une situation paradoxale : ses politiques les plus progressistes aliènent une partie importante de sa base électorale traditionnelle, composée d'immigrants aux valeurs conservatrices. Le multiculturalisme canadien, fondé sur le respect des différences culturelles, entre en collision avec la tentative d'universalisation des droits LGBT+.

Au demeurant, les reconfigurations contemporaines révèlent une triple dynamique : résurgence des mobilisations religieuses comme vecteurs de sursaut identitaire ; émergence d'une solidarité conservatrice transconfessionnelle contre le progressisme culturel occidental ; difficulté des démocraties à concilier pluralisme religieux et cohésion sociale autour de valeurs communes.

L'analyse systématique des configurations institutionnelles régissant les rapports entre l'État et la religion à l'échelle mondiale révèle une hétérogénéité structurelle irréductible, allant des théocraties islamiques (Iran, Afghanistan) aux laïcités strictes (modèle français), en passant par les religions d'État constitutionnalisées (Royaume-Uni, pays scandinaves) et les systèmes de pluralisme confessionnel institutionnalisés (Liban, Inde). Cette diversité ne relève pas d'une transition mais d'une pluralité de trajectoires historiques où le religieux demeure un opérateur central de légitimité politique, de cohésion sociale et de différenciation identitaire.

Trois mutations géopolitiques majeures reconfigurent aujourd'hui le champ des relations État-religion. Premièrement, de nombreux États connaissent une réaffirmation du religieux dans l'espace public – qu'il s'agisse de la réislamisation de la Turquie, de la réhindouisation de l'Inde ou de la rechristianisation revendiquée de la Pologne, de la Hongrie ou de la Russie. Loin d'un retour archaïque, cette dynamique traduit l'émergence d'une modernité alternative contestant l'universalité normative du modèle occidental. Deuxièmement, les acteurs religieux transnationaux (Saint-Siège, Organisation de la Coopération Islamique, Église orthodoxe russe, réseaux évangéliques) se sont constitués en vecteurs de *soft power* sophistiqués, mobilisant ressources symboliques, réseaux diasporiques et diplomatie confessionnelles pour étendre leur influence au-delà des frontières étatiques.

Ces recompositions rendent obsolète la grille westphalienne : les allégeances religieuses transnationales structurent aujourd'hui alliances, financements et mobilisations, engendrant de nouveaux espaces de solidarité et de pouvoir. L'exemple de l'« arc chiite » illustre cette projection religio-politique, où la foi devient un ciment d'unité stratégique entre acteurs étatiques et non étatiques. Troisièmement, une convergence conservatrice transconfessionnelle inédite se dessine autour du rejet des politiques progressistes en matière de genre, de sexualité et de bioéthique. Des acteurs historiquement antagonistes – catholiques traditionalistes, évangéliques, musulmans conservateurs, orthodoxes russes, hindous nationalistes – trouvent un adversaire commun dans ce qu'ils perçoivent comme une forme d'impérialisme moral occidental. Cette coalition, perceptible dans les votes onusiens, dans les législations nationales africaines ou encore dans certaines recompositions électorales américaines, redéfinit les clivages géopolitiques au-delà des appartenances confessionnelles classiques.

Face à ce mouvement global, les démocraties libérales se heurtent à une aporie fondamentale : comment concilier la neutralité axiologique de l'État, le pluralisme religieux constitutif du libéralisme politique, et la défense de valeurs substantielles désormais constitutives de leur identité normative (égalité de genre, droits LGBT, autonomie reproductive) ? Les réponses varient : durcissement laïque en France, multiculturalisme libéral au Royaume-Uni et au Canada, virage assimilationniste en Scandinavie. Aucune, toutefois, ne parvient à résoudre la tension entre reconnaissance de la diversité religieuse et imposition de normes communes, révélant les limites du projet libéral de neutralité procédurale.

Ainsi, au XXI^e siècle, le religieux retrouve une centralité géopolitique : force mobilisatrice, ressource de *soft power*, marqueur identitaire et idiome de résistance à l'ordre libéral global. Dans un monde fragmenté par les identités et traversé par la quête de souveraineté culturelle, il continue de structurer alliances, interventions et légitimités. Reste une interrogation essentielle : ces reconfigurations contribueront-elles à fonder un nouvel ordre civilisationnel ou à approfondir la fragmentation du monde ?

À l'horizon, une autre possibilité se profile : celle d'un basculement vers une *e-Spiritualité*, où l'humanité, en créant des intelligences artificielles dotées d'autonomie et de conscience, pourrait engendrer son modèle parfait d'un dieu audible et capable d'apporter des solutions véritables à l'humanité – un *e-Dieu*, au-devant d'une *e-Religion*. L'hypothèse peut sembler lointaine, mais l'introduction en Albanie de la première femme politique créée par intelligence artificielle,

nommée ministre chargée de la lutte contre la corruption, prolonge cette même dynamique : celle de la quête d'un principe supérieur capable de redonner sens, ordre et transcendance à un monde en crise. ■

14 Octobre 2025.

Bibliographie :

- Arjomand Saïd Amir, *After Khomeini: Iran Under His Successors*, Oxford, Oxford University Press, 2009, 280 p.
- Barfield Thomas, *Afghanistan: A Cultural and Political History*, Princeton, Princeton University Press, 2010, xi + 389 p.
- Beard Mary, North John, Price Simon, *Religions of Rome. Volume 1 – A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, 482 p.
- Ben-Porat Guy, *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, 280 p.
- Bhargava Rajeev, « What is Secularism For ? », pp. 486-542, dans Bhargava Rajeev (ed.), *Secularism and Its Critics*, Delhi, New York, Oxford University Press, 1998, 562 p.
- Bob Clifford, *Rights as Weapons: Instruments of Conflict, Tools of Power*, Princeton, Princeton University Press, 2019, 280 p.
- Bowen John R., *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space*, Princeton, Princeton University Press, 2007, 304 p.
- Braighlinn G., *Ideological Innovation under Monarchy: Aspects of Legitimation Activity in Contemporary Brunei*, Amsterdam, VU University Press, 1992, 105 p.
- Brass Paul R., *The Production of Hindu-Muslim Violence in Contemporary India*, Seattle, University of Washington Press, 2003, 448 p.
- Brochmann Grete, Hagelund Anniken, *Immigration Policy and the Scandinavian Welfare State 1945-2010 (Migration, Diasporas and Citizenship)*, Londres, Palgrave Macmillan, 2012, 319 p.
- Brown Christian G., *The Death of Christian Britain*, Londres, Routledge (2^e éd.), 2009, 320 p.
- Buzogány Aron, Varga Mihai, « The Ideational Foundations of the Illiberal Backlash in Central and Eastern Europe », dans *Review of International Political Economy*, Vol. 25, N° 6, Décembre 2018, pp. 811-828, lien : <https://www.jstor.org/stable/26787385> (consulté le 15 octobre 2025).
- Cardinale Hyginus Eugene, *The Holy See and the International Order*, Gerrards Cross, Colin Smythe Ltd, 1976, 557 p.
- Cesari Jocelyne, *Why the West Fears Islam: An Exploration of Muslims in Liberal Democracies*, Londres, Palgrave Macmillan, 2013, 399 p.
- Commins David, *The Wahhabi Mission in Saudi Arabia*, Londres & New York, I.B. Tauris, 2006, 288 p.

- Curanović Alicja, *The Religious Factor in Russia's Foreign Policy*, Londres, Routledge, 2012, 368 p.
- Dhavan Rajeev, « Religious Freedom in India », dans *American Journal of Comparative Law*, Vol. 35, N° 1, Hiver 1987, pp. 209-254, lien : <https://www.jstor.org/stable/840167> (consulté le 15 octobre 2025).
- Dierickx Guido, « Christian Democracy and its Ideological Rivals », pp. 15-30, dans Hanley David L., *Christian Democracy in Europe: A Comparative Perspective*, Londres, Pinter Publishers, 1994, 222 p.
- Finke Roger, Stark Rodney, *The Churching of America, 1776-2005 : Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 2005, 368 p.
- Friedland Roger, Hecht Richard D., « The Construction and Management of Sacred Time and Space: Sabta Nur in the Church of the Holy Sepulcher », pp. 181-235, dans Friedland Roger, Boden Deirdre (eds.), *NowHere: Space, Time and Modernity*, Berkeley, University of California Press, 1994, 452 p.
- Hardacre Helen, *Shinto: A History*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 698 p.
- Hegghammer Thomas, « Should I Stay or Should I Go? Explaining Variation in Western Jihadists' Choice between Domestic and Foreign Fighting », dans *American Political Science Review*, Vol. 107, N° 1, 2013, pp. 1-15, lien : <https://doi.org/10.1017/S0003055412000615> (consulté le 15 octobre 2025).
- Hoffman Bruce, *Inside Terrorism*, New York, Columbia University Press (3^e éd.), 2017, 528 p.
- Jaffrelot Christophe, *The Hindu Nationalist Movement in India*, New York, Columbia University Press, 1996, 592 p.
- Johnson Douglas H., *The Root Causes of Sudan's Civil Wars*, Oxford, James Currey and Bloomington, Indiana University Press, 2003, 234 p.
- Kääriäinen Kimmo, Niemelä Kati, Ketola Kimmo Henrikki, *Religion in Finland: Decline, Change and Transformation of Finnish Religiosity*, Tampere, Kirkon tutkimuskeskus (Church Research Center), 2005, 185 p.
- Kaoma Kapya John, *Colonizing African Values. How the U.S. Christian Right is Transforming Sexual Politics in Africa*, Somerville (USA), Political Research Associates (PRA), 2012, 68 p.
- Kang Chol-Hwan, Rigoulot Pierre, *The Aquariums of Pyongyang: Ten Years in the North Korean Gulag*, Londres, Atlantic Books, 2005, 272 p.
- Lacroix Stéphane, *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, Cambridge (USA), Harvard University Press, 2011, 384 p.
- Lau Martin, « Twenty-Five Years of Hood Ordinance », dans *Washington and Lee Law Review*, Vol. 64, N° 4, 2006, pp. 1291-1314, lien : <https://scholarlycommons.law.wlu.edu/wlulr/vol64/iss4/2/> (consulté le 15 octobre 2025).
- Lewis Andrew R., *The Rights Turn in Conservative Christian Politics: How Abortion Transformed the Culture Wars*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, 288 p.
- Madsen Richard (ed.), *The Sinicization of Chinese Catholicism*, Leiden, Brill, 2021, 188 p.
- Marx Anthony W., *Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism*, New York, Oxford University Press, 2003, 288 p.

- Matthiesen Toby, *The Other Saudis: Shiism, Dissent and Sectarianism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015, 292 p.
- McCants William, *The ISIS Apocalypse: The History, Strategy, and Doomsday Vision of the Islamic State*, New York, St. Martin's Press, 2015, 256 p.
- Moslem Mehdi, *Factional Politics in Post-Khomeini Iran*, New York, Syracuse University Press, 2002, xii + 366 p.
- Nasr Seyyed Vali Reza, *The Shia Revival: How Conflicts within Islam Will Shape the Future*, New York, W.W. Norton, 2006, 287 p.
- Ould Ahmed Salem Zekeria, *Prêcher dans le désert. Islam politique et changement social en Mauritanie*, Paris, Karthala, 2013, 336 p.
- Öztürk Ahmet Erdi, « Turkey's Diyanet under AKP Rule: From Protector to Imposer of State Ideology? », dans *Southeast European and Black Sea Studies*, Vol. 16, N° 4, 2016, pp. 619-645, lien : <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/14683857.2016.1233663> (consulté le 15 octobre 2025).
- Öztürk Ahmet Erdi, Sözeri Semiha Bekir, « Diyanet as a Turkish Foreign Policy Tool », dans *Politics and Religion*, Vol. 11, N°3, Mars 2018, pp. 624-648, lien : <https://doi.org/10.1017/S175504831700075X> (consulté le 15 octobre 2025).
- Porter-Szücs Brian, *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 496 p.
- Prodromou E. H., « Negotiating Pluralism and Specifying Modernity in Greece: Reading Church-State Relations in the Christodoulos Period », dans *Social Compass: International Review of Sociology of Religion*, Vol. 51, N°4, Décembre 2004, pp. 295-320, lien : <https://doi.org/10.1177/0037768604047870> (consulté le 15 octobre 2025).
- Robbers Gerhard, « State and Church in Germany », pp. 77-94, dans Robbers Gerhard (ed.), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden, Nomos Publishing House (2^e éd.), 2005, 589 p.
- Roy Olivier, *Jihad and Death: The Global Appeal of Islamic State*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 136 p.
- Salamey Imad, *The Government and Politics of Lebanon*, Londres, Routledge, 2014, 322 p.
- Scott Joan Wallach, *The Politics of the Veil*, Princeton, Princeton University Press, 2007, 224 p.
- Selby Jennifer A., Barras Amelie, Beaman Lori G., *Beyond Accommodation: Everyday Narratives of Muslim Canadians*, Vancouver, UBC Press, 2018, 284 p.
- Stoeckl Kristina, « The Russian Orthodox Church as Moral Norm Entrepreneur », dans *Religions, State and Society*, Vol. 44, N° 2, 2016, pp. 132-151, lien : <https://doi.org/10.1080/09637494.2016.1194010> (consulté le 15 octobre 2025).
- Weigel George, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, New York, Harper Collins, 1999, 1056 p.
- Whitehead Andrew L., Perry Samuel L., *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States*, Oxford, Oxford University Press, 2020, 288 p.
- Wilkinson Cai, « Putting 'Traditional Values' Into Practice: The Rise and Contestation of Anti-Homopropaganda Laws in Russia », dans *Journal of Human Rights*, Vol. 13, N° 3,

- Septembre 2014, pp. 363-379, lien : <https://doi.org/10.1080/14754835.2014.919218> (consulté le 15 octobre 2025).
- Witte Jr. John, Nichols Joel A., *Religion and the American Constitutional Experiment*, Boulder, Westview Press, 2011, 384 p.
 - Yang Fenggang, *Religion in China: Survival and Revival under Communist Rule*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 264 p.
 - Zeghal Malika (trad. George A. Holoch), *Islamism in Morocco: Religion, Authoritarianism, and Electoral Politics*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2008, 320 p.
 - Zenz Adrian, « 'Thoroughly Reforming Them Towards a Healthy Heart Attitude' : China's Political Re-Education Campaign in Xinjiang », dans *Central Asian Survey*, Vol. 38, N° 1, 2018, pp. 102-128, lien : <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/02634937.2018.1507997> (consulté le 15 octobre 2025).