

**Jure Georges VUJIC**



## **LE RÔLE DU RELIGIEUX ET DU SACRÉ DANS LES NOUVELLES RECOMPOSITIONS GÉOPOLITIQUES ET IDENTITAIRES : UN DÉFI MAJEUR POUR L'ÉQUILIBRE DU SYSTÈME INTERNATIONAL**

---

**Résumé :** Alors que notre modernité tardive consacrerait inéluctablement le « *désenchantement du monde* » et « *la sortie du religieux* » au nom d'une vision sécularisée et techno-centrée du monde, nous assistons paradoxalement à un phénomène global de prolifération des radicalités religieuses qui, du Moyen-Orient et en passant par l'Inde, la Birmanie, l'Afrique et le continent américain, s'expriment sous des formes violentes à travers des religions politiques qui exploitent le fait religieux comme facteur identitaire. En effet, le sacré et le religieux, même s'ils sont souvent assimilés, ne se confondent pas et participent chacun à la construction des « représentations géopolitiques » c'est-à-dire à la perception que les communautés ont d'elles-mêmes et de l'autre. Dans le domaine géopolitique, cette « *territorialisation du religieux* » explique comment la culture religieuse et spirituelle fait partie intégrante des identités nationales. Face à l'expansion d'une géopolitique confessionnalisée, le nouveau défi du système international – souvent dépendant de l'héritage d'une vision séculariste des relations internationales – consisterait en une approche plus équilibrée renforçant davantage la reconnaissance et la protection du « *sacré* » et des lieux saints sur un pied d'égalité, tout en supposant une réelle volonté de condamner toutes les religions politiques, quelles qu'elles soient, qui instrumentalisent le fait religieux à des fins géopolitiques.

**Mots-clés :** Religion, Géopolitique, Identité, Lieux saints, Séculier, Relations internationales.

**Abstract:** *While our late modernity would inevitably consecrate the “disenchantment of the world” and “the exit from religion” in the name of a secularized and technocentric vision of the world, we are paradoxically witnessing a global phenomenon of the proliferation of religious radicalism which, from the Middle East to India, Burma, Africa and the American continent, are expressed in violent forms through political religions which exploit the religious fact as an identity factor. Indeed, the sacred and the religious, even if they are often assimilated, do not merge and both participate in the construction*

of the “geopolitical representations”, that is to say in the perception that the communities have of themselves and others. In the geopolitical domain, this “territorialization of the religious” explains how religious and spiritual culture is an integral part of national identities. Faced with the expansion of confessionalized geopolitics, the new challenge of the international system – often dependent on the legacy of a secularist vision of international relations – would consist of a more balanced approach that further strengthens the recognition and protection of the “sacred” and holy places on an equal footing, while assuming a real desire to condemn all political religions, whatever they may be, which exploit the religious fact for geopolitical purposes.

**Keywords:** Religion, Geopolitics, Identity, Holy places, Secular, International relations.

## Retour du religieux et post-sécularité

Depuis la fin du xx<sup>e</sup> siècle, la géopolitique mondiale serait traversée par le « *retour du religieux* », devenu la principale clé de compréhension des bouleversements du monde postmoderne. L'irruption du religieux dans le champ politique ne s'explique pas par une résurrection des identités religieuses que les Lumières auraient effacées. Prolongeant les analyses de Hannah Arendt, il décrit la crise de légitimité des vieilles démocraties, minées par les effets de la globalisation économique et financière. Une crise qui affecte aussi les trois monothéismes, juif, chrétien et musulman, et contribue à produire les extrémismes religieux. Ainsi, selon Georges Corm<sup>1</sup>, l'archéologie des violences modernes n'est pas à rechercher dans la Révolution française et la « *Terreur* », mais bien plutôt dans l'Inquisition et le long siècle des guerres de religion en Europe. C'est donc moins à un « *retour du religieux* » que l'on assiste, qu'à un recours au religieux au service d'intérêts économiques et politiques profanes. Le sacré constitue le médium par excellence, c'est-à-dire le vecteur de transmission selon l'expression de Régis Debray<sup>2</sup>, les lieux sacrés véhiculant des valeurs supérieures, nécessaires à la cohésion sociale. Ainsi, une communauté ou un État ne peuvent se définir que vis-à-vis d'une référence transcendante vers laquelle se tourne la croyance de ses membres. D'autre part, Marcel Gauchet<sup>3</sup> définissait la « *sortie de la religion* », non pas comme la disparition de la religion, mais comme « *la fin de l'organisation religieuse des sociétés et plus largement du monde humain* ».

« *Le XXI<sup>e</sup> siècle sera spirituel ou ne sera pas* ». La célèbre formule attribuée à André Malraux semble se vérifier : loin d'être enterrées et oubliées dans un monde dominé

1. Corn Georges, *La Question religieuse au XXI<sup>e</sup> siècle. Géopolitique et crise de la post-modernité*, La découverte, 2006.

2. Debray Régis, *Jeunesse du sacré*, Paris, Gallimard, 2012.

3. Gauchet Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

par le progrès, les religions s'adaptent et même prolifèrent. La religion au <sup>xxi</sup>e siècle cohabite avec la sphère du politique, de sorte qu'elle est parfois interprétée comme un substitut du politique et prend la forme de religion politique. Ainsi, chez les islamistes radicaux, les juifs orthodoxes ou les nouveaux « messies » évangélistes, le message religieux est très comparable à une idéologie politique. Mais l'adhésion des populations à un discours eschatologique et rédempteur de salut ne s'explique pas uniquement par des promesses d'un monde meilleur, qu'il soit sur terre ou au ciel, mais aussi par les bénéfices réels que peuvent en tirer ses adeptes – sociaux, symboliques, psychologiques et parfois matériels.

Gilles Kepel, dans la « *La revanche de Dieu* »<sup>4</sup>, fut l'un des premiers à poser la question des raisons du retour du religieux. Il identifie la résurgence de trois types de fondamentalisme : l'islamisme radical qui se répandait dans les pays musulmans ; le militantisme protestant avec un retour en force, particulièrement avec l'évangélisme conservateur américain ; et le mouvement de techouvah (retour au judaïsme et à l'observance intégrale de la loi biblique) lequel s'affichait dans les communautés juives du monde entier. Aujourd'hui, le phénomène du « *retour du religieux* » est vérifiable au niveau global : intégrisme islamique, néoconfucianisme en Chine communiste, l'émergence des Asian Values et de l'Hindouistan en Inde et en Asie. La redécouverte du religieux comme facteur d'intégration individuelle et collective semble jouer un rôle supplétif parallèlement au déclin des idéologies politiques classiques et à la judiciarisation et la technicisation de la politique. Si l'on prend en compte la recrudescence du phénomène religieux en politique aux États-Unis – où le fondamentalisme chrétien protestant a toujours fait bon ménage avec la politique – ainsi que l'instrumentalisation politique du narratif eschatologique orthodoxe par l'expansionnisme néo-impérial de la Russie Poutinienne, on constate que le processus irréversible de la sécularisation du politique est loin d'être fini et l'on assiste paradoxalement à l'avènement d'une société « *post-séculaire* » caractérisée par un retour du fondamentalisme et d'une instrumentalisation du concept de conflit de civilisation. Il est vrai que dans le sillage des travaux d'Éric Voeglin et de Raymond Aron sur les religions séculières<sup>5</sup>, certaines idéologies, certains fondamentalismes ou intégrismes religieux fonctionnent comme des religions politiques, avec une

4. Kepel Gilles, *La revanche de dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans. À la reconquête du monde*. Le Seuil, Paris, 1991.

5. La religion politique, ou religion séculaire, est un concept selon lequel la politique sous ses différents aspects, idéologie, communication, exercice du pouvoir, etc., peut revêtir certaines propriétés généralement associées aux religions : croyances, dogmatisme, autoritarisme, et devenir ainsi une source d'asservissement des individus au sein d'une démocratie.

promesses de salut (sous la forme de sotériologies). À ce titre, Serge Moscovici parle dans *L'Âge des foules*<sup>6</sup> de « *religion profane* » pour rendre compte d'un phénomène selon lui caractéristique des sociétés occidentales modernes. Selon lui, les religions profanes « *comportent un dogme, des textes sacrés auxquels on obéit, des héros ayant qualité de saints* » et remplissent trois fonctions similaires : tout d'abord, elles répondent au besoin universel de sens et de certitude en offrant aux individus « *une vision totale du monde, qui pallie le caractère fragmentaire et divisé de chaque science, de chaque technique et de la connaissance en général* ». Ensuite, elles génèrent une forme de contrôle social fondé sur l'intériorisation des règles puisqu'en « *substituant aux forces extérieures les forces intérieures* » elles parviennent « à harmoniser les rapports entre l'individu et la société, à réconcilier en lui les tendances sociales et antisociales ». Enfin, elles apportent à leurs « *membres* » un sentiment d'appartenance à un cercle d'initiés détenteur d'un secret essentiel. D'autre part, la modernité derrière son idôlatrie du progrès et son discours rationaliste, n'a jamais été exempte d'explications et d'aspirations eschatologiques. Le philosophe Charles Taylor<sup>7</sup> rend compte des liens existants entre l'humanisme et l'aspiration à la transcendance, et estime que loin d'être une « *soustraction* » de la religion, la sécularisation constitue un processus de redéfinition de la croyance qui a vu se multiplier les options spirituelles. Ainsi, Karl Löwith dans son ouvrage *Histoire et Salut*, estime que « la philosophie moderne de l'histoire prend ses racines dans la croyance biblique en la rédemption et prend fin avec la sécularisation de son modèle eschatologique »<sup>8</sup>. Ainsi, la sécularisation ne recule pas, mais elle est forcée de cohabiter avec un retour du fait religieux. C'est ce qui amène Jürgen Habermas à parler de « *civilisation post-séculière* »<sup>9</sup> : une société qui accorde une place importante à la religion, bien que très laïcisée.

## **Le système international entre confessionnalisation et mythe Westphalien**

Face à l'expansion d'une géopolitique confessionnalisée, le nouvel enjeu du système international – dépendant de l'héritage d'une vision séculariste des relations internationales – consisterait à mieux intégrer la dimension inter-religieuse de la communauté internationale, tout en renforçant la protection des lieux sacrés sur un pied d'égalité. En effet, le système international contemporain reste principalement

6. Moscovici Serge, *L'Âge des foules*, Bruxelles, Complexe, 1985.

7. Taylor Charles, *L'âge séculier*. Seuil, 2011.

8. Löwith Karl, *Histoire et Salut*. Les présupposés théologiques de l'histoire, Gallimard, 2002 ».

9. Habermas Jürgen, *Entre Naturalisme et Religion*. Les Défis de la démocratie, Gallimard, Paris, 2008.

imprégné des postulats et principes posés en 1648 par les traités de Westphalie, ayants mis fin aux guerres dites « *de religion* » qui ensanglantaient alors l'Europe occidentale (la Guerre de Trente ans entre le Saint-Empire romain germanique et ses États protestants ; et la Guerre de Quatre-Vingts ans, entre les Provinces-Unies et la monarchie espagnole), puisqu'ils ont durablement subordonné le religieux au politique, en consolidant la reconnaissance des principes de souveraineté interne et externe et en entérinant l'émancipation des princes européens à l'égard de l'autorité revendiquée par le Saint-Siège. C'est dans cette perspective que l'on parle de « *mythe westphalien* »<sup>10</sup>, selon lequel la sécularisation a constitué une condition nécessaire de la paix internationale, alors que corrélativement le « *retour du religieux* » serait nécessairement facteur de déstabilisation et de conflits. D'autre part, même si le système international reste fortement imprégné de principes séculiers Westphaliens, certaines organisations internationales comme l'UNESCO ont institutionnalisé le dialogue inter-religieux, prenant en compte des acteurs et dynamiques confessionnelles. L'année 2001 avait par exemple été érigée en « *Année des Nations unies pour le dialogue entre les civilisations* », ouvrant la voie d'une série de résolutions et d'initiatives sur le sujet avec notamment la formation en 2005 de l'*United Nations Alliance Of Civilisations*. Ces initiatives sont allées de pair avec l'augmentation du nombre de conférences de dialogue interreligieux organisées à haut niveau, et avec l'intégration de responsables des grandes religions dans les conférences internationales. Ainsi, parallèlement au sécularisme westphalien dominant dans les relations internationales contemporaines, se développerait – d'ailleurs dans le sillage de l'opposition Occident/Orient –, un processus de confessionnalisation de la sécurité internationale, ce qui reconnaîtrait implicitement l'existence d'un symptôme de la thèse du « *choc des civilisations* » (Samuel Huntington, 1996). Toutefois, cette nouvelle approche, au-delà du récit du « *retour du religieux* », influencerait de multiples initiatives visant à réguler le « *retour religieux* » ou à prévenir ou atténuer ses conséquences sécuritaires supposées. C'est dans cet esprit qu'on parle volontiers d'une sécuritisation<sup>11</sup> croissante de la religion et des identités religieuses.

10. Allès Delphine, *La part des dieux. Religion et relations internationales*, CNRS Éditions, 2021.

11. Laustsen, CB. & Wæver, O. 2000, "In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization", *Millenium*, vol. 29, no. 3, pp. 705-739. La sécuritisation dans les relations internationales et la politique nationale est le processus par lequel les acteurs étatiques transforment des sujets de questions politiques ordinaires en question de « *sécurité* » : permettant ainsi d'utiliser des moyens extraordinaires au nom de la sécurité. Les problèmes qui deviennent sécuritisés ne représentent pas nécessairement des problèmes essentiels à la survie objective d'un État, mais représentent plutôt des problèmes où quelqu'un a réussi à transformer un problème en un problème existentiel. Lausten et Wæver identifient plusieurs formes de sécuritisation de la religion parmi lesquelles : un groupe religieux est considéré comme une menace pour la survie de l'État, ou lorsque

## Identité et religion, une frontière floue

La religion revêt une signification culturelle et constitue indéniablement un puissant marqueur d'identité. Elle est étroitement imbriquée dans le fait national et dans l'ethnicité, les deux apparaissant comme les facteurs ou les arrière-plans (et non les causes) les plus courants dans les conflits internes et internationalisés. Ainsi, les religions sont redevenues des acteurs incontournables des relations internationales contemporaines, ce qui est illustré le plus souvent par le réveil de la violence à justification religieuse qui constitue un des principaux éléments de guerres ethniques ou nationales<sup>12</sup> (conflit israélo-palestinien, guerre civile au Sri Lanka, massacre des Rohingyas et, plus proche de nous, conflit en Irlande du Nord) ou du terrorisme (d'Al-Qaïda à Daech, en passant par les tueries initiées par des suprématistes défendant l'Occident chrétien). Une illustration contemporaine de cette violence est la destruction des lieux sacrés et de culte par les forces armées de l'*Azerbaïdjan* en Arménie – le plus ancien royaume chrétien – durant la guerre du Haut-Karabagh. La destruction des lieux de cultes coïncidant avec la destruction des symboles identitaires et de la mémoire du peuple arménien. Le nationalisme religieux, toujours plus prégnant, est particulièrement actif dans des pays comme l'Inde, la Birmanie, ou encore Israël. Rappelons qu'une loi vient récemment d'être adoptée dans l'État hébreu, le qualifiant « *d'État-nation du peuple juif* », affirmant par là-même l'étroitesse des liens entre religion et État dans un contexte de vives tensions. Dans ce contexte, la religion prend la place du politique comme vecteur de radicalité (Olivier Roy). Bien sûr, le rôle et l'influence des religions dans le monde ne peut pourtant pas se résumer à cette seule violence. Leur activité dans la sphère internationale répond à de multiples motivations : répandre leur message spirituel, promouvoir une morale, renforcer la cohésion de leurs adeptes. Elles jouent également un rôle important dans le développement d'une culture de paix et de dialogue et dans le règlement de certains conflits, par la pratique du dialogue interreligieux, de la médiation et du secours humanitaire. Les modalités de l'action politique et diplomatique des religions dans le monde sont donc complexes et parfois paradoxales.

---

la foi est perçue comme menacée par un quelconque acteur ou processus « *non religieux* » (États, technologie, industrialisme, modernisme, etc.).

12. De Chauvigny Maxime, Assistons-nous à un retour du religieux ? - Major-Prépa (major-prepa.com), octobre 2018.

## Le rôle du religieux dans les panismes et uchronies unificatrices

Yves Lacoste, en introduction d'un numéro de la revue Hérodote<sup>13</sup> sur la Géopolitique des religions, s'interrogeait sur les aspects contemporains de la géopolitique des religions :

*« La géopolitique telle que nous l'entendons étant l'analyse des rivalités de pouvoirs sur des territoires, compte tenu des rapports de force mais aussi des arguments que met en avant chacun des protagonistes de ces conflits, que faut-il entendre par "géopolitique des religions" ? Il s'agit principalement de rivalités territoriales entre des forces politiques qui se réclament de façon explicite ou implicite de représentations religieuses plus ou moins différentes. L'analyse géopolitique de phénomènes religieux peut aussi porter sur le dispositif spatial d'un pouvoir religieux ou sur l'organisation religieuse d'une société. »*

Il est donc question de « rivalités territoriales de plus ou moins grande envergure entre des ensembles politiques désignés, à tort et à raison, par des appellations religieuses, chacun d'eux légitimant ses positions ou revendications territoriales, ses craintes ou ses ambitions démographiques, par l'idée qu'il détient la seule vraie religion, la plus valable des civilisations, et qu'il peut tout craindre des fanatiques de la religion rivale. S'il est surtout question aujourd'hui des conflits géopolitiques entre le monde musulman et l'Occident "judéo-chrétien", comme disent les Arabes, c'est-à-dire l'Europe et l'Amérique, il est à noter que les rivalités religieuses se développent aussi en Afrique tropicale, au Nigeria, au Soudan, au fur et à mesure de l'expansion de l'Islam ».

Les idéologies nationales peuvent évoluer vers des formes transnationales, et se transformer en « panismes »<sup>14</sup> (pan-régions) ainsi qu'en idéologies géopolitiques expansionnistes. De telles idéologies cherchent à rassembler et à unir les membres d'une même communauté (ethnique, religieuse ou nationale) dispersés sur différents territoires. Les mouvements qui se forment s'appuient sur des spécificités ethnico-linguistiques telles que le pan-turquisme, le pan-mongolisme, le pan-iranisme, le pan-slavisme, le pangermanisme, soit sur des critères géographiques comme le panaméricanisme, soit sur des identités religieuses comme la panorthodoxie. Dans ce sens, il existe un exemple bien connu du panslavisme russe fondé sur la solidarité et l'unité religieuse orthodoxe, qui a été instrumentalisé par la Russie impériale et plus tard par le communisme stalinien soviétique, dans la poursuite de l'unification de tout le monde slave. Le phénomène du panturquisme, ou soi-disant

13. Article : Géopolitique des religions... Géopolitique de l'Islam... - Le Conflit (over-blog.org), Géopolitique des religions, Lacoste Yves, dans *Hérodote* 2002/3 (n° 106).

14. Thuau François, *Le désir de territoire: Morphogenèses territoriales et identités*, Ellipses, 1999.

« *pantouranisme* », est également intéressant (les dirigeants les plus célèbres du pantourquisme étaient Enver Pacha et Alparslan Türkes), une idéologie qui, comme le panslavisme ou le pangermanisme dans l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle prônait l'unification de tous les peuples d'origine turcophone. L'idéologie pan-turque, qui a évolué dans une large mesure vers le turco-islamisme comme synthèse de l'identité turque séculaire, de la foi islamique et de l'influence laïque occidentale, représente aujourd'hui une vision géopolitique eurasienne originale, d'orientation plus byzantine que « *touraniste* ». Cela signifie qu'il n'est pas orienté vers la reconstruction de l'empire romain d'Orient, mais qu'il tente – sous influence turco-musulmane – d'unir tous les peuples turcs de la mer Égée au Xinjiang (ou Sin-Kiang) chinois. L'espace eurasiatique, en tant que zone terrestre la plus importante du monde car riche en matières premières stratégiques, est d'une importance géopolitique inhabituelle pour toutes les grandes puissances (Russie et États-Unis) ainsi que pour la Turquie, située au centre de cet espace.

La deuxième forme d'expansionnisme géopolitique est représentée par le phénomène de « *grand-unitarisme* », un néologisme qui désigne des mouvements politiques « *irrédentistes* », de réunification de tous les territoires qui, à une période historique précise, faisaient partie intégrante d'un seul pays. Les exemples sont nombreux en Europe de l'Est : Grande Serbie, Grande Grèce, Grande Bulgarie, Grande Albanie. Un tel expansionnisme cherche à annexer les « *territoires irrédentistes* » voisins en arguant du mythe de l'appartenance et du retour à «...». Ainsi, le mythe italien de la « *mare nostrum* » (expression latine datant de la période romaine) était à la base de la revendication de l'Italie sur la côte dalmate croate en 1919, alors qu'en réalité la population italienne était minoritaire sur ce territoire. Affirmer l'existence d'un « âge d'or » ancien et perdu peut servir de base à la glorification de la période de l'histoire fondatrice d'une collectivité, et s'imposer comme un paradigme mythique attractif pour le retour de cet âge d'or.

Ainsi, dans certains courants islamiques, l'époque de la prédication de Mahomet – c'est-à-dire l'époque de Médine, l'âge originel de l'Islam – est présentée comme un modèle historique et social idéal qui effacera toutes les tensions et divisions de la société musulmane contemporaine. La même analyse généalogique et archaïque peut être faite quant à l'existence du mythe de la romanité orthodoxe pure en Grèce. Une telle conception part du point de vue qu'il n'a jamais existé de christianisme occidental et oriental, ni de christianisme latin et grec, mais que dans le cadre de l'Empire romain il n'y a eu que du christianisme pluriethnique et pluri-linguistique, slaves, arabes, grecs, arméniens, que les exégètes grecs contemporains



appellent « *Romanité* », qui unit la foi chrétienne avec des segments théologiques, patristiques et dogmatiques.

L'ensemble de ces panismes, grands-unitarismes ou paradigmes de l'âge d'or, constituent, comme le définissait le philosophe et psychiatre Joseph Gabel, des « *fausses consciences* »<sup>15</sup> sous la forme d'« *uchronies* ». L'uchronie, qui signifie étymologiquement « *hors du temps* », prend la place d'utopie, qui signifie « *sans espace* ». De telles idéologies ignorent les conditions réelles et historiques ainsi que les tendances actuelles de l'histoire mondiale. Par exemple, le panslavisme russe n'a pas tenu compte de la pluralité religieuse et de la répartition très religieuse du peuple slave, parmi lesquels on trouve des orthodoxes, des catholiques, des uniates et des protestants, ainsi que des différenciations linguistiques, des modes de vie différents et l'influence d'occupations étrangères comme la Turquie, l'Autriche-Hongrie, l'Allemagne et la Hongrie, mais aussi des rivalités persistantes telles que la rivalité polono-tchèque ou serbo-bulgare. L'évolution et la pluralisation de l'ethnogenèse et de la composition démographique d'un peuple ne sont pas non plus prises en compte dans de telles reconstructions uchroniques. Par exemple, des villes comme Bratislava, Pressburg ou Poszony étaient hongroises en 1848 et sont progressivement devenues slovaques en raison de la croissance économique du xx<sup>e</sup> siècle. Vilnius, une ville polonaise, s'est progressivement lituanisée parallèlement à son développement, ainsi que Riga, une ville allemande qui s'est également lituanisée avec la croissance économique. Les recherches du professeur Gabel prouvent qu'au cœur de telles constructions utopiques se trouve une sorte de schizophrénie qui annule l'existence même des faits réels, exprimant des structures narcissiques-paranoïaques qui réduisent rigidement l'histoire à une dimension fantasmagorique.

On retrouve un tel phénomène de manipulation de la mémoire collective dans des interprétations messianiques et millénaristes du monde. De telles attentes messianiques sont présentes dans l'Histoire du Portugal et du Brésil, imprégnée du mythe « *sébastianiste* » du « *retour* » du jeune roi décédé Sebastian, tué lors de la bataille de Ksar el-Kebir dans la lutte contre les Maures en 1578 et qui devait redonner au Portugal la majesté des siècles passés. La même nostalgie messianique est partagée par le mouvement « *carliste* » contre-révolutionnaire espagnol, partisan du retour du roi Don Carlos sur le trône. Après avoir lutté contre la révolution et la

---

15. Gabel Joseph, *La Fausse conscience et autres textes sur l'idéologie*, L'échappée, 2023. Selon Gabel, la fausse conscience, constituerait une l'altération du contact vital avec la réalité. Elle est au fondement des idéologies, applications de systèmes abstraits et rigides, fermés à l'expérience, appréhendant les êtres humains comme des objets. Le nazisme et le stalinisme en ont été les exemples les plus extrêmes.

constitution entre 1820 et 1823, les carlistes ont notamment participé à la guerre civile espagnole – sous la forme de monarchistes pro-franquistes dans les unités militaires de « *requetés* » (combattants volontaires des troupes carlistes).

Après la libération de certains peuples des autorités étrangères, comme les peuples d'Europe centrale et orientale après l'effondrement du bloc communiste, une maturation et un réexamen historiques ont conduit à une sorte de « *sécularisation* » de la mémoire, nécessaire pour prendre ses distances à l'égard du passé souvent mythifié. Une telle distance est possible dans les pays où le processus de « *deuil* » mémoriel, est en cours, et la catharsis future permet, reprenant l'analogie freudienne, l'acceptation de la perte d'un objet aimé, la compréhension et l'ouverture vers l'avenir ainsi que d'autres perspectives. Contrairement à ce processus, le deuil se transforme en mélancolie. Le sujet se referme sur lui-même et perd dans son sanctuaire intérieur le sens de l'avenir et de la réalité, hait tout ce qui l'entoure dans une anticipation délirante du jugement dernier ou du châtement. Ainsi, la mystification du passé et l'évasion des tendances historiques reflètent des souvenirs mélancoliques, qui homogénéisent des communautés sociales et ethniques délaissées par la réappropriation de symboles anciens et de héros oubliés, qui deviennent pour eux une nouvelle source de légitimation. Dans un tel processus régressif, il existe des techniques modernes de manipulation politique des mémoires collectives : maintien constant de la position victimaire avec présentation chronique de mythes du passé ou de catastrophes historiques, fixation de stéréotypes d'une identité unique ou de mémoires de groupes, techniques qui font d'un événement, selon l'historien Robert Frank, « *un symbole général à valeur catégorique et catégorisante* ». En simplifiant la représentation de l'autre, les stéréotypes nationaux simplifient la représentation de son propre groupe national, et les souvenirs mélancoliques contribuent à légitimer les antagonismes politiques.

## **La territorialisation du divin et l'inappropriation des lieux sacrés**

L'objet de la géographie du sacré est d'étudier le lien entre l'homme et le divin dans sa dimension géographique : d'une part, l'homme construit des sites sacrés à vocation religieuse ou spirituelle qui reproduisent sur terre une géographie mythique céleste, suivant le principe que « *ce qui est en haut est comme ce qui est en bas* ». D'autre part, si on considère que le monde est la manifestation du principe divin, on peut rechercher sur la terre des traces géographiques de la présence divine, à travers la beauté, la régularité ou la singularité de lieux ayant une dimension sacrée. Le sacré et les mythes fondateurs participent à la construction

des « *représentations géopolitiques* » (Yves Lacoste), c'est-à-dire à la perception qu'ont les communautés d'elles-mêmes et de l'Autre. Cette « *territorialisation du religieux* » (François Thuau) participe à la culture religieuse et spirituelle qui est, le plus souvent, partie intégrante de l'identité nationale. Elle permet d'enraciner visiblement la religion à la terre.

La territorialité sacrée est au centre d'un paradoxe, puisque le sacré est par essence au-dessus et en dehors du domaine et des lois régissant la territorialité de ce qui est profane. L'expression « *lieu saint* » pose la question de la relation entre une notion géographique (la localisation) et une notion religieuse (la sainteté). De vocation « *extra-terrestre* », le divin échappe par principe à la géographie : il n'a pas de lieu ; mais toutes les religions et les mythologies ont, ou ont eu sur terre, leurs lieux saints ou leurs sites sacrés. En effet, le territoire au sens géopolitique et profane du terme est intimement lié à la question du pouvoir et de « *l'appropriation de l'espace* », incontournable en géographie et à fortiori en géographie sociale. En effet, la plupart des géographes s'accordent pour placer au cœur de leur définition du territoire la notion d'appropriation, en le caractérisant comme une portion d'étendue spatiale découpée et organisée par les pratiques sociales et politiques d'un groupe humain, soit un « *espace socialisé, approprié par ses habitants quelle que soit sa taille* », ou encore « *une portion de la surface terrestre que se réserve une collectivité humaine qui l'aménage en fonction de ses besoins* ».

La rivalité pour le contrôle des lieux saints et sacrés au Moyen-Orient, constitue un cas d'école de cette conflictualité entre d'une part, l'intérêt géopolitique du contrôle du territoire sacré, et d'autre part la représentation religieuse de ces lieux qui transcendent le principe d'appropriation profane. La ville de Jérusalem « *se démarque par son histoire au cours de laquelle les conflits religieux, culturels et politiques restent nombreux* », prévient le préambule de l'atlas des lieux saints. Il faut rappeler que la cité abrite des lieux sacrés de la plus grande importance tant pour les Juifs (le Mont du Temple avec le « *Mur des Lamentations* »), les Chrétiens (le Mont des Oliviers et la Chapelle du Saint-Sépulcre) que les Musulmans (le Mont du Temple et le Dôme du Rocher). Déjà pour l'homme médiéval, « *Jérusalem occupe une place prépondérante dans l'expression de sa foi* », et c'est à juste titre que l'on peut parler de « *territorialisation du religieux* » (François Thuau) qui permet d'enraciner visiblement la religion à la terre.

Ce qui différencie le simple lieu du lieu sacré relève à la fois de l'usage et de la nature de l'espace. Le sacré est ce qui est situé en dehors des choses ordinaires ; il s'oppose au profane et à l'utilitaire. Ainsi, le lieu sacré est réservé à des fonctions

qui sont uniquement en lien avec une forme de culte. Le caractère sacré donné à un lieu en limite donc les usages, faisant du lieu un espace où le profane et l'utilitaire sont bannis. D'où la notion de profanation qui soulève le scandale pour toutes les sociétés humaines, précisément parce qu'elle implique un mélange de sacré et de profane en transgressant les usages prévus pour le lieu. Le lieu peut être considéré comme constitutif de l'espace, comme l'a mis en lumière Yi-Fu Tuan<sup>16</sup>, et parce que le lieu sacré peut être symboliquement pensé comme le lieu par excellence, le « *Haut lieu* » reconnu comme tel, et représente en conséquence l'antithèse des « *non-lieux* » que l'anthropologue Marc Augé a associés à une « *surmodernité* » éminemment profane.

Les lieux saints de Jérusalem constituent à la fois les matrices territorialisées et sanctuarisées des trois grandes religions monothéistes qui devraient échapper à toute forme d'appropriation, d'affectation et de désaffectation, à toute formes de normativisme unilatéral, puisqu'ils s'élèvent au-dessus des contingences temporelles et spatiales. Contrairement au profane, le sacré s'applique à des territoires et espaces bien délimités. Comme l'a défini le géographe américain Yi-Fu Tuan, il existe une délimitation sacrée, un *sacred space*. À l'échelle humaine, la question est de savoir quelle part accorder à ces deux facettes antagonistes mais indispensables l'une pour l'autre. Tandis que le profane est représenté par le monde matériel tel qu'il nous entoure, le sacré renvoie quant à lui à un jaillissement de forces à la fois intimes et universelles. Chacun d'entre nous cherche le bon équilibre entre ces deux mondes, l'harmonie entre ces deux règnes<sup>17</sup>. Proche de l'expérience du numineux évoquée par C.G. Jung et Rudolf Otto, Roger Caillois<sup>18</sup> estime qu'il n'existe que deux attitudes face au sacré : le respect de l'interdit ou sa transgression, alors que l'expérience du sacré, a pu se faire à travers trois approches : le tabou (totémisme), la magie (animisme) et la religion (surtout les religions dites naturistes).

## Inviolabilité et inappropriation des lieux sacrés

Les religions politiques instrumentalisent le facteur religieux à des fins profanes d'appropriation et de monopolisation spatiale, et elles constituent toujours à ce titre une irruption de la violence profane dans le sacré. À travers l'histoire, les édifices culturels ont toujours fait l'objet d'une protection spéciale en raison de leur

16. Yi-Fu Tuan, 1978, « Sacred Space. Exploration of an idea », in K. Butzer (dir.) *Dimension of human geography*, Chicago, University of Chicago-Department of Geography, p. 84-99.

17. Article Mabrouk Sonia, *Vivre sans religion est possible, sans sacré non*. Atlantico.fr 18 mars 2023.

18. Caillois Roger, *L'homme et le sacré*, Folio Poche, 1988.

dimension sacrée, de la Grèce antique – où les grands sanctuaires panhelléniques comme Olympie ou Delphes étaient considérés comme des lieux sacrés et inviolables – au droit médiéval dont les codes de chevalerie protégeaient les églises et les monastères. Aujourd'hui pourtant, la loi n'offre qu'une protection exceptionnelle aux lieux de culte. Très souvent, le pouvoir séculier, sous la forme de l'exercice d'une juridiction territoriale exclusive, peut restreindre ou « *user du droit d'accès aux lieux de culte à des fins politiques, qui n'est pas propice au dialogue* ». En réaffirmant l'inviolabilité et l'innapropriation des lieux sacrés en tant que principe universel, il serait loisible de combler plusieurs lacunes dans le régime juridique international régissant ces sites, notamment une définition commune et des recours judiciaires. Bien sûr, acheter, construire, posséder, entretenir, restaurer et utiliser ces lieux de culte fait partie intégrante du droit fondamental à la liberté de religion ou de conviction, mais l'ensemble de ces droits – qui appartiennent au domaine profane et positif – ne devrait pas porter atteinte au libre accès et à la protection des lieux saints.

Le principe d'inappropriation des lieux sacrés renvoie à l'idée que le sacré ne peut être chosifié, faire l'objet de possession, d'acquisition et d'appropriation exclusive, comme une portion de territoire. Le concept de l'acquisition primitive d'une chose se fonde sur le paradigme de l'appropriation de la Terre ou du sol, « *par quoi l'on entend la terre habitable* » soulignait Kant. Grotius notait déjà, dans son *De jure belli ac pacis*, que contrairement à la mer ou à l'air qui ne peuvent passer en propriété parce qu'ils ne peuvent être bornés ou limités, à moins d'être enfermés dans un récipient, la Terre est par définition susceptible de l'être. La propriété est donc originairement celle de la Terre. Mais cette origine de l'acte d'appropriation est loin d'être neutre parce qu'il inclut dans sa définition même l'exclusion d'autrui de la possession ou de l'usage de la même chose. Ainsi, tout comme, l'élucidation du concept de l'inappropriabilité de la Terre et des lieux sacrés ne relève donc pas d'une question simplement juridique, ni même de philosophie du droit. Elle suppose l'explicitation des conditions spirituelles, historiques, anthropologiques, économiques, politiques et même théologiques de la prise de possession individuelle et exclusive des lieux saints. Les statuts d'inappropriation des lieux sacrés permettraient de protéger au niveau international des tentatives d'appropriation via des remodelages urbanistiques, juridiques, et bureaucratiques. D'autre part, on constate dans les sociétés occidentales les plus laïques, la forte persistance du sacré dans le profane et l'ordre politique séculier. Ainsi, le droit de propriété est considéré – surtout aux États-Unis mais aussi en Europe – comme un droit inviolable et sacré, qui est consigné depuis la Révolution française dans l'article 17 de la *Déclaration*

des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 : « La propriété est un droit inviolable et sacré, nul ne peut en être privé. » Selon une définition classique, le sacré équivaut à « ce qui appartient au domaine séparé, intangible et inviolable du religieux et qui doit inspirer la crainte et le respect ». L'inspiration théologico-juridique de l'article 17 n'est pas anodine. Cela témoigne d'une volonté fermement exprimée par la philosophie révolutionnaire qui consiste à construire un système économique résolument libéral. Dans ce cas, les moyens de production du système reposeront et devront reposer sur la propriété privée. Le droit de propriété ne serait pas un simple énoncé normatif classique, et s'enracinerait dans une logique de pensée transcendante voire « *supraterrestre* ». C'est là que se situe le point de rencontre entre l'utilité impérieuse de la règle et son efficacité dans l'application, en désignant la matière et la loi qui l'accompagne comme imprégnées de sacré. C'est ici aussi, dans le contexte des sociétés occidentale sécularisées, la consécration de l'utilitarisme du sacré comme fondateur d'un ordre économique libéral qui privilégie le *dominium* de la possession et de la propriété en tant que droit sacré.

Si l'on procède par analogie, on pourrait donc en conclure in extenso que la sacralité des lieux saints constituants des sanctuaires partagés, s'enchevêtrant de par leur dimension sacrée, ne constituent pas par la même une propriété profane, un simple *dominium* voué aux vicissitudes juridiques du droit positif, et qu'il s'agit bien de lieux échappant à l'emprise d'un acte de propriété profane exclusive. On ne peut séparer l'enveloppe physique territoriale et le domaine immatériel divin sacré des lieux saints, qui par cette singularité sont ainsi soustraites aux lois du domaine profane de l'ordre positif. À titre d'exemple, l'article 13 de la loi de 1905 en France sur la séparation de l'Église et de l'État, prévoit que lorsque le diocèse n'est plus en mesure d'assurer une activité liturgique dans un lieu de culte pendant plus de six mois consécutifs, l'évêque peut procéder à une désaffectation. Mais ce n'est pas en proclamant la désaffectation et sa réaffectation en musée ou en discothèque que ce lieu perdra pour autant sa dimension sacrale. Le sacré semble particulièrement difficile à délocaliser, contrairement aux activités de services dont Singapour a largement bénéficié : il est en effet manifeste que la destruction de l'édifice n'entame pas forcément la sacralité du lieu. Les exemples de lieux ayant changé d'affectation ou d'usage mais conservant leur légitimité religieuse plus ancienne sont nombreux et pas forcément urbains. Si, dans les pays occidentaux, la destruction des édifices culturels n'est pas réellement à l'ordre du jour, il n'en demeure pas moins que les monuments religieux qui méritent officiellement d'être préservés risquent de voir leur symbolique disparaître. Ils sont alors vus comme des témoins historiques ou des opportunités de générer des profits touristiques. C'est dès lors la dimension

nationale, historique, touristique ou patrimoniale qui prime sur ces formes héritées, au détriment de leur attribut premier, qui était de signifier un ordre divin<sup>19</sup>.

Le statut d'inappropriation des lieux sacrés permettrait de protéger au niveau international des tentatives d'appropriation via des remodelages urbanistiques, juridiques et bureaucratiques qui ne cessent de se refermer autour des lieux saints de Jérusalem. Ainsi, nous pourrions donc conclure in extenso que la sainteté et le caractère sacré des lieux saints constituant des sanctuaires partagés s'entrelaçant et se co-pénétrants, ne constituent pas par là même une propriété profane, un simple *dominium* voué aux vicissitudes du droit positif. Ainsi en conclusion, le respect du *status quo* des lieux saints, se devrait d'être doublé et renforcé au niveau international d'une forme *de status quo sacraem*, par un statut des lieux sacrés, qui seraient soustraits à l'activité juridique des particuliers, le lieu sacré étant par essence le lieu d'émanation d'une transcendance commune, extraterritoriale, « *res divini iuris* » : choses de droit divin (exemples : temples, autels, lieux consacrés aux dieux) ; mais aussi des lieux communs partagés par tous les croyants quels qu'ils soient « *res communes omnium* » : choses communes à tous (exemples : l'air, la mer).

## Géographie du sacré

Les géographes et la science géopolitique ont très tôt pris en considération les pratiques, les représentations et les enjeux des religions dans l'espace, ce qui les a menés à distinguer une géographie des religions d'une géographie religieuse ou spirituelle, même si elles s'entrecroisent souvent<sup>20</sup>. Le célèbre théoricien politique

19. Article : Racine Jean-Bernard, Walther Olivier, *L'Information Géographique*, Année 2003 67-3, Lien : Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré (persee.fr).

20. La géographie universitaire française ne s'est intéressée que tardivement au fait religieux. Il faut attendre 1948, avec la publication par Pierre Deffontaines de *Géographie et religions*, pour avoir une première approche générale du phénomène religieux par un géographe français. Les Anglo-Saxons ont davantage exploré le sujet, comme l'a montré Paul Claval, lui-même acteur majeur de la géographie culturelle et religieuse contemporaine, dans sa synthèse de 2008, *Religion et idéologie, perspectives géographiques*. Dans la prise en compte du fait religieux par les sciences humaines et sociales, la catégorie du sacré s'avère pertinente, dans la mesure où elle permet de considérer le phénomène religieux dans sa généralité, comme détaché des contingences singulières des différentes religions. Elle est déjà historiquement inscrite ainsi dans l'ouvrage fondamental d'Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912). On associe couramment au terme de sacré celui de sacralité qui fait référence à la possession ou à l'acquisition d'un caractère sacré et se situe dans la sphère des manifestations et des marques du sacré. Les géographes se sont emparés de ce thème : dans sa contribution à l'*Encyclopédie de la géographie*, Henri Chamussy affirme que « *ce mot de sacré est la clé d'une entrée en géographie* » et représente « *un processus primordial d'organisation de l'espace* » citant un article antérieur de Claude Raffestin. En effet, le couple lexical sacré/profane est en lui-même

Carl Schmitt a présenté sa thèse fondamentale selon laquelle tous les principes politiques contemporains sont en fait des concepts politiques théologiques sécularisés<sup>21</sup>. Cette thèse est soutenue par Karl Lowith dans l'ouvrage « *Histoire et salut* », qui soutient que toute philosophie moderne de l'Histoire plonge ses racines dans la foi biblique en la rédemption et aboutit à la sécularisation de son modèle eschatologique. Ainsi, paradoxalement au début du XXI<sup>e</sup> siècle, dans un monde globalisé et sécularisé, on peut toujours s'interroger sur l'existence et la nature du rapport qui lie le pouvoir politique à la sacralité. La sacralité est un concept qui transcende les frontières du domaine de la religion ou de l'idéologie. Associée au pouvoir depuis des siècles, elle manifeste une aspiration à l'absolu, mais elle est aussi une source de légitimation identitaire et symbolique d'une collectivité tribale ou nationale. La signification et la confrontation avec les espaces sacrés, les zones, élargit les limites d'une simple approche positiviste-rationnelle et basée sur des structures cosmologiques et mythiques. Ainsi, la sacralité signifie la légitimité d'un corps politique plus permanente que la légalité juridique. Le célèbre anthropologue et philosophe Claude Lévi-Strauss estimait que la Révolution française et l'abstraction de l'individualisme ne suffisaient pas pour représenter une source nouvelle de légitimité en France. On peut se demander si le système démocratique est une négation du principe même de la sacralité, puisque la sacralité suppose un pouvoir politique qui vient « *d'en haut* », alors que la démocratie se fonde sur la volonté générale du peuple. Le sacré s'exprime à travers le pouvoir politique personnel et charismatique d'un seul homme, le roi, ou d'une dynastie, tandis que la démocratie se fonde sur la règle de la majorité. Le sacré est quelque chose d'invisible, d'inaccessible, tandis que la démocratie est un système profane qui prône une transparence maximale. Néanmoins, dans les situations de crise historique, lorsque l'État et la nation sont menacés, les dirigeants politiques font souvent appel à « *l'union et l'unité sacrées* ». Lorsque des dangers extérieurs menacent la survie de la nation, le peuple est appelé à défendre la « *patrie sacrée et sainte* », et le sol natal est compris comme un symbole d'origine et un vecteur d'unité mystique

---

porteur de spatialité, d'abord dans son origine latine : « Étymologiquement, sacré s'oppose à profane. Sacré désigne ce qui est à la fois séparé et circonscrit (en latin sancire : délimiter entourer, sacraliser, sanctifier), tandis que profane indique ce qui se trouve devant l'enceinte réservée (*pro-fanum*) ». Cette définition du sacré par la délimitation légitime, sans doute son application à des territoires, mais aussi plus généralement à l'espace, comme l'a fait le géographe américain Yi-Fu Tuan, qui, le premier, a placé explicitement au centre d'une étude géographique le concept-même d'espace sacré, "*sacred space*" : Article Marc Levatois, lien : Peut-on parler de lieux sacrés dans le christianisme ? – *Géocfluences* (ens-lyon.fr). Publié le 18/10/2016.

21. Schmitt Carl, *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1988.



des générations passées et futures, un héritage historique partagé. Intimement lié à l'espace, le sacré entretient aussi un rapport significatif avec la géopolitique. Chaque lecteur de Mircea Eliade peut relier le concept de sacralité à la position verticale du « bipède » dans un espace à quatre dimensions, supérieur, inférieur, gauche et droit. Mircea Eliade définit le sacré comme une « hiérophanie »<sup>22</sup> par laquelle il entend toute manifestation du sacré archétypal identifiée par une référence particulière et liée à notre mémoire primitive des ancêtres originels. Selon Lucien Febvre, le concept et la signification des frontières dans le passé étaient étroitement liés au concept de sacralité<sup>23</sup>. En ce sens, les travaux de Guichonnet et de Raffestin montrent que les inscriptions sur les monuments dédiés aux morts et aux victimes, de Cavour à Pimeonto, sont un exemple typique de résonance affective et sacrale, et de signification des frontières. « *Les sociétés occidentalisées sont en outre le lieu d'une profonde reformulation des liens entre politique et sacré, qualifiée de rémanence, et qui participe à la constitution d'un "sacré laïc"*. » Pour C. Raffestin<sup>24</sup>, l'inscription territoriale de ce « sacré laïc » est indissociable de la constitution des frontières de l'État-nation, qui continuent de diviser. L'auteur relève justement à ce propos que « *la géographie politique a quelque peu négligé la reconstitution à l'intérieur même du profane de "formes laïques" consécutives à la divinisation de l'État* ». Cette thématique a resurgi de manière particulièrement explicite dans l'histoire de la construction européenne<sup>25</sup>. Conformément à la représentation dualiste du monde, le mot chinois pour la terre (kuo) est marqué par un carré fermé renfermant des symboles désignant « bouche », « haches et couteaux », « prédateurs » et « défenseurs ». Dans le monde byzantin, les frontières « différentielles » s'identifient à « l'œcumen », le monde romano-chrétien des frontières idéologiques et culturelles qui s'étendent à l'est de l'Euphrate et du Caucase. Une telle conception des frontières renvoie à une frontière objective qu'il faut impérativement atteindre, qui est au centre de la « mystique nationale » et qui s'identifie au centre de l'empire et à la périphérie d'États plus petits, plus proches (proxenoi) et amis (philoï). Le concept ottoman des frontières, basé sur la conception seldjoukide, est dominé par les concepts sacrés de « guerre sainte » (ghaza), « zone de guerre » (*Dar al-Harb*) et la loi islamique sacrée de la

22. Eliade Mircea, *Le Mythe de l'éternel retour*. Archétypes et répétition, Paris, Gallimard, « Les Essais », 1949.

23. Febvre Lucien, *Pour une histoire à part entière*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales Paris 1962.

24. Guichonnet et Raffestin C., *Géographie des frontières*. Paris, PUF, Collection SUP « Le Géographe », n° 13 1974.

25. Article, Racine Jean-Bernard, Walther Olivier, *Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré* (persee.fr) L'Information Géographique Année 2003 67-3 pp. 193-221.

charia. En ce qui concerne la conception russe des frontières aux XVI<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles : bien que sous l'influence de l'usage technique (« *zazeka* », « *liniia* », « *promestié* »), elle est significativement empreinte de la mythique mission pan-slave d'expansion vers le Pacifique, la Baltique et les Balkans, et de la croyance en l'unification de tous les Slaves orthodoxes au sein du royaume mystique de la « *troisième Rome* » telle qu'imaginée par le pape Philothée à l'empereur Vassiliu III en 1515. La sacralité cérémonielle s'est développée au fil des siècles, pour le *regnum francorum*, le Saint-Empire romain germanique, la Révolution française, la République et le culte de la « *déesse de la raison* ». Mircea Eliade étudie et présente également l'ensemble du système de la géomancie en tant que science de la géographie sacrée, à travers laquelle il existe des lieux prédéterminés pour la construction de temples et de châteaux sacrés depuis l'Antiquité jusqu'à la Renaissance. Ainsi le Castel del Monte de Frédéric II Hohenstaufen, qui est octogonal comme la couronne de l'empire et orienté vers le ciel comme un gigantesque cadran solaire, alors que les églises gothiques prennent la forme de forteresses divines. L'architecture sacrée a considérablement influencé la Renaissance, qui s'est manifestée à travers l'évolution des représentations sacrées et la conception du pouvoir politique. Le château de Chambord du roi de France François Ier est une synthèse entre un château médiéval et un temple de la Renaissance italienne, et représente symboliquement un microcosme néoplatonicien. Le château de l'Escorial, construit à l'initiative du roi d'Espagne Philippe II, est une expression de la conception de la cité divine, avec l'église (au centre) comme axe central. Les réalisations architecturales ont toujours intégré le symbolisme du soleil, car on considérait que les cours royales ressemblaient à un temple du soleil. Versailles, au sens architectural et sacré, est la glorification et l'apothéose de la personne sacralisée du roi, considérée comme une incarnation divine qui prend allégoriquement les traits d'Apollon. Le palais du Belvédère, construit par Lucas von Hildebrandt en l'honneur du prince Eugène de Savoie, a également été conçu comme une allégorie d'un temple sacré aux dimensions surnaturelles. Bien que l'émergence du christianisme ait signifié la disparition du sacré polythéiste païen, au Moyen-Âge chrétien le pouvoir politique tirait sa légitimité de la dimension sacrée selon laquelle le souverain recevait son pouvoir et sa légitimité de Dieu, qui se manifestait à travers les monarchies absolues ou ... Dans les discussions sur la légitimité de la révolte contre un dirigeant infidèle et injuste, et la rébellion (*fitna*), la tendance historique de l'Islam était de sacraliser l'ordre d'abord, puis la justice. Cependant, la nouvelle vague de militantisme et d'intégrisme islamiques, inspirés de la science du docteur en droit Ibn Taymiyya (XIV<sup>e</sup> siècle), réfute ces thèses, prônant, à l'instar des « *Frères musulmans* » en Égypte,

des révolutionnaires iraniens, salafistes, hanbalistes et wahhabites, le retour de la logique totalitaire de la religion de l'islam originel, pour œuvrer à la création d'un État islamique avec l'islam comme moteur et gestionnaire de la politique, du droit, de l'ordre social et de l'économie.

## Fondamentalisme laïc et intégrisme religieux

La question des rapports entre une laïcité rigoureuse et le fait religieux dans les sociétés occidentales, est parfois sujette à des prises de position contradictoires voire schizophréniques, qui peuvent – au nom du respect de la liberté d'expression – heurter les croyances religieuses de différentes communautés, voire de provoquer une radicalisation religieuse. Un très bon exemple de cette contradiction est l'exemple de l'autodafé du Coran en Suède, le 29 juin 2023, lorsque Salwan Momika, un Irakien de 37 ans, a déchiré et mis le feu à un exemplaire du Coran à Stockholm au cours d'une manifestation déclarée par la police et alors que les musulmans célébraient la fête de l'Aïd al-Adha. Depuis le 8 février précédent, la police suédoise s'opposait à ce que des manifestants brûlent le livre saint de l'islam lors de manifestations publiques, décision qui avait entraîné de vifs débats sur la liberté d'expression. Pour justifier ce choix, la police invoquait un risque terroriste lors des rassemblements où serait brûlé le livre. Mais le 4 avril suivant, la justice suédoise avait finalement rendu une décision annulant l'interdiction de brûler le Coran lors de manifestations publiques. L'incident du 29 juin, qui s'est déroulé devant la mosquée centrale de Stockholm, a immédiatement suscité condamnations et protestations dans l'ensemble du monde musulman, y compris les critiques de la part de personnalités et de partis religieux libanais. Parallèlement, Moqtada Sadr, un religieux populiste irakien, exhortait le gouvernement suédois à déchoir Momika de sa nationalité et à le rapatrier afin qu'il puisse être jugé conformément à la loi irakienne.

D'un autre côté, le sécularisme militant dans certains pays occidentaux et anglo-saxons qui peut prendre les traits de l'idéologie décolonialiste « woke », peut adopter, sous la forme d'une ultime radicalité, des postures d'extrémisme purificateur religieux, comme le fait de brûler des livres « racistes » symboliquement marqués. L'ironie de l'histoire contemporaine est de voir se rapprocher par une certaine mimétisme, le fondamentalisme laïc ou « wokiste » – qui se fait le chantre d'un nouveau révisionnisme historique légitimant le déboulonnement de plusieurs statues jugées racistes et suspectées de représenter le passé colonial – et le nihilisme iconoclaste de l'islamisme radical, avec comme exemples la destruction par les talibans des

Bouddhas de Bamian ou encore la profanation des églises chrétiennes dans plusieurs villes européennes.

Ces deux formes de radicalités constituent une atteinte au sacré. La mondialisation néolibérale, en tant que processus d'acculturation et d'uniformisation consumériste, tend au déracinement des identités religieuses, culturelles et historiques. Ainsi, le politologue français Olivier Roy<sup>26</sup> souligne que l'intégrisme est la forme religieuse la mieux adaptée à la mondialisation. La sécularisation, notamment, n'a pas réussi à abolir le phénomène religieux, mais a favorisé son émancipation et son autonomisation vis-à-vis de la culture et de la sphère de la vie politique et institutionnelle. Privée de son milieu, de son environnement culturel, la foi se présente comme un refuge purement abstrait, qui ne repose sur rien, sur un vide comme un désert. Les religions traditionnelles et les espaces politiques cèdent la place à des formes mutantes de religions postmodernes, adaptées à l'environnement mondial sans contenu théologique et philosophique. Enfin, il est intéressant d'établir des analogies paradoxales entre le salafisme et les paradigmes néoprotestants américains. L'Amérique n'est pas une nation enracinée comme les nations européennes, puisqu'elle est le produit de l'histoire de groupes d'immigrants européens (le plus souvent indésirables en Europe), qui ne cherchaient qu'une chance de s'enrichir dans le Nouveau Monde, et de l'histoire du prosélytisme protestant des pasteurs puritains, souvent très radicaux dans leur interprétation de la Bible. Ainsi, les USA se présentent comme une sorte de « *civilisation mutante* », symbole de la transgression morale et du puritanisme militant. Ces deux composantes expliquent pourquoi les États-Unis sont toujours prêts à imposer leur mode de vie au reste du monde. On retrouve une schizophrénie similaire dans l'intégrisme islamique, notamment chez les islamistes de deuxième ou troisième génération en Europe ou aux États-Unis, qui, en tant qu'étudiants très éduqués, utilisent parfaitement la haute technologie, Internet et Facebook, et sont largement fascinés – inconsciemment – par les réalisations technologiques de l'Occident, mais en même temps prônent de manière nihiliste la destruction de ce même Occident et un retour régressif à l'âge d'or du califat, purifié de la technologie, du péché et du vice.

Ainsi le fondamentalisme laïc, qui resurgit avec les excès du rationalisme et du scientisme, ayant évacué toute explication métaphysique et religieuse du monde se retrouve paradoxalement confronté à l'irruption du fondamentalisme religieux, porté par le désir mimétique, qui, tout en étant imprégné de la modernité technologique, se présente comme unique salut et modèle explicatif du monde,

---

26. Olivier Roy, Sécularisation et mutation du religieux | dans *Revue Esprit* (presse.fr), octobre 2008.

englobant le personnel, le sociétal, le politique, l'économique et l'éducation<sup>27</sup>. Le fondamentalisme laïc se composerait alors de trois composantes : scientisme, utilitarisme et nihilisme. René Girard explique ainsi que la montée aux extrêmes de la violence fonctionne comme une rivalité mimétique (la *libido imitandi*) pas seulement dans le domaine militaire mais aussi dans les autres domaines : culturel, social, économique, religieux. Ainsi, on pourrait déceler une sorte d'effet miroir des deux fondamentalismes, laïc et religieux, animés par une rivalité mimétique. En suivant la réflexion de René Girard<sup>28</sup>, la sacralité des lieux de « l'impie », de l'« hérétique » n'étant pas reconnue, ce dernier constitue le bouc émissaire idéal au nom de laquelle la violence fondatrice est faite, et par voie de conséquence cette violence est faite dans le sacré et contre le sacré (de l'Autre) à la fois, et constitue ainsi une profanation, une atteinte grave au principes du sacré et de la tolérance religieuse. ■

## Références

---

- Allès Delphine, *La part des dieux. Religion et relations internationales*, CNRS Éditions, 2021,
- Bertrand Jean-René, Muller Colette, *Religions et territoires*, Paris, L'Harmattan, 1999,
- Corn Georges, *La Question religieuse au XXI<sup>e</sup> siècle. Géopolitique et crise de la post-modernité*, La découverte, 2006,
- Caillois Roger, *L'homme et le sacré*, Folio Poche, 1988.
- Debray Régis, *Jeunesse du sacré*, Paris, Gallimard, 2012.
- Eliade Mircea, *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, « Les Essais », 1949.
- Eliade Mircea, *Le sacré et le profane*, Gallimard 1957.
- Febvre Lucien, *Pour une histoire à part entière*, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales Paris 1962.
- Gabel Joseph, *La Fausse conscience et autres textes sur l'idéologie*, L'échappée, 2023.

---

27. Cristini Hélène, dans *Revue d'éthique et de théologie morale* 2015/5 (n° 287), pages 85 à 122, lien : Les fondamentalismes laïc et musulman interprétés avec le concept de théorie mimétique | Cairn. info : « Comme Karen Armstrong l'explique en 2004 le fondamentalisme laïc s'oppose à toute forme de foi de manière aussi catégorique que les fondamentalismes religieux le font avec la sécularisation. Le fondamentalisme laïc ou séculier est un *modus vivendi* qui proscriit toute problématique ou remise en cause pour le bénéfice d'une conviction intolérante "qui régit tout et sait tout, pour qui tout étranger est l'ennemi" comme le dit Maurice Bellet. C'est ainsi que le fondamentalisme laïc éprouve du mépris pour tous ceux qui divergent de lui. Tout comme son cousin fondamentaliste religieux, ce qui caractérise le fondamentaliste laïc est l'utilisation et la production arbitraire de l'histoire afin que sa version de la connaissance voie le jour, aussi bien dans le domaine de l'éducation que de la culture. Article : Les fondamentalismes laïc et musulman interprétés avec le concept de théorie mimétique ».

28. Girard René, *La violence et le sacré*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1972.

- Gauchet Marcel, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.
- Girard René, *La violence et le sacré*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1972.
- Guichonnet et C. Raffestin, *Géographie des frontières. Paris, PUF*, Collection SUP « Le Géographe », n° 13 1974.
- Habermas Jürgen, *Entre Naturalisme et Religion. Les Défis de la démocratie*, Gallimard, Paris, 2008.
- Kepel Gilles, *La revanche de dieu. Chrétiens, Juifs et Musulmans. À la reconquête du monde*. Le Seuil, Paris, 1991.
- Löwith Karl, *Histoire et Salut. Les présupposés théologiques de l'Histoire*, Gallimard, 2002 ».
- Moscovici Serge, *L'Âge des foules*, Bruxelles, Complexe, 1985.
- Schmitt Carl, *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1988.
- Taylor Charles, *L'âge séculier*, Seuil, 2011.
- Thuillier François, *Le désir de territoire : Morphogenèses territoriales et identités*, Ellipses, 1999.

#### Articles consultés

- Laustsen, CB & Wæver, O 2000, 'In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization', *Millennium*, vol. 29, no. 3, pp. 705-739.
- Roy Olivier, Sécularisation et mutation du religieux | dans *Revue Esprit* (presse.fr), octobre 2008.
- Cristini Hélène, Dans *Revue d'éthique et de théologie morale* 2015/5 (n° 287), pages 85 à 122, lien : Les fondamentalismes laïc et musulman interprétés avec le concept de théorie mimétique | Cairn.info
- Article : Jean-Bernard Racine, Olivier Walther, *L'Information Géographique*, Année 2003 67-3, Lien : Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré (persee.fr).
- Article : Jean-Bernard Racine, Olivier Walther, *Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré* (persee.fr) *L'Information Géographique* Année 2003 67-3 pp. 193-221, lien : Géographie et religions: une approche territoriale du religieux et du sacré - Persée (persee.fr).
- De Chauvigny Maxime : *Assistons-nous à un retour du religieux ?* - Major-Prépa (major-prepa.com) octobre 2018, lien : Assistons-nous à un retour du religieux ? - Major-Prépa (major-prepa.com).
- Tuan Yi-Fu, 1978, « Sacred Space. Exploration of an idea », in K. Butzer (dir.) *Dimension of human geography*, Chicago, University of Chicago-Department of Geography, p. 84-99.
- Article : Sonia Mabrouk, « Vivre sans religion est possible, sans sacré non », *Atlantico.fr*, 18 mars 2023, lien : Vivre sans religion est possible, sans sacré non | Atlantico.fr
- Article : « Géopolitique des religions », Yves Lacoste, *Hérodote* 2002/3 (n° 106).