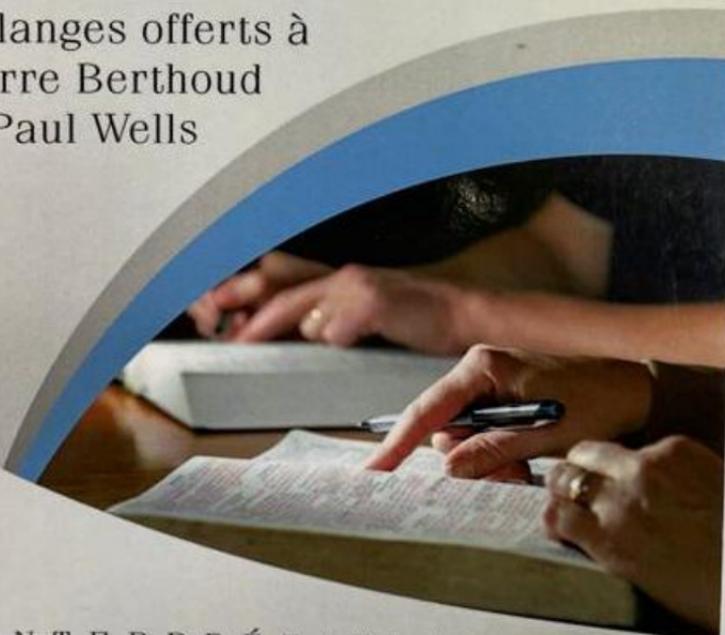


Sous la direction de Jean-Philippe Bru

Contre vents et marées

Mélanges offerts à
Pierre Berthoud
et Paul Wells



INTERPRÉTATION

UN REGARD CHRÉTIEN SUR LES VIOLATIONS DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE EN INDONÉSIE

BENYAMIN F. INTAN¹

Introduction

Toutes les religions importantes et majeures dans le monde sont représentées, en Indonésie, aux côtés d'une large palette de croyances animistes et traditionnelles. Parmi ces fois, l'islam rassemble approximativement 87 % de la population, ce qui en fait le groupe religieux le plus important².

Bien que la population musulmane soit la plus importante en Indonésie, l'État islamique n'est pas une option viable à cause du nationalisme indonésien. Il est vrai que, dans ce pays, la religion,

-
1. B.F. Intan, D' (1966) est président de l'International Reformed Evangelical Seminary à Jakarta, il siège au comité de direction et à la commission théologique de la World Reformed Fellowship (WRF, www.wrfnet.org). Lui-même (cofondateur) et le révérend D' Stephen Tong (fondateur) ont établi un groupe de réflexion réformé, le Reformed Center for Religion and Society (www.reformed-crs.org). Le D' Intan en est le directeur exécutif depuis sa fondation. Il est également membre du comité d'édition de l'*International Journal for Religious Freedom* (IJRF), produit par l'International Institute for Religious Freedom (IIRF), qui fait partie de l'Alliance évangélique mondiale (WEA).
 2. Le recensement indonésien de 2010 a enregistré 87,18 % de musulmans, 6,96 % de protestants, 2,91 % de catholiques, 1,69 % d'hindous, 0,72 % de bouddhistes, 0,05 % de confucianistes et 0,13 % d'« autres ». Badan Pusat Statistik, *Sensus Indonesia 2010*, www.sp2010.bps.go.id/index.php/site/tabel?tid=321&wid=0 (consulté le 13 août 2012).

particulièrement l'islam, a joué un rôle crucial dans la promotion du nationalisme indonésien au début du XX^e siècle. En promouvant l'unité nationale face au colonialisme hollandais³, l'islam a été l'un des facteurs qui a le plus contribué au développement du nationalisme indonésien. Cette religion était alors synonyme de nationalité⁴.

Il est cependant important de noter que, depuis 1927, le nationalisme indonésien n'a plus été identifié à cette foi. M.C. Ricklefs décrit cela comme étant « la position idéologique dominante⁵ ». Il semble que la thèse de Ricklefs était exacte : par exemple, Sukarno, un des nombreux intellectuels d'éducation occidentale, ne considérait pas le parti Syriat Islam (SI) avec enthousiasme, à cause du schisme de cette organisation. Cet intellectuel, qui a fondé en 1927 le Partai Nasional Indonesia (PNI, Parti nationaliste indonésien), a créé un point de vue idéologique et politique différent. Comme le SI, son PNI était clairement politique, ayant pour objectif l'indépendance de l'archipel indonésien. Pourtant le PNI, à la différence du SI, a choisi comme idéologie un « nationalisme séculier » (*kebangsaan*) plutôt que l'islam, pour permettre l'unité de tous les Indonésiens⁶. En tant que musulman, Sukarno « soulignait fréquemment que le parti ne pouvait pas avoir un fondement islamique⁷ ». Pour lui, *Indonesia Merdeka* « était tout autant l'objectif des chrétiens que des musulmans indonésiens⁸ ».

C'est pourquoi ce fut une erreur de continuer à prôner une position politique forte de l'islam à la fin des années 1930, erreur que commirent plusieurs penseurs islamiques ayant décidé d'ignorer ce changement fondamental. Muhammad Natsir, par exemple, maintenait encore, à la fin des années 1930, que le mouvement *kebangsaan*

3. G. McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca, Cornell University Press, 1952, p. 38.

4. D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1973, p. 7.

5. M.C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since C.1300*, Stanford, Stanford University Press, 2^e éd., 1993, p. 181.

6. *Ibid.*, p. 183.

7. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, p. 90.

8. *Ibid.*

(nationaliste) devrait être fondé sur l'islam⁹. Au final, peu importe l'ampleur de la contribution islamique, le nationalisme indonésien ne pouvait pas s'identifier à cette religion.

Les pères fondateurs indonésiens se sont accordés pour dire que le nationalisme indonésien est fondé sur le *Pancasila*, idéologie nationale de l'Indonésie¹⁰. L'État d'Indonésie fondé sur le *Pancasila* gère le pluralisme religieux et promeut l'idée de liberté religieuse dans la société indonésienne. Cette idéologie ne favorise pas la majorité des communautés religieuses aux dépens des minorités et, dans cet esprit, la devise nationale de l'Indonésie est *Bhinneka tunggal ika*, ce qui signifie « diversité mais union », ou l'unité dans la diversité. Au sein de cette devise nationale, il n'y a ni majorité ni minorité : tous sont traités de manière égale en termes de droits et d'obligations¹¹. On donne à tous les groupes l'opportunité non seulement de maintenir leur identité, mais également de contribuer à forger la nation tout entière selon leurs croyances spécifiques. Tout cela susciterait certainement des avantages non seulement pour l'islam, mais aussi pour le christianisme et pour d'autres religions.

Pourtant, dans la réalité, la liberté religieuse en Indonésie est devenue un problème sans solution facile. Autrefois, l'Indonésie était réputée pour son esprit de grande tolérance entre les religions. Pourtant, pour une raison ou pour une autre, cette tolérance a diminué et les relations interreligieuses sont devenues un sujet très sensible. Les conflits sont en hausse, provoquant de très nombreuses pertes humaines et matérielles. La tension religieuse qui résulte de nombreuses situations contraires aux droits de l'homme en Indonésie a été soulignée, le 23 mai 2012, par l'Examen périodique universel (EPU) du Conseil des droits de l'homme aux Nations unies.

9. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia 1900-1942*, p. 276-277. Cit. Muhammad Natsir, *Pandji Islam [The Banner of Islam]*, n° 6, 6 février 1939.

10. Le *Pancasila*, qui vient du sanskrit *Panca* (« cinq ») et *Sila* (« directive »), comporte cinq principes : seigneurie, droits de l'homme, nationalisme, démocratie et justice sociale. Voir J. Verkuyl, *Contemporary Missiology. An Introduction*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1978, p. 383.

11. Voir B. Intan, « Pancasila Persemaian Agama-Agama » [Le Pancasila, semis des religions] *Suara Pembaruan*, 15 décembre 2006.

Dans cet essai, nous nous intéresserons aux violations de la liberté religieuse en Indonésie, commises non seulement par l'État, mais aussi par divers groupes religieux et même, en interne, entre personnes de la même religion. Nous nous concentrerons essentiellement sur le déficit de protection gouvernementale de cette liberté religieuse, du point de vue des chrétiens.

I. Violations de la liberté religieuse

Les violations de la liberté religieuse sont devenues non seulement intenses et graves, mais elles ont également entraîné un grand nombre de violences. Entre 1995 et 1997, les émeutes « ethno-religieuses » successives, qui ont eu lieu à Java, ont provoqué l'incendie et la destruction de centaines d'églises chrétiennes et de magasins chinois. Ces émeutes « ethno-religieuses » ont culminé la nuit du 14 au 15 mai 1998, avec la mort de 1 198 personnes et le viol de plus de 150 femmes sino-indonésiennes dans leurs magasins, dans leurs bureaux ou chez elles¹². Ces émeutes, que l'on a suspecté être l'œuvre de l'État, ont mené à la chute du régime de Suharto.

Le pays a aussi dû faire face au conflit interreligieux des îles Moluques. De 1999 à 2002, ce conflit entre musulmans et chrétiens a provoqué, à ce jour, la mort de 10 000 personnes dans cette région. Le nombre d'églises fermées, incendiées ou détruites grandit chaque année. De seulement deux au cours de la présidence de Sukarno (17 août 1945-7 mars 1967, soit une moyenne de 0,008/mois), leur nombre est passé à 456 durant le règne de Suharto (7 mars 1967-21 mai 1998, soit une moyenne de 1,19/mois), puis à 156 sous l'administration de Habibie (21 mai 1998-20 octobre 1999, soit une moyenne de 9,18/mois) et, enfin, à 232 au cours de la présidence de Abdurrahman Wahid (20 octobre 1999-23 juillet 2001, soit une moyenne de 11,048/mois)¹³. Le nombre des églises démolies

12. B. Singh, *Succession Politics in Indonesia. The 1998 Presidential Elections and the Fall of Soeharto*, New York, St. Martin Press, 2000, p. 212.

13. P. Tahalele et T. Santoso, *The Church and Human Rights in Indonesia. Supplement*, Surabaya, Surabaya-Indonesian Christian Communication Forum, SCCF-ICCF, 2002, p. 1.

atteint son maximum sous la présidence de Wahid, ses opposants ayant fait un effort particulier pour le discréditer en montrant que la vision d'un islam tolérant n'était pas réalisable.

Un rapport du Setara Institute, en date du 26 juillet 2010, a constaté des violations croissantes de la liberté religieuse. Les attaques dirigées contre les lieux de culte se sont, notamment, intensifiées, passant de 17 cas en 2008 et en 2009 à 28 en 2010. En 2011, le Setara Institute a relevé 244 cas de violation de la liberté religieuse. Parmi ces cas, on compte 299 actes de violation, dont 105 impliquent des officiers du gouvernement. Dans ces 105 cas, 95 constituent des crimes délibérés, y compris des déclarations provocantes de la part de représentants du gouvernement, approuvant les actes de violation. Les institutions gouvernementales impliquées dans ces actes de violation sont les forces de police (40 actes), l'armée (22 actes), le chef de l'État ou le maire d'une ville (18 actes), un service religieux (9 actes) et diverses institutions (moins de 6 actes). Les victimes des violations de la liberté religieuse en 2011 comprenaient les assemblées Ahmadiyya (114 incidents), les assemblées chrétiennes (54 incidents) ainsi que d'autres groupes religieux (38 incidents). Ces violations perpétrées par divers groupes communautaires sont en augmentation chaque année¹⁴.

1. L'État

La liberté religieuse nécessite un engagement actif de la part de l'État. Elle peut commencer par des régulations qui garantissent, à tous les groupes religieux, la liberté religieuse et l'application de lois contre la discrimination.

Un sondage mené par un des principaux journaux nationaux, *Kompas*, le 22 février 2010, a montré que les groupes religieux minoritaires subissaient des discriminations et des violences à cause de

14. I. Hasani et B. Tigor Naipospos, éd., *Politik Diskriminasi Rezim Susilo Bambang Yudhoyono. Kondisi Kebebasan Beragama Berkeyakinan di Indonesia 2011 [Politics of Discrimination under Susilo Bambang Yudhoyono's Regime: Conditions of Religious/Belief Freedom in Indonesia in 2011]*, Jakarta, Pustaka Masyarakat Setara, 2012, p. 20-24.

leurs enseignements considérés comme hétérodoxes. Leurs lieux de culte sont attaqués et incendiés. Ces situations ont continué de se produire, les représentants gouvernementaux n'agissant que mollement pour empêcher ces violences. Plus de la moitié des personnes interrogées (56,5 %) s'accordaient à dire que le gouvernement ne mettait aucun zèle pour protéger les groupes religieux minoritaires des actes de violence.

L'État a commis un crime par omission en ne protégeant pas la liberté religieuse des groupes minoritaires. Par conséquent, les religions minoritaires aux croyances hétérodoxes ont été considérées comme une menace pour la vie publique, alors que, par le passé, elles ne troublaient pas la communauté. Inconsciemment, ce crime par omission a transformé les croyances hétérodoxes en *croyances politisées*, l'État cherchant à gagner la faveur des groupes majoritaires, afin d'étendre son influence dans la nation¹⁵.

Les violations de la liberté religieuse telles que les commet l'État indonésien vont au-delà d'une simple inconstance dans la neutralité envers les religions. En tant que religion majoritaire, l'islam exige des privilèges et quand l'État y consent, cela entraîne des discriminations à l'encontre des autres religions. La mise en place de régulations exclusives et discriminatoires est contraire à l'esprit du *Pancasila*, l'idéologie nationale de l'Indonésie. Une telle manœuvre ressemble de près à la conspiration d'une religion qui réclame la domination sur les autres et d'un État qui veut maintenir son pouvoir. À cause de ces intérêts personnels, l'État indonésien a produit des régulations religieuses qui ne tiennent pas compte de la protection de la liberté religieuse.

a. Définition de la religion et des faux enseignements (bidat)

Le grand avantage que l'islam s'est acquis en complotant avec l'État pourrait tenter les autres religions officielles d'Indonésie. La politique de l'État concernant les *religions d'État officielles d'Indonésie*

15. Pour une analyse détaillée de l'étude de *Kompas*, voir B. Intan, « Pluralisme Agama dan Negara Berkeadilan » [Pluralisme religieux et État juste], *Seputar Indonesia*, 25 août 2010.

(islam, protestantisme, catholicisme, hindouisme, bouddhisme et confucianisme) transparait dans la définition de la religion formulée par le département des Religions. Cette définition, inspirée par l'islam, offre à cette religion un grand avantage, tout en donnant aux autres religions officielles une place spéciale. La définition énumère les éléments requis pour qu'une religion soit reconnue légalement : il faut, notamment, qu'elle ait un livre saint, des prophètes, une croyance en un Dieu unique et personnel, qu'elle soit reconnue au niveau international et qu'elle ait un système religieux complet. Ces éléments excluent d'office divers mysticismes. Plusieurs religions tribales et des mysticismes sont devenus, malgré eux, des terrains de mission ou de propagation pour les religions officielles. En bref, la définition gouvernementale de la religion a violé le droit des religions minoritaires comme les religions tribales ou des mysticismes qui ne peuvent satisfaire aucun des critères de cette définition, comme le montre Niels Mulder. Les religions minoritaires sont ainsi la cible principale de ceux qui ont décidé les critères¹⁶. Au départ, l'implication des musulmans *santri* (« dévôt ») au sein de la définition était censée permettre de contrôler les musulmans *abangan* (« de nom ») et de forcer ces non-pratiquants à se soumettre à l'islam en tant que religion. Malheureusement, de nombreux *abangan* ont choisi le christianisme à la place¹⁷.

La « religionisation » de la politique, plutôt que de leur profiter, nuit gravement aux religions. Les gens peuvent choisir une religion en fonction des avantages qu'elle offre plutôt qu'en fonction de leur foi dans une divinité particulière. Ainsi, afin d'éliminer cette discrimination entre les croyances religieuses, il est absolument nécessaire de réexaminer le critère défini par le département des Religions à ce sujet. Pourtant là n'est pas le problème majeur. L'enjeu ici est de savoir si l'État peut légitimement définir ce qu'est la religion, et s'il a l'autorité pour décider ce qui peut ou ne peut pas être appelé ainsi.

16. N. Mulder, *Mysticism and Everyday Life in Contemporary Java. Cultural Persistence and Change*, Singapour, Singapore University Press, 1978, p. 4-6.

17. B. Intan, « *Public Religion* » and the *Pancasila*-Based State of Indonesia. *An Ethical and Sociological Analysis*, New York, Peter Lang, 2006, p. 44-45, 50-51.

De plus, l'État intervient sur la question des enseignements hétérodoxes (*bidat*). Ironie du sort, le gouvernement indonésien est soutenu en permanence par les religions officielles. Par exemple, les Témoins de Jéhovah sont interdits sur la recommandation des chrétiens et des musulmans. Et les dirigeants religieux sont tentés de faire usage de la violence pour continuer d'exister. La violence n'est pas ouvertement utilisée seulement par le gouvernement, mais aussi par des individus et des groupes religieux existants. L'hégémonie de la religion a atteint la sphère publique. L'État, non seulement permet ce processus, mais en est devenu l'artisan principal.

b. Lois discriminatoires

De cette collusion entre l'islam et l'État résultent des lois discriminatoires, telle que la décision conjointe n° 01/BER/MDM-MAG/1969 (*Surat Keputusan Bersama*, SKB) du ministre de la Religion et du ministre de l'Intérieur au sujet des lieux de culte. Depuis qu'elle existe (1969) et jusqu'en 2006, presque un millier d'églises ont été fermées, démolies ou incendiées.

Le SKB se trouve à présent renouvelé sous le régime unifié de réglementation (*Peraturan Bersama*, PERBER) des deux ministères de 2006. Pourtant, le PERBER est essentiellement la même chose que le SKB, certains de ses paragraphes contiennent des restrictions des libertés religieuses, particulièrement en ce qui concerne les lieux de culte : il impose un quota de 60 signatures de riverains adultes pour qu'un lieu de culte soit construit et, s'il s'agit d'une église, il faut, en plus, 90 signatures des membres de cette Église.

Après la mise en place du PERBER, les fermetures, les incendies et les destructions des lieux de culte des minorités ont continué. Le Forum de communication chrétienne de Jakarta a dénombré 67 églises qui en ont été victimes entre le 21 mars 2006 et le 17 août 2007. Il est surprenant de constater que cette décision polémique et stérile n'a jamais été retirée¹⁸.

18. Pour une analyse détaillée de PERBER, voir B.F. Intan, « Peraturan Bersama Kontraproduktif » [Polémique sur le régime unifié de réglementation ministérielle], *Seputar Indonesia*, 21 septembre 2010.

En plus des réglementations discriminatoires qui limitent le développement de certaines religions, l'État produit des lois qui créent des privilèges pour d'autres. Ces lois accordent des locaux principalement aux religions officielles et négligent les besoins des religions non reconnues, comme celles des groupes dissidents, mystiques et hétérodoxes. La loi n° 23 de 2001 sur la gestion de la *zakat* (« offrande islamique »), une révision de la loi n° 38 de 1999 en sont un exemple. Cette loi a été rectifiée pour les besoins de quelques assemblées musulmanes qui veulent réguler l'exigence de la *zakat* dans la foi islamique, prétendant que seul l'État a le droit de réguler l'application de cette « offrande »¹⁹. Cette loi manifeste clairement le favoritisme de l'État pour certaines religions. La *zakat* est censée relever de la vie privée, et non des réglementations publiques. Le sujet devient polémique, car les institutions nationales qui collectent et redistribuent la *zakat* sont financées par l'État.

De la même manière, un projet de loi a été présenté récemment (*Rancangan Undang-Undang, RUU*) sur les produits *halal* ou « denrées alimentaires interdites ». Certaines religions peuvent avoir des règles quant aux denrées alimentaires sacrilèges, mais cette loi sur les produits *halal* utilise des critères islamiques. Cette RUU devait être ratifiée en 2009, mais elle a provoqué une telle polémique qu'à ce jour elle ne l'a toujours pas été. Néanmoins, certains groupes islamiques continuent de réclamer sa ratification²⁰.

La ratification récente d'une loi sur la pornographie va assurément provoquer un débat houleux, plusieurs groupes religieux militants ayant réclamé des sanctions plus fortes et une application plus stricte. Diverses interprétations existent sur ce qui constitue la pornographie, mais, en dépit de ces différences d'opinion, l'État s'est révélé incapable de demeurer en terrain neutre et a insisté pour rectifier la loi en fonction de la conviction de certains groupes précis, ce qui lui confère une portée discriminatoire.

19. Zainal Abidin Bagir, et al., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia 2011 [Rapport annuel de la vie religieuse en Indonésie en 2011]*, Yogyakarta, Center for Religious and Cross-Cultural Studies, Universitas Gadjah Mada, 2012, p. 13.

20. *Ibid.*, p. 17.

Un brouillon de la RUU sur l'harmonie religieuse, daté du 1^{er} août 2011, a récemment été diffusé publiquement, provoquant une autre polémique²¹. Cette RUU n'a pas été débattue au parlement indonésien (*Dewan Perwakilan Rakyat*, DPR), mais les réactions du public ont été assez fortes. Elle comporte huit sections, dont la construction des lieux de culte, la diffusion de la religion, le financement à l'étranger, le mariage interreligieux, les jours fériés pour cause de fêtes religieuses, les violations religieuses, les activités de l'hétérodoxie et d'autres questions non religieuses qui lui ont été associées. Ces sujets sont apparus, dans le passé, au sein de lois ministérielles et ont déclenché une polémique à cause de leur nature discriminatoire. Ironie du sort, la loi ministérielle doit être surclassée en loi nationale, ratifiée par le parlement indonésien. Si elle est ratifiée, cette loi pourrait déclencher de nouveaux conflits importants, qui se termineront potentiellement dans la violence²².

c. Réglementations religieuses régionales

Le désir qu'a l'islam d'avoir une position privilégiée est évident quand on voit le caractère islamique des réglementations régionales, à savoir la *Peraturan Daerah (Perda) Syariat* (lois régionale de la sharia). L'application de la *Perda Syariat* dans plusieurs districts en Indonésie s'accroît particulièrement depuis que la province d'Acèh, qui a obtenu une autonomie spéciale au moyen de réglementations nationales, applique l'islam de la sharia. La *Perda* a été appliquée dans au moins 13 provinces et 40 villes²³ où, pour se justifier, elle prétend être en harmonie avec les principes démocratiques.

Cette réglementation est devenue problématique parce qu'elle encourage d'autres religions à faire de même. À Manokwari, par exemple, où le christianisme est majoritaire, une *Perda Injil* (loi

21. *Ibid.*, p. 22.

22. Pour une analyse détaillée des lois indonésiennes discriminatoires, voir B. Intan, « Efek Berbahaya Kriminalisasi Agama » [Effets pervers de la criminalisation de la religion], *Sinar Harapan*, 24 avril 2007.

23. Arskal Salim, « Perda Berbasis Agama dan Perlindungan Konstitusional Penegakan HAM » [Réglementations islamiques régionales et protection constitutionnelle des droits de l'homme], *Jurnal Perempuan* 60, septembre 2008, p. 11-13.

régionale de l'Évangile) a été adoptée²⁴. Ces *Perda* teintées de religion sont contraires au *Pancasila* et à l'esprit de la Constitution indonésienne (UUD'45). Évidemment, les autres religions ne l'apprécient pas. De plus, la *Perda* recommande le zèle religieux comme étant la solution unique à tous les problèmes auxquels fait face cette nation composite. En conséquence, la liberté religieuse est devenue un grave problème, non seulement dans les zones où l'islam est majoritaire, mais aussi dans des zones où le christianisme ou d'autres religions le sont.

2. Violences interreligieuses

Quand les institutions religieuses prennent part au crime commis par le gouvernement, le problème de l'hégémonie religieuse dans la sphère publique se complique. Souvent, les émeutes aux motifs religieux ne sont que mollement contrôlées. La société soutient donc la prolifération de la violence. À l'heure actuelle, alors qu'elle est dans une ère de réformes, l'Indonésie est au premier rang des pays dans lesquels il y a le plus d'églises incendiées. De 1945 à 2009, environ 1500 églises ont été incendiées, détruites et fermées. Malheureusement, personne n'a jamais été arrêté ou jugé – ce qui indique clairement que le gouvernement ferme les yeux quand les violences ont des motifs religieux²⁵.

La Concertation théologique nationale du Conseil des Églises indonésiennes qui s'est tenue à Cipayung, à Java-Ouest (du 4 octobre au 4 novembre 2011), a conclu qu'il y a un nombre croissant d'interdictions de culte et de fermetures de lieux de culte menées par des groupes militants. Pendant la présidence de Suharto, ces derniers étaient contenus, mais ils s'efforcent maintenant de conquérir l'espace public. Une autre conclusion est que leur influence provoque un changement de l'opinion publique : initiale-

24. Pour une analyse détaillée de la *Perda Injil*, voir B.A. Hutabarat, « *Perda Agama (Injil) dalam Perspektif Kristiani* » [Loi régionale de l'Évangile d'un point de vue chrétien], *Jurnal Perempuan* 60, septembre 2008, p. 45-58. Voir aussi B. Intan, « *Hegemoni Agama* » [Hégémonie religieuse], *Suara Pamburuan*, 16 juin 2007.

25. S.B. Intan, « *Rumah Ibadah dan Hegemoni Negara* » [Lieux de culte et hégémonie de l'État], *Suara Pamburuan*, 3 août 2009.

ment, la plupart des Indonésiens acceptaient la pluralité et les différences, mais ils portent maintenant un regard suspect sur les groupes différents. Ainsi, la pluralité n'enrichit plus la société.

La montée des préjugés religieux en Indonésie se confirme par l'augmentation du nombre de communautés religieuses et la faiblesse des efforts d'intégration des autres communautés aggrave la situation. Les relations interreligieuses, autrefois incitées car considérées comme enrichissantes et créatrices, adoptent maintenant la logique de « vivre et laisser mourir » ou, au mieux, le simple respect du statu quo. Dans certaines régions d'Indonésie, les relations sont si mauvaises qu'elles poussent à une domination par la violence.

3. *Violences intrareligieuses*

Cette violence des communautés n'a pas eu simplement pour objectif l'incendie et la destruction des églises. Le Centre pour les études et études transculturelles (CRCS) de l'université de Gadjah Mada a publié des résultats d'enquête qui indiquent qu'en 2008 les relations au sein même des religions ont été marquées par la violence²⁶. Les victimes de ces violences se trouvent principalement dans le groupe Ahmadiyya, jugé hétérodoxe par l'islam traditionnel majoritaire. Les violences dirigées contre ce groupe ont atteint leur summum le 6 février 2011 à Cikeusik, avec la mort de trois personnes, alors que jusque-là les attaques n'avaient impliqué que des destructions de mosquées²⁷. Lia Eden et ses disciples ont également été victimes de violences : accusée de sacrilège religieux à cause de sa croyance différente de celles des principales religions, elle a été emprisonnée.

Une manière d'éviter les violences au sein des religions est de faire en sorte que la religion d'État officielle demande à l'État d'abo-

26. Voir *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia tahun 2008 [Rapport annuel de la vie religieuse en Indonésie en 2008]*, Yogyakarta, CRCS, Université de Gadjah Mada, 2008.

27. Pour une analyse approfondie des violences religieuses contre Ahmadiyya, voir Bagir et al., *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama*, p. 32-40. Voir aussi B. Intan, « *Konsekuensi SKB Kompromi* » [Conséquences de la compromission de la décision ministérielle conjointe au sujet d'Ahmadiyya], *Suara Pembaruan*, 18 juin 2008.

lir les sectes considérées hétérodoxes. Cependant, en demandant à l'État d'imposer des restrictions aux sectes jugées hétérodoxes, les religions acquièrent une forte légitimité pour les contrôler. Cela peut se retourner contre les religions elles-mêmes.

II. Quelques pensées chrétiennes à propos de la liberté religieuse en Indonésie

1. Interactions religieuses et jeux de pouvoir politique

Bien que la plupart des Indonésiens soient musulmans, un État islamique n'est pas une option viable dans l'esprit du *Pancasila* – *Bhinneka tunggal ika* –, l'unité et la diversité de l'Indonésie. L'objection majeure à l'établissement d'un État islamique, selon Eka Darmaputera, un intellectuel chrétien jouissant d'une grande autorité, repose sur son incapacité à protéger les droits des minorités. Si un tel État était créé en Indonésie, le problème des minorités se poserait assurément. Citant Suporno, une figure prééminente parmi les pères fondateurs indonésiens, il explique :

Établir un État islamique veut dire établir un État dont l'unité est fondée sur le groupe majoritaire, à savoir le groupe musulman. Si un État islamique doit être établi en Indonésie, des « problèmes de minorité » se poseront sûrement, par exemple, les problèmes des petits groupes religieux, les groupes chrétiens, et ainsi de suite. L'État islamique s'efforcera, de son mieux, de garantir et de protéger le bien-être des autres groupes, pourtant ces petits groupes ne seront pas capables de se conformer au but de l'État unifié, auquel nous aspirons tous²⁸.

L'Indonésie est ainsi un État religieux. D'un point de vue historique, T.B. Simatupang, un autre intellectuel chrétien, écrit :

Il n'y a jamais eu de royaume islamique qui ait rassemblé toute l'Indonésie sous son autorité. Il y a des zones qui n'ont jamais été atteintes par l'islam et, dans certaines régions d'Indonésie, la

28. Citation Muhammad Yamin, *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945* [Document préparatoire de la Constitution de 1945], vol. 1, Jakarta, Yayasan Prapanca, 1959, p. 117. Cf. B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1971, p. 20.

culture préislamique continue d'avoir une grande influence. C'est quand Majapahit déclinait et que l'islam n'avait pas pu se répandre dans toute l'Indonésie que l'influence de l'Occident moderne a été introduite. Coïncidant avec elle, le christianisme s'est diffusé et devint la religion du peuple dans les zones qui n'avaient pas encore été atteintes par les influences religieuses et culturelles de l'Inde et de l'islam²⁹.

Cette citation montre que l'islam ne peut pas être adopté comme fondement idéologique de l'État sans mettre en danger l'identité même de l'Indonésie : son unité et sa diversité.

Au sein d'un État fondé sur la *Pancasila*, la religion peut être proche de la politique du pouvoir, mais elle ne peut pas y être attachée. Si elle s'y attache, la *politisation de la religion* ou la *religionisation de la politique* commencent. La *politisation de la religion* implique que la religion soit utilisée comme instrument politique. Effectuée par l'État au moyen d'une subordination de la religion, elle paralyse cette dernière, l'empêche de jouer son rôle prophétique et censure sa voix apostolique. Voilà pourquoi Martin Luther a catégoriquement imposé la dissociation de la politique et de l'Église³⁰.

29. T.B. Simatupang, « Konteks Politik Indonesia Masa Kini [Contexte actuel de la politique indonésienne] » (recherche présentée à l'Institut Studi Etika Sosial Persestia, Salatiga, 20 juillet 1981, non publiée), p. 4. Voir aussi T.B. Simatupang, « Konteks Politik Indonesia Masa Kini [Contexte actuel de la politique indonésienne] », dans *Dari Revolusi Ke Pembangunan*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 1987, p. 560. Encore une fois, dans les mots de Simatupang : « Les Portugais furent les premiers Européens à venir en Indonésie, après avoir conquis Malacca en 1511 ... [Ils] ont établi le christianisme dans sa forme catholique romaine à Flores et dans les Moluques, qui n'avaient pas été hindouisées ou islamisées ... Par la présence des Portugais et, plus tard, des Hollandais en Indonésie, l'Empire islamique n'a pas eu l'opportunité de jouer un rôle aussi central dans l'histoire indonésienne que celui de l'Empire hindou de Majapahit et, plus tôt, de l'Empire bouddhiste de Srivijaya. Pour cette raison, et aussi parce que certaines régions d'Indonésie n'ont jamais été islamisées, de même parce que... les racines religieuses et culturelles [à Java] se sont révélées très résilientes, l'islamisation de l'Indonésie demeure une œuvre inachevée. » T.B. Simatupang, « Christian Presence in War, Revolution and Development : The Indonesian Case », *Ecumenical Review*, vol. 37, n° 1, 1985, p. 78.

30. Eka Darmaputera, « Potensi Disintegrasi Masyarakat Majemuk » [Disintégration imminente dans une société pluraliste] in Martin L. Sinaga et al., éd., *Pergulatan Kehadiran Kristen di Indonesia. Teks-teks Terpilih Eka Darmaputera*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 2005, p. 149.

L'effet miroir, la *religionisation de la politique*, implique que la puissance de la politique soit instrumentalisée pour favoriser une religion. En essayant de subordonner l'État à une religion, elle neutralise la noble fonction de l'État qui est d'être le gardien non discriminant de ses citoyens. Cela a un effet nocif sur la religion elle-même en détruisant, en Indonésie, les relations historiquement harmonieuses entre religions. Voilà aussi pourquoi Machiavel insistait tant pour expulser l'Église du gouvernement³¹. Les éléments de la *politisation de la religion*, comme de la *religionisation de la politique*, deviennent, en fait, suicidaires pour toutes les parties. Ainsi, les deux portent la semence d'une criminalisation de la religion.

Dans un État fondé sur la *Pancasila*, il n'y a ni subordination de la religion par l'État, ni de l'État par la religion. Un mode de pensée digne de la *Pancasila* s'efforce de trouver une relation entre la religion et l'État sans chevauchement : « une libre (religion) dans un État libre », comme le disait Abraham Kuyper³². Sans une communauté de liberté, la *politisation de la religion* et la *religionisation de la politique* sont inévitables. Pourtant, cela ne veut pas dire que la religion et l'État doivent être séparés. Comme l'a remarqué Jean Calvin, ils sont « distincts mais pas séparés³³ ». Cela signifie que, même s'ils sont dissociés l'un de l'autre, l'État et la religion ont une responsabilité mutuelle l'un envers l'autre. James Skillen employait les termes « sphère de responsabilité³⁴ ».

La question est de savoir comment mettre en œuvre la responsabilité de la religion envers l'État et la responsabilité de l'État envers la religion en évitant la *politisation de la religion* et la *religionisation* du

31. *Ibid.*

32. A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1931 ; réimpression, 1987, p. 99, 106.

33. Selon Eka Darmaputera, cette phrase décrit la position de Jean Calvin sur la relation entre État et religion. Voir Eka Darmaputera, « Aspek-Aspek Etis-Teologis Hubungan Gereja-Negara dan Implikasinya dalam Negara Pancasila » [Aspects éthiques et théologiques de l'État-Église : Relations et leurs implications dans un État fondé sur la *Pancasila*], dans Weinata Sairin et J.M. Pattiasina, éd., *Hubungan Gereja dan Negara dan Hak Asasi Manusia : Bunga Rampai Pemikiran*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 1996, p. 19.

34. Voir James Skillen et Rockne M. McCarthy, éd., *Political Order and the Plural Structure of Society*, Atlanta, Scholars Press, 1991, p. 413.

discours politique. L'une des responsabilités principales de la religion envers l'État est de servir de gardien politique moral. Par exemple, faire entendre sa voix prophétique quand elle observe une violation des droits de l'homme dans l'Acèh (région à majorité musulmane) ou en Papouasie (région à majorité chrétienne). Une des responsabilités de l'État envers la religion est de garantir la liberté de croyance et de religion à tous au moyen du droit positif.

2. Distinction entre État et société

Un État qui assure un terrain fertile à la liberté religieuse est un État qui suit ce qu'Abraham Kuyper appelle le principe de la distinction entre État et société. Selon ce principe, l'État fait partie de la société, mais il n'est pas la société en soi. La communauté sociétale est très large, elle comprend, entre autres, la famille en tant que communauté, la religion, l'économie et l'État³⁵. Faire équivaloir l'État et la société revient à faire de l'État le seul pouvoir qui contrôle la *res publica* (les affaires publiques). L'ancien comme le nouvel ordre du gouvernement indonésien ont tendance à traiter la religion publique comme quelque chose de trivial à cause du concept étatique d'« intégration », qui s'oppose au principe de distinction entre État et société. En conséquence, le pouvoir de l'État s'étend au domaine privé de la religion³⁶.

Avec la distinction entre État et société, chaque élément de la communauté, comme l'État ou la religion, a sa propre autonomie et son indépendance. Kuyper emploie le terme de « souveraineté de sphère »³⁷. Cependant, la souveraineté de chaque communauté

35. A. Kuyper, *Lectures on Calvinism*, p. 90.

36. A. Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia. A Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante 1956-1959*, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1992, p. 421-422; D. Bouchier, « Totalitarianism and the 'National Personality' : Recent Controversy about the Philosophical Basis of the Indonesian State », dans Jun Schiller et Barbara Martin-Schiller, éd., *Imagining Indonesia. Cultural Politics and Political Culture*, Athens, Ohio University Center for International Studies, 1997, p. 157-185.

37. A. Kuyper, « The Antirevolutionary Program », dans James W. Skillen et Rockne M. McCarthy, éd., *Political Order and the Plural Structure of Society*, p. 242.

sociétale ne légitime pas qu'elle agisse de manière arbitraire envers d'autres communautés qui ont le même intérêt dans la sphère publique. Chaque communauté a, dans la sphère publique, une certaine souveraineté qui est limitée par la souveraineté des autres communautés présentes. Ainsi, il n'y a pas de hiérarchie dans l'autonomie des communautés. Un État qui respecte l'idée de distinction entre État et société sera un terrain fertile pour la semence de la liberté religieuse.

3. Relations interreligieuses

L'État se voit souvent reprocher les incidents de violation de la liberté religieuse, quand, en fait, un conflit potentiel existait déjà, depuis longtemps, entre les religions. Si la relation entre les religions est paisible et bien ancrée, l'intensité de l'intervention étatique ne changera pas l'harmonie existante. Mais, si la relation n'est pas bien établie, même sans intervention majeure de l'État, des violences se produiront entre ces religions. C'est pourquoi la relation entre les religions doit être fermement établie.

Dans leur mission de combat pour la liberté religieuse dans la sphère publique, les religions ne devraient pas tenter de dominer, de banaliser ou d'éliminer d'autres religions (*vivre et laisser mourir*). La relation entre les religions devrait dépasser une simple coexistence paisible (*vivre et laisser vivre*). À ce niveau, les religions communiquent entre elles, mais seulement pour éviter les conflits et vivre en paix. Elles sont peu conscientes de leur interdépendance dans l'accomplissement de leur mission dans la sphère publique.

Une relation idéale entre religions serait celle d'une *pro-existence créative*, au sein de laquelle les religieux se rendent compte de la nécessité de prendre soin les uns des autres à cause de leur dépendance mutuelle. Simatupang affirme clairement qu'un État fondé sur la *Pancasila* ne se limite pas à reconnaître la diversité des religions :

Un État de *Pancasila* insiste non seulement sur la coexistence, mais aussi sur la coopération entre les religions, sur la base d'une

responsabilité mutuelle dans le développement de la culture, de la société et de l'État³⁸.

La coopération entre les religions est devenue une nécessité, notamment en appliquant la règle d'or « traite les autres comme tu voudrais qu'ils te traitent » (Luc 6.31), dont des versions similaires se retrouvent dans d'autres religions³⁹. L'application de la règle d'or comme base commune générera la *pro-existence*. Dans une telle situation, les « religions passives » comme l'hindouisme et le bouddhisme ne sont pas écartées. À leur tour, elles feront bénéficier les autres de leur contribution. Dans l'interdépendance entre les religions, l'extinction d'une religion aura un impact négatif sur le véritable consensus civil vers lequel tend la société. Si la conscience de l'interdépendance religieuse continue de grandir, alors la liberté religieuse sera possible.

38. T.B.Simatupang, *Iman Kristen dan Pancasila [Foi chrétienne et Pancasila]*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 1998, p. 169.

39. Pour l'interprétation de la règle d'or dans d'autres religions non chrétiennes, voir John Hick, « A Pluralist View », dans Dennis L. Okholm et Timothy R. Phillips, éd., *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, Grand Rapids, Zondervan Publishing House, 1996, p. 39-40.

Les célébrations du 40^e anniversaire de la Faculté de théologie Jean Calvin à Aix-en-Provence (anciennement Faculté libre de théologie réformée), en septembre 2014, sont l'occasion de saluer et d'honorer la contribution de deux professeurs émérites, Paul Wells (dès 1972) et Pierre Berthoud (dès 1975), auxquels cet anniversaire doit beaucoup, et qui, par leur enseignement et leur travail acharné, ont marqué plusieurs générations d'étudiants.

Les remercier pour leur investissement est le but de cette présente publication honorifique, à laquelle ont voulu contribuer une vingtaine d'auteurs, parmi les nombreux théologiens, intellectuels et pasteurs qui, dans le monde, ont, à un moment ou à un autre, croisé leur route, et donné une main d'association à leur combat pour un meilleur rayonnement de la théologie calviniste dans la francophonie.

Jean-Philippe Bru, qui a dirigé la rédaction de cet ouvrage, est professeur de théologie pratique à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.



Prix de lancement jusqu'au 30/11/2014 : 20 €

 EDITIONS
Excelsis



25 €

ISBN : 978-2-7550-0222-5



9 782755 002225

www.XL6.com