

SE COMPRENDRE

N° 00/01 - Janvier 2000

CHRISTIANISME et ISLAM en INDONESIE

L'HISTOIRE DE RAPPORTS PARFOIS CONFLICTUELS ET TOUJOURS COMPLEXES

par Andrée Feillard

*Le présent dossier a été préparé à la demande des revues **Islam en France et Eglises d'Asie**. Cette dernière nous a gracieusement autorisé à reproduire ici le texte paru dans EDA 295 - Dossiers et Documents N° 8/99. Andrée Feillard est une spécialiste de l'islam indonésien au CNRS. Elle fait partie aussi du comité de rédaction de la revue Archipel. En 1995, elle a publié un livre intitulé : Les pionniers de la tradition, islam et armée dans l'Indonésie contemporaine (Ed. L'Harmattan/Archipel, Paris, 1995). Elle a déjà collaboré à Eglises d'Asie avec un dossier intitulé : L'islam indonésien et la vague islamiste (EDA 229, Dossiers et Doc. N° 8/96) repris dans **Se Comprendre** N°97/09 (Novembre 1997).*

Le 5 janvier 1999, le Forum des chrétiens d'Indonésie (FKKI) sortait de sa réserve pour alerter l'opinion et publiait une liste détaillée de tous les incidents anti-chrétiens survenus depuis l'arrivée au pouvoir du gouvernement du Président B.J. Habibie en mai 1998: 76 agressions entre juin 1998 et le 31 décembre 1998. Selon le document, la grande majorité des églises attaquées sont situées à Java, avec des dégâts évalués entre 20% et 100%, selon les cas, dont 11 églises incendiées. Le communiqué demandait au président Habibie "avec humilité" qu'il "protège les chrétiens en Indonésie". Il ajoutait que c'était justement "des éléments de l'appareil d'Etat, les gestionnaires de l'Etat et un groupe particulier de la société, irresponsables", qui étaient à l'origine de ce "projet de discrimination et d'oppression." Le communiqué constatait l'absence totale de poursuites judiciaires contre les coupables, une telle attitude de la part du gouvernement relevant de la pure "hypocrisie"¹.

En fait, le FKKI omettait de souligner que le gouvernement Habibie n'a pas inauguré cette vague de violences anti-chrétiennes. Celle-ci a débuté véritablement entre juin et octobre 1996, les deux dernières années du régime du président Suharto, ce qui est révélateur de la politisation du phénomène. Le régime de Suharto aura connu au total 455 agressions contre les églises en 32 ans, tandis que le régime précédent de Soekarno n'avait connu que deux incidents en 22 ans.

¹ Lettre du 5 janvier, du *Forum Komunikasi Kristiani Indonesia* (FKKI), au sujet de la destruction d'églises.

Les interprétations de cette montée impressionnante des violences interreligieuses sont nombreuses: elles seraient le reflet de sentiments anti-chinois, puisque les Sino-indonésiens, qui dominent le capital privé indonésien, sont souvent protestants² ; elles seraient plus ethniques que religieuses, dans la mesure où l'on a vu à Kalimantan (Bornéo) des Dayaks chrétiens et des Melayu musulmans³ agresser ensemble des immigrés Madurais musulmans. Ces violences exprimeraient ainsi le rejet d'une "colonisation" de l'archipel par le gouvernement à Jakarta (c'est la vision d'Aceh dont les ressources naturelles profitent peu à la province et celle du Timor Oriental, anciennement portugais, annexé en 1975). Enfin, elles seraient le reflet de luttes sociales, car les chrétiens font plus souvent partie de la classe moyenne que les musulmans (c'est l'explication "rassurante" qui a été donnée par le leader musulman Amien Rais aux sénateurs américains). Toutes ces interprétations sont partiellement valables, selon le lieu et le moment, mais elles présupposent une entente sans nuages entre musulmans et chrétiens en général. C'est l'image qu'a voulu donner l'Indonésie d'elle-même, un pays dont 87% de la population est musulmane et presque 10% est chrétien (le reste étant hindou et bouddhiste). Encore en novembre 1997, le ministre des Religions indonésien, Tarmizi Tahir, programmait un voyage en Europe pour y faire connaître la formule indonésienne de la bonne harmonie interreligieuse dans un pays musulman.

Mon propos est d'aller au-delà des explications de routine, et de montrer le rôle relatif du facteur religieux et sa manipulation politique dans la crise indonésienne aujourd'hui. J'esquisserai tout d'abord l'histoire des contacts entre chrétiens et musulmans dans l'archipel, puis la montée des tensions au cours des dix dernières années. La gestion des affaires religieuses par l'administration coloniale des Pays-Bas n'explique que partiellement les violences de ces dernières années. Par contre, plusieurs facteurs y contribuent sous le régime de Suharto : les conversions après les massacres de 1965, la grande visibilité des églises charismatiques, et la manipulation politique du facteur religieux par le président dans les années 1990⁴.

I. Les premiers contacts entre chrétiens et musulmans (XVIe-XVIIIe)

L'hindouisme et le bouddhisme sont les deux premières religions étrangères qui ont marqué l'archipel indonésien, dans un processus très lent, puisque ce n'est qu'après un millénaire d'échanges commerciaux que l'indianisation de l'archipel débute vers le IIIe siècle.

Les contacts avec les marchands arabes et persans remontent également à bien avant l'hégire, et là encore, il faudra attendre le XIIIe siècle pour voir l'Islam s'implanter par l'intermédiaire de l'Inde, tout d'abord à Sumatra-Nord, avec la formation de sultanats côtiers comme Pasai, puis Malacca dans la péninsule malaise au XIVe.

Dans l'île de Java indianisée, au XIVe, on constate la présence de quelques courtisans convertis à l'islam au sein de la cour royale hindou-bouddhiste de Majapahit à Java-Est. Avant le XVIe, soufisme et commerce auront sans doute été les vecteurs principaux de l'islam.

Le XVIe constitue un moment décisif pour la nouvelle religion dont la progression dans les ports entraîne aussi à Java la formation de nouveaux petits Etats côtiers musulmans. Parmi eux, celui de Demak, qui va progressivement saper la puissance de Majapahit, et faire tomber par les armes en 1527 le dernier royaume hindou-bouddhiste, alors déplacé à Kediri, Java-Est. L'archipel était pourtant loin d'être entièrement islamisé lorsque les premiers marchands européens arrivèrent. Les Portugais débarquent aux Moluques du sud en 1512 et à Ternate, au nord, en 1522. Vingt-quatre ans plus tard, St François Xavier s'établit à Ternate, et à Amboine (sud des Moluques), entre 1546 et 1547, avant de continuer sa route vers le Japon. A cette même époque, Java-Ouest, le cœur de l'Indonésie actuelle, est seulement en voie d'islamisation, puisque le port de Sunda Kelapa (aujourd'hui Jakarta), qui

² La composition ethnique de la population ne transparait pas dans les statistiques.

³ En fait, les Melayu sont souvent des Dayaks convertis à l'islam, mais qui ne veulent plus se dire Dayaks, car la majorité de ceux-ci sont chrétiens.

⁴ Je voudrais remercier Martin van Bruinessen et Karel Steenbrink pour la relecture de cet article et leurs commentaires.

appartenait au royaume hindo-bouddhiste de Pajajaran, est conquis par le leader musulman Sunan Gunung Jati aidé des troupes de Demak, en 1527⁵.

Dans les années 1560, la communauté de premiers catholiques au Moluques comprenait quelque 10 000 personnes, la plupart d'entre elles sur l'île d'Amboine, un centre important dans le commerce des épices. A la fin du XVI^e siècle, les catholiques étaient au nombre de 60 000 personnes. On peut penser que les petites communautés marchandes portugaises, installées le long des côtes, dans l'Est de l'archipel, mais aussi dans les régions hindoues comme Java-Ouest, auront contribué à disséminer la culture chrétienne dans l'archipel. A Java, il y aurait eu des efforts missionnaires dans la partie extrême-orientale de l'île, où quelques membres de la famille royale indianisée à Panarukan et Blambangan se seraient convertis (1569-1599), avant que ces deux petits royaumes ne tombent entre les mains des sultanats côtiers à la fin du XVI^e (van den End 1980: 95).

La prise de Malacca par les Hollandais en 1641 repousse les marchands portugais qui poursuivent dans la région, avec les marchands arabes, indiens, persans, chinois et locaux, le commerce du poivre, du sucre du Brésil et des esclaves d'Afrique. La présence portugaise s'estompe après le XVI^e, mais Flores et Timor restent portugais.

La présence hollandaise fut plus durable, en partie parce que leurs marchands s'installèrent de manière permanente sur l'île de Java. Les premiers catholiques des Moluques furent autoritairement convertis au calvinisme, et toute mission catholique fut interdite dans l'archipel jusqu'au début du XIX^e siècle. La compagnie des Indes Orientales (VOC) géra petit à petit toute l'Insulinde jusqu'à l'année de sa dissolution, en 1800.

Les contacts ont été nombreux entre chrétiens et musulmans, à travers les échanges commerciaux, et des témoignages anciens révèlent une gestion difficile et une méfiance d'autant plus grande que la religion n'échappe pas à la compétition implacable des marchands dans les îles aux épices.

Dans sa récente analyse de trois siècles de contacts entre musulmans et chrétiens en Indonésie (1596-1950)⁶, Karel Steenbrink distingue quatre formes de comportements des chrétiens face aux musulmans dans l'Insulinde. On distingue d'abord une attitude ambiguë, entre le respect des rituels, l'admiration de la bonne moralité (en particulier la chasteté des femmes), et la désapprobation du contenu de la doctrine musulmane. Le deuxième type d'attitude est celle, au XVIII^e siècle notamment, d'un renforcement de l'opinion négative sur les musulmans, "*hérétiques détestables*" : Steenbrink attribue ceci à l'influence des croisades, du rejet par Luther de l'islam face à l'expansion de l'empire ottoman vers l'Europe, du rejet des pirates musulmans des côtes nord africaines. Troisième type : l'islam est vécu comme une dynamite, un danger énorme pour la sécurité des Européens, d'où la construction de forteresses et l'effort pour exclure les musulmans du commerce là où ils le peuvent. Quatrième type de comportement, qui apparaît à la fin du XIX^e siècle, lors de la politique dite "éthique" : l'islam n'est plus un danger mais il est considéré comme une religion arriérée et superstitieuse, qui doit être assistée par l'éducation. Pour l'analyse de la phase de la colonisation, je me réfère en majeure partie à l'ouvrage de Steenbrink, qui me paraît faire preuve d'un grand effort d'objectivité pour un sujet aussi passionnel.

Le statu quo

Les contacts avec la Hollande débutèrent en 1595 lors de la première expédition de la Compagnie van Verre, une expédition qui ne rapporta rien et qui coûta la vie à 160 membres de l'équipage des quatre bateaux qui quittèrent Amsterdam le 2 avril 1595. D'autres voyages suivirent, dont celui, en 1598, d'un marchand aventurier, Frederik de Houtman (1571-1627) qui nous apporte un premier témoignage sur les malentendus et la méfiance qui semblent marquer très rapidement les relations entre chrétiens et musulmans.

⁵ La tombe de Sunan Gunung Jati est à Cirebon, où il est honoré par les pèlerins comme un des « neuf saints » (*walisongo*) ayant apporté l'islam à Java.

⁶ « *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950* », 1993, Currents of Encounter, Amstaerdam, Atlanta, GA.

Voici son récit: Après avoir été fait prisonnier le 11 septembre 1599, suite à divers malentendus dus aux intérêts différents de chacun (les Hollandais venaient acheter du poivre, tandis que le roi d'Aceh leur demandait d'utiliser leurs bateaux pour attaquer Johore, et que les Portugais se livraient à des intrigues), le roi tente à plusieurs reprises de persuader Frederik de Houtman de prendre "*la nouvelle religion* (de Mahomet)". Tout d'abord, le roi lui propose la conversion et une position élevée à la cour il refuse. Ensuite, le roi charge les juges de débattre avec lui : il lui demande de suivre un enseignement dans la religion musulmane pour en être convaincu. Il est enfin menacé de mort : il refuse jusque devant le bourreau. On revient à la persuasion et le roi lui propose à nouveau une position d'intermédiaire à la cour : il refuse. Finalement, il est libre de rentrer en Hollande le 25 août 1601.

C'est apparemment le seul récit de ce genre dans l'archipel. Il semble néanmoins que les témoignages concordent pour montrer un désir de conversion des Européens à l'islam. L'un des seuls rapports disponibles du traitement des prisonniers chrétiens, suite à la guerre de Java entre 1626 et 1646, nous vient de l'ambassadeur hollandais à la cour javanaise de Mataram entre 1648 et 1654, Rijkloff van Goens. Il relate que "*les prisonniers hollandais qui n'étaient pas circoncis et ne voulaient pas se marier avec des femmes javanaises selon la pratique islamique*" étaient traités "*durement, y compris soumis aux travaux forcés et à la torture*" (Steenbrink 1993:37).

Il semble que la conversion soit le cœur du problème au début des échanges entre les deux grandes religions prosélytes: comment empêcher les conversions d'un côté comme de l'autre. En fait, dès 1609, un contrat est signé à Banda avec les chefs de villages et leaders (*orangkayas*), où chacun s'engage à ne pas convertir les déserteurs (Steenbrink 1993:64). Jan Pieterszoon Coen (1587-1629), un des premiers organisateurs du pouvoir hollandais dans l'archipel, conseille ainsi de ne pas utiliser l'exil comme punition contre les Européens, car ces exilés chrétiens convertis devenaient "*nos pires ennemis*". Ce statu quo fut défendu avec les moyens les plus terribles: un village chrétien converti à l'islam est brûlé avec le soutien de Coen. Ce ne serait pas tant la condamnation de l'apostasie en soi qui aurait motivé Coen mais bien plutôt la crainte de voir le changement de religion faire basculer un village, politiquement, dans le camp adverse (Steenbrink 1993:67).

Le "*camp ennemi*" n'est pas la population locale des îles, mais les marchands musulmans venus de l'Inde. Dans les termes de Coen: "*...Les indiens plus ingénieux à surpasser les officiers de la compagnie en matière de commerce, d'Etat et de politique, et aussi dans la promotion de la religion maure dans plusieurs endroits des Indes*" (Steenbrink 1993:66). Il faut dire que les Européens vécurent très vite dans la peur d'assassinats en masse, de pillages, d'empoisonnements, d'incendies ou de désertion de la population locale vers l'intérieur des terres (Steenbrink 1993:65).

Pour Coen, c'est la religion plus que la race qui rend le contact difficile avec les indigènes. Il affirme que les musulmans rejettent systématiquement le mariage de leurs jeunes femmes avec les chrétiens, qu'on pratique l'avortement en cas de naissances illicites, "*pour que la mère ne mette pas au monde des enfants païens*". Coen rajoute dans son rapport officiel, soulignant l'impact d'un tel ostracisme: "*Voire honneur emploie ici des hommes et non pas des anges*". Coen lui-même (il a alors 27 ans) amène une femme aux Indes douze années plus tard. Dès 1614, il prône une véritable colonisation non pas par manque de main d'œuvre mais à cause de ce qu'il perçoit comme l'impossibilité de toute coopération avec les musulmans. Il n'a pourtant pas grande estime pour les Européens envoyés aux Indes. Coen conseille de ne pas toucher à la religion et d'envoyer des Européens qui soient "*pacifiques et expérimentés, plutôt que des gens rudes et des idiots non-circoncis, ce qui est la plupart du temps le cas des pasteurs...*" Il est impératif d'autre part, dit Coen, de donner un bon exemple de conduite, et il va jusqu'à réclamer la peine de mort pour l'adultère des Européens, "*pour bien montrer aux musulmans que l'on traite dignement les femmes*". Son avis négatif sur les Européens envoyés aux Indes est tel qu'il montre plus de sympathie envers les Ambonais chrétiens "*plus aptes à tenir des positions de gestionnaires que bien des nôtres*" (Steenbrink 1993:63).

Ce souci du statu quo est encore présent en 1657 dans un traité avec le sultan de Tidore qui demande aux Hollandais de respecter ceux qui professent l'islam et de ne pas tenter de les convertir au christianisme. En 1669, un traité avec Sumbawa mentionne expressément l'interdiction de changer de religion, pour les sujets du roi tout comme pour les hommes de la compagnie. Ces contrats étaient

souvent conclus par un serment sur la bible, sur le Coran et sur les *kris* les plus anciens, des poignards sensés posséder des pouvoirs surnaturels. Pour maintenir ce statu quo, les mariages interreligieux et la vente d'esclaves chrétiens aux musulmans étaient interdits, mais Steenbrink note que le fait même que ces clauses soient sans cesse répétées semblent indiquer qu'elles n'étaient pas véritablement respectées.

Cette méfiance réciproque entre islam et christianisme reste une constante jusqu'au début du XXe siècle. Les centaines de contrats signés entre les Hollandais et la population locale, du Sri Lanka jusqu'à l'Inde du Sud et les Moluques, le montrent. Notons que la même attitude négative régit les relations entre protestants et catholiques, dont les prêtres sont la plupart du temps interdits dans tous les territoires où la Compagnie des Indes Néerlandaises (VOC) est suffisamment puissante.

Ségrégation, missionnariat maladroit et gestion nécessaire

Les tentatives de favoriser le christianisme seront la plupart du temps ponctuelles et varieront au cours des périodes selon les convictions des gouverneurs généraux. En 1635, on versa quelque temps une certaine somme d'argent à ceux acceptant le baptême. En 1668, ce fut la publication d'un catéchisme dans la langue locale (van den End 1980:243). Quant à l'aide financière aux pauvres, elle finit par être distribuée sans égard pour la religion des indigents après qu'une tentative en 1676 de créer un fonds spécial pour les non-chrétiens se soit avérée impraticable.

Le Conseil des Eglises de Batavia demanda aux autorités municipales de fermer les temples chinois et des lieux de prières musulmans. En 1651, les services religieux non chrétiens furent interdits dans les limites de Batavia, mais il semble que cette mesure n'ait pas été appliquée de manière ferme puisque, en 1674, Batavia comptait six lieux de prière ou d'éducation islamique. L'administration, impatiente devant les pressions des missionnaires contre les autres religions, finit par conseiller aux pasteurs de modifier leurs manières d'évangéliser (Steenbrink 199:70). Batavia était devenue une enclave sous domination chrétienne (la ville avait une population chinoise importante).

En fait, dès 1681, l'administration de la Compagnie (VOC) fut bien obligée de gérer les affaires islamiques. Un salaire fut payé au "prêtre musulman", chargé de faire prêter serment aux témoins sur le Coran. En 1748, un "prêtre musulman" fut chargé de gérer la mosquée des musulmans de Coromandel à la sortie de Batavia. Un code de loi islamique (Compendium des plus importantes lois et coutumes islamiques sur l'héritage, le mariage et le divorce) fut officialisé en 1754, et appliqué aux musulmans.

Pendant un temps, la population chinoise put échapper à des impôts plus élevés en se convertissant à l'islam, mais un règlement de 1755 mit fin à ces facilités de taxation par la conversion.

II. Le XIXe siècle: les nouveaux administrateurs

L'arrivée des Anglais dans les Indes néerlandaises au début du XIXe siècle (1811-1816), durant les guerres napoléoniennes, ouvre une période de transition importante vers une politique islamique qui se transforme profondément à la fin du XIXe siècle.

Sir Thomas Stamford Raffles, qui dirige l'administration anglaise de la colonie, méprise l'administration coloniale hollandaise et la compare à celle d'un "boutiquier" envieux et jaloux de la prospérité des "tribus orientales." Il voit la compagnie des Indes Orientales (VOC) comme une entreprise "corrompue" qui ne peut se perpétuer que par des méthodes "despotiques". Pour Raffles, il faut se concilier les gouvernants locaux en travaillant "avec eux dans la confiance et pour un bénéfice mutuel". Il prit des Javanais comme conseillers, mais garda une profonde méfiance envers les *Haji*, musulmans ayant accompli le pèlerinage à la Mecque. Lorsque le premier conflit entre partisans d'un islam plus orthodoxe et partisans de la coutume éclata en pays Minangkabau, à Sumatra (la guerre des Padri), Raffles prit clairement le parti de la noblesse proche de la coutume (*adat*) contre celui de l'islam réformiste, mené justement par des pèlerins fraîchement arrivés de la Mecque où ils avaient assisté à la victoire momentanée du wahhabisme.

L'administration hollandaise qui reprend le pays des mains des Britanniques en 1816 se donne d'autant plus comme priorité de rentabiliser les Indes que plusieurs événements ont des conséquences désastreuses sur les caisses de l'Etat: Java est en proie à une rébellion entre 1825 et 1830, qui laisse des milliers de morts et une dette de 40 millions de guilders (Fasseur 1992:24). De plus, les guerres napoléoniennes et la perte de la Belgique par la Hollande en 1830 rendaient une exploitation plus intensive de la colonie indispensable.

Entre 1830 et 1870, ce fut la période dite des "cultures forcées" (*cultuurstelsel*, littéralement système de cultures) à Java par laquelle les Javanais étaient tenus de cultiver des produits d'exportation sur une partie de leurs terres. Les contacts sont alors plus nombreux avec la population ce qui modifie le comportement des Hollandais à l'égard des musulmans: les hérétiques et les ennemis deviennent désormais des habitants "*arriérés et que l'on a le devoir d'éduquer*" (Steenbrink 1993:76).

Après 1870, ce fut donc la "période libérale" où le capitalisme privé exerça une influence prépondérante sur l'économie coloniale. C'est la libéralisation des idées et l'abandon progressif du calvinisme le plus strict. Déjà, au XVIIIe, le siècle des Lumières avait laissé son empreinte. La Société des Arts et des Sciences avait été créée à Batavia en 1778, par J.C.M Radermacher qui fonda la première loge franc-maçonne en 1762. La Société de Batavia avait tourné tout d'abord son attention vers l'histoire hindoue et bouddhiste de l'Asie du Sud-Est et ce n'est qu'un siècle plus tard, après 1870 que des chercheurs comme van den Berg, Holle, et Snouck Hurgronje s'intéressèrent à l'islam dans l'archipel (Steenbrink 1993:59). L'anti-christianisme en vogue en Europe faisait en même temps son apparition dans les Indes néerlandaises. De la méfiance envers les musulmans, on passe souvent à la condescendance mais aussi à un véritable effort de comprendre une civilisation encore très peu connue. On constate au cours de ce XIXe siècle des hésitations et des tiraillements entre les conseillers pour les affaires indigènes (adviseur voor Inlandsche Zaken), les gouverneurs généraux et l'administration mère aux Pays-Bas. En voici quelques exemples.

Karel Frederik Holle (1829-1896), nommé conseiller honorifique pour les affaires indigènes en 1871, est désavoué en 1885 par le gouverneur général, O. van Rees (1884-1886), un libéral, lorsqu'il tente de prévenir les autorités contre les agissements de la confrérie soufie (*tarekat*) Naqshbandi. Rees interdit le journal *De Javabode* pour avoir publié un article annonçant un complot musulman anti-européen en pays Sunda (Steenbrink 1993:81-83). Ces appréhensions étaient particulièrement fortes suite à la mutinerie des Cipayes en 1857, en Inde.

En 1889, Christiaan Snouck Hurgronje arriva dans les Indes néerlandaises, durant la période dite "libérale". Il reste dans l'archipel en tant que conseiller pour les affaires indigènes jusqu'en 1906. Snouck, souvent décrié par les radicaux comme privilégiant trop souvent la coutume, est différent de Holle dans la mesure où il a une politique plus construite, visant à séparer la religion de la politique. Il voudrait désespérément "*libérer les musulmans du résidu médiéval que l'Islam traîne avec lui depuis trop longtemps*" (Steenbrink 1993:89). Pour réaliser cet idéal, il pense qu'il faut éduquer l'élite. Néanmoins, en tant qu'expert du droit islamique (qui le premier fait remarquer que l'écart entre la lettre de la loi et les pratiques n'est pas seulement un phénomène javanais), il a été soucieux de mettre en place une juridiction islamique qui soit compétente et intègre, et il a également renforcé l'autorité des religieux par le décret sur le mariage de 1906 (Steenbrink 1993:91).

Godard Arend Hazeu (1870-1929) succède à Snouck en 1906 jusqu'à 1920. Il arrive au début de la période de la politique "éthique", une politique paternaliste en faveur de la population indigène (promotion de l'éducation, droit d'association) qui tend à préserver cependant les intérêts économiques hollandais. Hazeu s'érige plusieurs fois en véritable défenseur de l'islam. Il critique ainsi le conseiller pour les provinces extérieures, Lulofs, et plaide pour l'abolition d'une politique d'obstruction à l'islam. Une commission d'enquête est mise sur pied, laquelle expose plusieurs cas où des prédicateurs musulmans ont été emprisonnés simplement pour avoir promu leur religion: Lulofs est démis de ses fonctions (Steenbrink 1993:94). En 1903, à Tapanuli, Sumatra-Nord, Hazeu favorise, contre l'avis de Batavia et la ligne officielle, la nomination de Shaikh Ibrahim comme chef d'un village majoritairement chrétien⁷.

⁷ Ibrahim, fils de l'ancien chef de village, lequel fut démis de ses fonctions après s'être converti à l'islam selon la règle qui voulait qu'un village chrétien devait avoir pour chef un chrétien (par décision du gouverneur

L'âge des missions

Le XIXe est souvent qualifié "d'âge des missions", mais l'expression ne rend pas compte de la réalité d'une évangélisation encore bien faible. L'administration coloniale reste généralement méfiante à l'égard de l'instabilité qui risque d'être favorisée par l'action des missionnaires. Ce n'est que vers la deuxième moitié du XIXe que l'évangélisation progresse, bien qu'encore de manière timide.

Il est admis que, jusqu'à 1815, les chrétiens de Java étaient en général des étrangers, des Hollandais ou métis hollandais, et des populations venues des îles orientales, ceux-ci résidant principalement dans les grandes villes de Surabaya, Semarang, Batavia (van den End 1980:198). Selon l'almanach officiel, les Indes Néerlandaises ont 17 pasteurs, 27 missionnaires protestants, et 9 prêtres catholiques en 1850⁸. Si l'on calcule leur ratio pour les 17 285 Européens vivant à Java (donc sans compter les îles extérieures) en 1852, on compte un prêtre missionnaire pour 326 habitants⁹.

L'effort missionnaire, qui est censé débiter véritablement pendant la seconde moitié du XIXe siècle, ne transparaît pas dans les chiffres puisque, en 1900, le nombre de pasteurs protestants est de 77, les missionnaires 73 et les prêtres catholiques 49 (Steenbrink 1993:98). On constate que ce nombre est proportionnel à l'augmentation de la population européenne qui s'est multipliée par 3.6 en l'espace de cinquante ans (62 477 Européens vivent à Java en 1900). Ces chiffres semblent montrer que l'effort missionnaire n'a pas été aussi substantiel qu'il n'est communément admis, dans la seconde partie du XIXe siècle.

Des mesures de soutien aux chrétiens seront prises mais vite abandonnées. Ainsi l'octroi d'un statut spécial aux indigènes chrétiens en 1849, les assimilant juridiquement aux Européens, fut annulé dès 1853. Cette mesure temporaire est souvent citée comme la preuve du traitement privilégié donné aux chrétiens pendant la colonisation (Noer 1980:10).

La politique qui suivit dans la seconde moitié du XIXe fut plus marquée par un désir de sécularisation, dans l'esprit "libéral" de l'époque, basé sur la conviction d'une "arriération" de l'islam, que par un traitement de faveur du christianisme. D'où les plaintes fréquentes des missions chrétiennes accusant le gouvernement colonial de ne pas leur être plus favorable.

Il est certain que, dès 1854, le gouvernement s'était donné les moyens de gérer le problème potentiellement explosif des missions, grâce à l'article 123 du *Regeringsreglement*, qui voulait que prêtres, missionnaires et enseignants religieux demandent une autorisation spéciale avant d'exercer dans telle ou telle partie de l'archipel. On constate alors que l'administration coloniale soutient surtout les missions dans les zones "païennes" (*agama suku*), en dehors de Java, "*pour y devancer l'islam*". C'est le cas du pays Batak, qui est ouvert aux influences extérieures en 1837 après avoir résisté longtemps aux tentatives d'islamisation du sultanat d'Aceh, c'est aussi le cas, entre autres, du Minahasa, Kalimantan, et Irian. Il existe des zones interdites (sur les conseils de Snouck Hurgronje), dont les sultanats d'Aceh et de Solo, lesquels seront ouverts bien plus tard dans les années 1920.

Divers incidents montrent une administration coloniale soucieuse de stabilité et de commerce plutôt que de zèle religieux. En 1817, à Amboine, aux Moluques, un soldat chrétien, Thomas Matulesia aussi connu sous le nom de Pattimura, prit la tête d'une rébellion anti-hollandaise lorsque, après le départ des Britanniques, il vit que les Hollandais n'étaient pas prêts à défendre l'Eglise protestante (Ricklefs 1981:129). Il fut pendu avec trois autres rebelles. Plus tard, à Java, en 1820,

général en 1891), il fut d'abord condamné aux travaux forcés pendant deux mois pour avoir tenté de reprendre la position de son père.

⁸ La liberté religieuse fut instaurée en 1807 sous l'administration napoléonienne et les deux premiers prêtres catholiques arrivèrent à Batavia en 1808. En 1847, Rome signa un accord avec le gouvernement hollandais et, en 1854, il fut décidé que l'envoi de missionnaires et d'enseignants catholiques serait soumis à l'accord du gouverneur général. Ce n'est qu'en 1859 que les jésuites recommencèrent à s'installer dans l'archipel après trois siècles d'interdiction. Les Ursulines fondèrent alors un réseau d'écoles.

⁹ Or, on sait que le manque de pasteurs oblige souvent les missionnaires à faire fonction de pasteurs pour les Européens.

l'Allemand piétiste Emde dut séjourner en prison quelques semaines et ses traductions en javanais furent confisquées en 1831 (van den End 1980:199).

Le pasteur Jansz, un autre traducteur, aurait été descendu de sa chaire en plein sermon par le régent, un dimanche, à Jepara après une interdiction à son encontre d'évangéliser, prononcée ce mois de mars 1859. "*L'ordre et la sécurité de l'Etat*" étaient évoqués (Aristarkus 1977:124). Le gouverneur général, auquel le pasteur Jansz se serait plaint de la honte qu'il aurait ainsi subie, aurait alors évoqué un incident grave survenu à Bornéo en cette même année 1859, où des musulmans auraient tué des chrétiens et des pasteurs car le gouvernement "*avait laissé des pasteurs d'ethnie dayak évangéliser des musulmans*". Des troupes avaient dû être envoyées pour restaurer l'ordre et soumettre le sultan de Banjarmasin (Aristarkus 1977:124). En fait, cet épisode sanglant de la colonisation, la fameuse guerre de Banjarmasin (1859-1863) fut bien plus complexe, et doit être replacée dans le contexte d'un nouvel expansionnisme hollandais vers Bornéo, où l'on se dépêche de prendre plus fermement la place face à la concurrence anglaise qui s'exprime à Sarawak¹⁰.

L'insatisfaction des missionnaires semble profonde. L'un d'eux, G. Simon accusait le gouvernement néerlandais d'avoir "*ouvert*" le pays batak aux influences musulmanes : "*L'islam accompagne le gouvernement colonial*". Dans la même veine, Lion-Cachet, un missionnaire-inspecteur en visite dans les Indes Néerlandaises en 1891, écrit ainsi : "*Les hommes de Buitenzorg (le palais du gouverneur) se lèveront-ils un jour pour juger les Pays-Bas chrétiens et les condamner pour avoir gouverné ici pendant trois siècles déjà - dans la pompe et le luxe - sans faire d'effort pour planter la bannière de la Croix parmi les païens et les musulmans?*" (Steenbrink 1993:105).

En fait, l'attitude de l'administration envers les missionnaires aura varié selon les gouverneurs généraux mais aussi selon les administrateurs locaux, selon qu'ils sont libéraux, laïques ou profondément religieux. Le gouverneur général le plus "chrétien" sera Indenburg au début du XXe siècle. En général cependant, beaucoup de Hollandais sont déjà intimement convaincus qu'il est impossible de convertir un musulman au christianisme.

Le cas particulier de Java

Dans ce partage figé et silencieux de l'archipel entre les deux religions monothéistes, le cas de Java s'est révélé être néanmoins particulier. Nous nous y attarderons un instant car il est, semble-t-il, l'une des causes du problème des violences actuelles. Alors que les régions déjà islamisées ont généralement résisté aux efforts missionnaires chrétiens, Java s'est montrée plus flexible pour diverses raisons que nous allons examiner.

Java a été le centre du royaume hindo-bouddhiste de Majapahit dont la cour avait atteint un degré de raffinement tel qu'il était devenu un modèle pour les villes côtières, même islamisées, du nord de Java. L'intérieur de Java est resté longtemps très proche de ses traditions mystiques pré-islamiques, contrairement à la côte plus vite islamisée. En fait, l'islamisation se fait par l'incorporation des éléments de l'islam dans les croyances et pratiques locales au cours des siècles. Martin van Bruinessen a montré que certaines pratiques considérées par les musulmans réformistes du XXe siècle comme "pré-islamiques", dont certains actes de magie ou de divination, font en fait partie d'une culture moyen-orientale importée avec la nouvelle religion (Bruinessen 1999) Il ne convient donc pas d'opposer syncrétisme hindo-bouddhisme et Islam : il y a fusion. Ceci est d'autant plus naturel que l'islam est considéré à Java comme une nouvelle "connaissance" qui enrichit. L'islam est accepté par l'élite comme une autre source de pouvoirs ou de connaissance, "*qui vient s'ajouter aux autres pouvoirs, déjà disponibles, qui ne les remplacent pas cependant*" (Bruinessen 1999).

Chaque génération de pèlerins revenant de la Mecque aura tenté de rejeter ces formes locales de l'islam pour les rendre plus en accord avec l'islam supposé "plus pur" qu'ils rencontrent ou qu'ils étudient en Arabie et surtout dans les villes saintes (Bruinessen 1999). Mais il existe également des *Haji* moins orientés vers la *sharia* et qui reviennent dans l'archipel pour y apporter un enseignement

¹⁰ En 1857, les Hollandais avaient placé sur le trône de Banjarmasin un prince impopulaire, Sultan Tamjid Illah, et divers incidents suivirent qui menèrent à cette guerre (Ricklefs 1981 : 13 1).

soufi, notamment celui de la Shattariyya, tolérante des pratiques locales, qui parvient en Indonésie par le biais de Médine (Bruinessen 1999). Au XIXe siècle, l'influence du réformisme moyen-oriental, de la wahhabiyya à la Salafiyya, renforce l'esprit de réforme. La ligne de clivage entre Islam et Javanité s'accroît.

La réponse des musulmans javanais "syncrétiques" vers la fin du XIXe siècle ira jusqu'à la production d'une littérature apologétique où l'islam est attaqué comme "*étranger*" et "*inférieur*" à la javanité (Bruinessen 1999). On assiste parfois à un véritable rejet de l'islam et des *haji*, qui "*des personnes respectées qu'elles étaient deviennent des épouvantails avec lesquels les parents effrayent leurs enfants*" désobéissants (Bruinessen 1999). Au début des années 1930, des mouvements mystiques javanais (*kebatinan*) apparaissent, organisés selon le modèle des ordres soufis, en réaction à l'islamisation (Bruinessen 1999). Steenbrink note également que la popularité accrue des nouveaux mouvements religieux mystiques javanais *kebatinan* (Pangestu, Subud, Sapta Dharma, etc.) fut "*le résultat involontaire d'une orthodoxie islamique plus stricte*" (Steenbrink 1998:8). Il est certain que ces populations *abangan* se sont longtemps senties plus proches de la pratique populaire du culte des saints qui s'était islamisée au cours des siècles dans une transition apparemment indolore¹¹. La codification de la coutume (*adat*) par des experts hollandais au début du XXe siècle a pour effet d'exposer les différences entre *sharia* et *adat* (notamment sur le statut des femmes), alors que, jusque là, le système juridique semblait fluide et négociable, entre *adat* et *sharia* (Bruinessen 1999).

Les anthropologues ont ainsi fait la différence entre les mystiques javanais "*abangan*" et des musulmans plus orthodoxes, ou "*santri*". Ces catégories, parfois bien floues dans la société, apparaissent plus clairement en politique : après l'indépendance en 1945, les *abangan* choisissent souvent les partis "*religieusement neutres*" -- nationaliste (PNI) ou communiste (PKI) -- tandis que les partis musulmans recrutent dans les milieux *santri*.

Il est intéressant de voir que le passé hindo-bouddhiste que l'on pourrait croire oublié dans la conscience collective réapparaît constamment dans une certaine presse populaire *abangan* où circule encore aujourd'hui une prophétie étonnante¹². Un certain Sabdo Palon, dignitaire religieux auprès du dernier roi de Majapahit, après avoir refusé de se convertir à l'islam, aurait disparu (vers 1478) après avoir annoncé qu'avec lui "*dormirait l'identité de Java*", qui serait rétablie 500 ans après lui. Il reviendrait ouvrir une autre ère, "*où les Javanais seraient de nouveau eux-mêmes*" (Stange 1998:139). Cette prophétie est révélatrice d'une certaine résistance populaire à l'islamisation qui n'est pas présente par exemple dans l'autre grande île islamisée de Sumatra.

Cette parenthèse était nécessaire pour comprendre le cas spécifique de Java face au christianisme. En effet, il s'y développe dans la seconde moitié du XIXe siècle un embryon de syncrétisme chrétien qui est d'ailleurs souvent mal toléré par les calvinistes dans leur rigidité notoire¹³. Ainsi, le métis hollando-javanais Coenrad Laurens Coolen (1775-1873) fonda un village chrétien ("*sorte de société utopique ouverte au sein de la forêt*", selon la description de Denys Lombard, à travers lequel Coolen "*rejoint certaines des aspirations les plus profondes de la mentalité javanaise*") à Java-Est en 1827 mais vécut en marge de la communauté chrétienne de Surabaya, pratiquant le *dhikir* musulman et rejetant l'adoption de noms chrétiens. Ses adeptes ne seront baptisés que longtemps plus tard en 1843 (van den End 1980:201; Lombard I, 1991:84).

Un autre Javanais du nom de Tulung Wulung, appelé aussi Kyai Ngabdullah (*kyai* est le titre donné aux dignitaires javanais musulmans), se convertit au protestantisme en 1855 et voyagea à travers Java-Est et Java-Ouest pour évangéliser, contre l'avis des missionnaires et du gouverneur général. Il est vrai que son message chrétien était dangereux à plusieurs égards, notamment celui de promettre des jours meilleurs aux paysans livrés alors aux cultures forcées (van den End 1980:207).

¹¹ Sur le sujet voir Guillot et Cambert-Loir, *Le culte des saints*, EFEO, 1995

¹² Communication de Marcel Boneff, «La crise indonésienne sous l'angle de Java », Maison de l'Asie, 8 avril 1999.

¹³ A Semarang, le missionnaire Bruckner travailla de 1815 à 1856, faisant des traductions en javanais mais ne baptisant pas car personne, selon lui, « *n'avait réussi les conditions du baptême* » (van den End 1980 : 206).

Le cas le plus fameux est celui de kyai Sadrach, appelé aussi "le prophète" (*rasul*), un Javanais disciple de Tulung Wulung qui prit la tête d'une communauté chrétienne en 1876, mais dont le syncrétisme ne fut pas toléré par la hiérarchie calviniste, en l'occurrence par l'inspecteur Lion-Cachet¹⁴. Pourtant, c'est bien par ces Javanais que se développera le christianisme, autour de communautés chrétiennes vivant séparément dans un environnement plus ou moins islamisé. En même temps, ils stimulent un mouvement de défrichement des forêts et de peuplement des campagnes. Les jésuites réagirent différemment des calvinistes à ce nouveau syncrétisme. Le père jésuite F. Van Lith S.J. qui arrive à Muntilan, Java Central, en 1896 sera le premier à respecter ce mouvement. Il va également tenter de démarginaliser les chrétiens, proposant de les soumettre à l'administration (javano-islamique) du village pour les questions de mariage. Van Lith montre une tolérance totale de la coutume javanaise, acceptant les repas cérémoniels (*selametan*) de rite de passage, la circoncision (acceptée comme coutume javanaise) et les chants et jeux javanais.

En 1900, les chrétiens ne représentent néanmoins que 1 % de la population (Raillon 1989:138), et ce sont souvent des Chinois qui se sont convertis dans les villes, et ont évangélisé les leurs avec un dynamisme tout particulier. Les débuts des missions n'auront donc eu que de faibles réussites. Elles furent sans doute paralysées autant par la rigidité du calvinisme que par la "neutralité" d'une administration inquiète d'éventuelles protestations voire de représailles de la part des religieux musulmans.

III. La première moitié du XXe siècle: le temps des débats

La politique de soutien plus ferme des missions, inaugurée par le gouverneur général Indenburg au début du XXe siècle, ne durera pas longtemps. Déjà s'élevaient les protestations des députés musulmans de la nouvelle assemblée du peuple, le Volksraad, créé en 1918 dans le cadre de la nouvelle "politique éthique".

La marge de manœuvre de l'administration, entre les missions chrétiennes et les organisations islamiques, reste étroite jusqu'à la fin des années 1920, car les écoles des missionnaires jouent encore un rôle crucial dans l'éducation, le budget étant insuffisant pour payer tous les enseignants.

Les années 1910 et 1920 voient la prolifération, dans l'élite intellectuelle, de nouvelles organisations, ethniques ou religieuses, et la montée de sentiments anti-chrétiens, surtout au sein de l'islam réformiste. Steenbrink souligne qu'il n'est pas évident, cependant, de savoir si les écrits anti-chrétiens de Moh. Abduh, le maître à penser des réformistes indonésiens¹⁵, ont dans ce cas joué un rôle.

Néanmoins, on constate que l'anti-christianisme s'est rarement exprimé avant le XXe siècle. Au XVIIe, le religieux indien Nuruddin ar-Raniri, haut fonctionnaire à la cour d'Aceh entre 1637 et 1644, surtout connu comme le grand ennemi du soufisme local, considérait le christianisme et le judaïsme comme des "*produits de faussaires*" et permettait par exemple pour les ablutions, l'utilisation de papier où était inscrite l'histoire hindoue de Rama, la Bible ou la Torah "*à moins que le nom de Dieu y soit inscrit*" (Steenbrink 1993:128). A la fin du XVIIe, un poète musulman à Makassar, Enci' Amin, incitait à la guerre sainte contre les Hollandais, des "*diables*" ou des "*infidèles*", affirmant que les blessures endurées lors de la guerre sainte ne seraient pas plus douloureuses que celles d'une "*piqûre de moustique*" (Steenbrink 1993:129).

Les écoles hollandaises, qui seront de plus en plus nombreuses à être ouvertes aux indigènes dans le cadre de la "politique éthique", changeront certaines perspectives. D'un côté, l'élite se rapproche de la culture hollandaise, et considère cette éducation comme la voie de l'émancipation, d'un autre côté, ces nouveaux contacts permettent aux intellectuels musulmans de connaître les vues extrêmement négatives qui circulent alors en Hollande sur la religion musulmane, écrits qui, en d'autres temps, seraient passés inaperçus.

¹⁴ Sur le sujet, lire Claude Guillot, « *L'affaire Sadrach, un essai de christianisation à Java au XIXe siècle* », Ed. MSH, Paris, 1981.

¹⁵ Voir son *Al-Islam wal-Nasraniyyah fil-ilm wal-madaniyyah* (Islam et Christianisme devant la Science et la Civilisation), (Le Caire 1902).

Ce fut le cas par exemple d'Ahmad Khatib de Minangkabau (c. 1855-1916), éduqué dans une école hollandaise avant de partir étudier à la Mecque pour n'en jamais revenir. Il devint un grand critique de la loi coutumière matrilineaire dans sa région. Il fut aussi connu pour ses diatribes contre les chrétiens, "*ces infidèles (kafir) qui soulevaient toutes sortes de doutes dans les esprits (de ses frères musulmans) quant à la religion islamique, notamment des doutes sur le voyage du prophète au paradis...*" (Steenbrink 1993:135).

Il serait pourtant erroné de conclure que le réformisme musulman indonésien naquit de l'anti-christianisme. La *Muhammadiyah*, la plus grande organisation réformiste indonésienne fondée en 1912, est beaucoup plus un mouvement de purification de la foi, anti-soufi, anti-culte des saints, mais qui cherche l'accès à la modernité par l'éducation. La *Muhammadiyah* prend ainsi l'Occident davantage comme un modèle que comme un repoussoir, dans l'esprit même de Moh. Abduh. Kiai Achmad Dachlan, président de la *Muhammadiyah* (de 1912 à 1923), imita l'action sociale des missions chrétiennes, fondant par exemple des orphelinats, des écoles et un mouvement scout. Il se joignit un temps au mouvement syncrétiste javanais Budi Utomo où se rassemblaient mystiques, théosophistes et chrétiens (Peacock 1978:87). Quant aux officiels hollandais, ils percevaient Dachlan un peu comme l'incarnation de la réforme calviniste en Indonésie. Le conseiller Rinkes, par exemple, le qualifie en 1913 d'homme "*énergique, militant, intelligent*", et l'opinion est encore favorable neuf années plus tard (Peacock 1978:37).

En fait, la *Muhammadiyah* est considérée être "*rationnelle et sans risque*", ce qu'elle sera en effet pendant longtemps, évitant la politisation qui aurait pu la desservir dans la mesure où elle vivait en partie des subventions de l'Etat. Mais Achmad Dachlan, le fondateur de la *Muhammadiyah*, un homme affable et dynamique, aurait, selon l'historiographie officielle, plusieurs fois engagé des débats avec des religieux catholiques ou protestants, leur proposant qu'au terme de la discussion, le perdant devait prendre la religion du gagnant. Il aurait ainsi "gagné" contre le pasteur Dr. Zwemmer, un Américain, qui aurait "*calomnié la religion musulmane dans ses sermons*". Dachlan serait intervenu dans une discussion contre lui¹⁶, et "*on n'en aurait plus jamais entendu parler*"¹⁷. Il aurait "gagné" également contre le "protestant" Dr. D. van Hinloopen Labberton, lequel aurait exprimé le désir "*de rester dans la religion de ses ancêtres*". Il est difficile de connaître la teneur exacte de ces débats car l'on sait en effet que le Dr. Labberton était l'un des principaux protagonistes de la théosophie (et non du protestantisme) à Yogyakarta. La théosophie était très populaire alors dans les milieux intellectuels javanais -- notamment auprès des membres du mouvement *Budi Utomo*, dont Achmad. Dachlan était membre.

Ce n'est, semble-t-il, que vers 1925, deux ans après la mort de Dachlan, qu'on note un ton antichrétien dans le discours du nouveau secrétaire de la *Muhammadiyah*, le jeune Haji Fachruddin, plus politisé que Dachlan, et qui est confronté aux excès de zèle du résident hollandais à Yogya, L.F. Dingemans, qui demande alors, en vain, un traitement de faveur pour les missions protestantes au détriment de la *Muhammadiyah*¹⁸.

C'est à peu près à la même époque, en 1924, que le grand club d'intellectuels javanais, le *Jong Java* fondé en 1918, se divise sur la question religieuse. Un conflit se déclencha devant le refus (apparemment sur les conseils de l'expert hollandais en Indologie, Hendrik Kraemer) d'y organiser des conférences sur l'islam, après une série de conférences sur le protestantisme, la théosophie et le catholicisme. Une partie de cette élite musulmane se dissocia alors du *Jong Java* pour former le *Jong islamieten Bond (JIB)* (Steenbrink 1993:111).

¹⁶ Son argument aurait été de comparer les religions à des classes d'école, la religion du « prophète Adam » étant la « classe » des jeunes, les autres « prophètes » venant en intermédiaires et celle de Mahomet étant la classe la plus élevée.

¹⁷ *Makin Lama makin tjinta, Muhammadiyah Setengah Abad 1912-1962*, Departemen Penerangarn, Jakarta, 1963, p. 150.

¹⁸ Ceci et quelques autres maladresses lui valurent vite la fin de sa carrière coloniale (Steenbrink, 1993 : 136).

L'anti-christianisme du JIB s'exprima vivement dans le magazine *Het Licht* (Steenbrink 1993:111). Et c'est dans ces cercles du JIB que le futur grand parti musulman, le Masyumi, qui obtint quelque 20% des voix aux premières élections en 1955, recruta en majorité.

Mais c'est véritablement au sein d'une bien plus petite organisation réformatrice radicale, le *Persis* (*Persatuan Islam*, Unité Islamique), créée à Java-ouest, que se développa une critique acerbe du missionnariat chrétien. L'un des leaders, le jeune et brillant Mohammad Natsir, un Sumatranais d'éducation hollandaise, fut un avocat fervent de l'islam contre les opinions négatives circulant sur sa religion, s'élevant contre la favorisation du missionnariat chrétien, contre le christianisme (une religion qui se recourrait à tous ses conciles) et contre la laïcité qui était, à ses yeux, seulement une étape de la "christianisation" (Rosjidi 1990:88). En 1929, Natsir créa un magazine, *Pembela Islam* (Défenseur de l'islam), qui se lança dans des polémiques assidues pour contrecarrer l'image d'un islam "arriéré" (Rosjidi 1990:50-58). Cette image était véhiculée notamment par certains nationalistes javanais *abangan*, dont le futur président Soekarno, qui se méfiait entre autres de l'islam politique comme éventuelle source de désunion de la nation. Natsir accusa le gouvernement hollandais de favoriser les chrétiens, et surtout d'avoir finalement ouvert aux missionnaires deux régions "musulmanes", le sultanat de Solo et celui d'Aceh, contre l'avis même du fameux conseiller Dr. Snouck Hurgronje (Rosjidi 1990:103).

En 1931, suite à deux articles contenant quelques remarques sarcastiques sur Mahomet et le Coran¹⁹, écrits par un père jésuite, J.J. ten Berge, de Muntilan, une campagne de protestation contre l'attitude anti-islamique de l'administration coloniale en général fut mise en route, probablement par Moh. Natsir, qui poursuivit l'affaire par une série d'articles dans *Pembela Islam*. Des manifestations eurent lieu en plusieurs endroits, tandis que les déclarations du gouvernement pour calmer les esprits furent en retour condamnées par le vicaire apostolique de Batavia, Mgr. Willekens, qui accusa le gouvernement hollandais de semer le trouble dans les relations entre catholiques et musulmans²⁰. Le nouveau parti *catholique* (*Indische Katholieke Partij*) se divisa un temps au sujet de l'affaire. Natsir reprit le débat à ce sujet en 1939 puis en 1941.

Les années 1920-1930 semblent donc avoir été marquées par des tensions clairement exprimées, lesquelles furent sans doute accentuées par la crise économique de 1929 et par la déroute de la "politique éthique". Ce n'est probablement pas le succès des missions qui fut à l'origine de cette crispation étant donné que, en 1936, soit six ans avant la fin de la période coloniale hollandaise, seulement environ 4 % de la population des Indes néerlandaises était chrétienne²¹.

IV. L'indépendance: des premières violences anti-chrétiennes à la coexistence pacifique

Selon les sources chrétiennes, la période d'occupation japonaise de 1942 à 1945 aurait été très néfaste pour les chrétiens. Les écoles missionnaires chrétiennes ne purent continuer de fonctionner qu'à la condition de prêter allégeance au Japon et tout enseignement de la Bible fut interdit (Amstutz 1947:86)²². De nombreuses violences auraient touché les communautés chrétiennes à Java. A Margorejo et Tegalomba, deux enclaves chrétiennes, un hôpital missionnaire et la maison du médecin furent brûlés, 4 églises et cinq écoles furent incendiées "*dans une guerre religieuse fanatique*" (Amstutz 1977:85). L'hôpital des lépreux de Donorejo, une donation de la reine Wilhemina, fut attaqué, les instruments de médecine détruits, et un missionnaire hollandais du nom de Heusdens y "*fut tué parce qu'il refusait de se convertir à l'islam*". A Kelet, plusieurs communautés chrétiennes furent attaquées, assiégées, puis libérées par la police hollandaise encore présente à

¹⁹ Ten Berge disait ainsi que Mahomet, lorsqu'il affirmait que Jésus n'était qu'un apôtre, et sa mère une simple femme, ne pouvait en effet concevoir la virginité de Marie « *lui qui n'était qu'un gros sensuel qui avait l'habitude de coucher avec des femmes* » (Steenbrink 1993 : 118).

²⁰ L'histoire particulière des Pays-Bas qui cèdent la Belgique catholique en 1830 (et qui n'a pas connu l'occupation des Maures pendant plusieurs siècles comme l'Espagne) contribue au fait que la méfiance y est souvent plus grande envers le catholicisme qu'envers l'islam.

²¹ Sur 60 727 233 habitants, on compte 2 019 387 protestants et 467 916 catholiques.

²² Amstutz

Semarang. A Kedungpenjalin, les chrétiens signifièrent aux "*Mohammadans*" qu'ils se défendraient si on les attaquait (Amstutz 1977: 86). Des recherches approfondies seraient nécessaires pour déterminer si ces violences religieuses rapportées par les sources chrétiennes ont été sporadiques ou plus systématiques.

L'indépendance: l'unité entre musulmans et chrétiens

La libération de la tutelle hollandaise, (la proclamation de l'indépendance suit de deux jours la défaite du Japon le 17 août 1945), fut en fait une libération également pour les Eglises protestante et catholique dans la nouvelle Indonésie. Le fait que les catholiques javanais se soient organisés depuis 1923 en faveur du nationalisme javanais, puis "indonésien" dès 1925 favorisa leur intégration dans la nouvelle république. Le parti protestant (*Parkindo*) est créé bien plus tard, en novembre 1945, au début de la lutte pour l'indépendance.

Les relations furent plutôt bonnes entre chrétiens et musulmans dans les premières années. Dès les débats de préparation à l'indépendance, en 1945, pourtant, les îles chrétiennes avaient signifié à Soekarno et Moh. Hatta, le vice-président, qu'elles préféreraient se retirer si l'Etat indonésien devenait islamique. Ceci avait amené les leaders musulmans au fameux compromis en faveur d'une idéologie monothéiste, le *Pantjasila*²³, qui devait traiter toutes les religions sur un pied d'égalité. Le *Pantjasila*, accepté comme le plus petit dénominateur commun des grandes religions de l'archipel (islam, protestantisme, catholicisme, hindouisme et bouddhisme), devait garantir une coexistence pacifique. L'Indonésie prenait ainsi le chemin inverse de l'Inde et du Pakistan en 1947, qui se scindèrent dans des violences très graves. En Indonésie, au contraire, la paix religieuse fut assurée, dans une large mesure (si l'on exclut les massacres de 1965-66), jusqu'à 1996.

Aux premières élections, en 1955, le parti catholique obtint 2% et le parti protestant 2.6% des voix. Mais le poids politique des chrétiens est en fait relativement plus important dans la mesure où la qualité de leur éducation les favorise pour diriger l'administration et l'armée (Ricklefs 1981:228). C'est aussi le cas du parti socialiste, le PSI, qui, avec 2% des voix, a une influence bien supérieure à son soutien populaire, car il représente l'élite la plus éduquée. Les écoles chrétiennes resteront longtemps (et restent encore) d'une qualité supérieure à l'école publique et l'élite indonésienne, indépendamment de sa religion, cherche à y placer ses enfants. Les écoles musulmanes de bonne qualité (même cursus) sont celles de la *Muhammadiyah*.

Néanmoins, la direction du pays sera partagée entre le parti nationaliste laïque (PNI, 22,3%) et le parti musulman moderniste (*Masyumi*, 20,9%), alors que le parti de l'islam traditionaliste (NU, 18,4%) n'obtient que des ministères moins importants, le plus essentiel étant les affaires religieuses. Le PKI, quant à lui, avec 16,4% des voix, subira l'ostracisme des deux partis musulmans. Il devra s'appuyer sur Soekarno, qui est nommé président dès 1945, tandis que le poste de Premier ministre va, dès la reconnaissance de l'Indonésie par les Pays-Bas en 1950, à Mohammad Natsir, chef du *Masyumi* depuis 1949.

Pendant la période dite de la démocratie parlementaire, période de grande instabilité gouvernementale faute de solide majorité, le *Masyumi* tint un discours de tolérance envers les chrétiens et on le vit s'allier à plusieurs reprises avec le parti catholique et le parti protestant à tel point que le *Perti*, petit parti sumatranais de l'islam traditionaliste, exprima ses regrets devant cette alliance en 1956²⁴.

Mais en 1958, aidé par la CIA dans le contexte de la guerre froide, le *Masyumi* choisit de se rebeller au sein du gouvernement révolutionnaire de la république indonésienne (PRRI) contre Soekarno, jugé trop centralisateur et trop à gauche. Ceci valut au *Masyumi* d'être interdit en 1960, avec le parti socialiste indonésien. La "démocratie dirigée" s'installait dès lors progressivement, avec des pouvoirs accrus pour le président Soekarno.

²³ Les cinq principes du *Pancasila* sont la croyance en un Dieu unique, le nationalisme, la justice sociale, la souveraineté du peuple et l'humanitarisme.

²⁴ Notamment Sirajuddin Abbas du *Perti* (Abadi, 20.1.1956). Je dois cette information à Rémy Madinier, qui prépare actuellement une thèse de doctorat sur le *Masyumi*.

1965: christianisme protecteur dans la violence anti-communiste

A la chute de Soekarno en 1965, suivie de l'effondrement orchestré des deux grands partis laïques (le PNI et le PKI), le général et président Suharto se garda de réhabiliter les deux partis interdits en 1960, le *Masyumi* et le PSI. Le système des partis fut remanié: tous les partis musulmans durent se regrouper dans un seul "Parti Unité Développement" (PPP), les partis chrétiens formèrent avec les nationalistes laïques le parti pour la démocratie (PDI), tandis que le régime mettait en place un nouvel organe, bras politique de l'armée, le *Golkar*. Avec la complicité de l'administration locale, celui-ci réussit à obtenir entre 60 et 70% du vote aux législatives, tous les cinq ans pendant les 32 années du régime.

Alors que l'islam politique modéré se partageait désormais entre le PPP et le *Golkar*, l'aile radicale du *Masyumi*, dirigée par Moh. Natsir, se consacra quant à elle à la prédication, en créant un Conseil islamique indonésien de la prédication, le *Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia* (DDII), dont le souci dominant fut d'organiser la prédication face à la concurrence du christianisme.

Ce souci était particulièrement à l'ordre du jour après 1965. En effet, le régime de l'Ordre Nouveau avait rendu l'éducation religieuse obligatoire, une mesure anti-communiste que l'on trouve également ailleurs, en Egypte par exemple. L'athéisme fut interdit et chaque citoyen indonésien dut se rattacher à l'une des cinq religions officielles (l'islam, le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme et le bouddhisme). Ceci signifiait dans les faits que les animistes (encore fort nombreux dans les îles extérieures), les mystiques synchrétiques (une tendance forte chez les Javanais *abangan*) et les athées (une petite minorité intellectuelle) durent désormais se ranger dans l'une des catégories admises. L'impact de cette mesure fut important dans le long terme car les enfants durent suivre un enseignement religieux²⁵. Cette mesure anti-communiste ouvrait les portes à un énorme "marché" pour les religions les plus prosélytes, l'islam et le christianisme.

Les missionnaires chrétiens eurent un certain succès chez les athées, notamment chez certains prisonniers de sympathies communistes²⁶, mais également chez les Javanais *abangan*, nombreux à Java-Est et Java-Centre, une population qui traditionnellement votait pour les deux partis désormais déchus, le parti communiste (PKI) et les nationalistes laïques (PNI). Les motivations des conversions sont fort complexes, mais il est important de souligner un facteur essentiel qui est l'effroi ressenti lors du massacre de quelque 500 000 communistes qui ne furent pas uniquement le fait de l'armée mais aussi celui de partis islamiques, dont le *Nahdatul Ulama* (NU) traditionaliste et de sa jeunesse militante, *l'Ansor*²⁷. Pressés de faire un choix par les nouvelles réglementations anti-communistes, certains musulmans *abangan* renoncèrent à l'islam. Quelques oulémas traditionalistes reconnaissent aujourd'hui l'importance des massacres dans les conversions vers le christianisme. L'un des plus anciens oulémas du *Nahdatul Ulama*, Kyai Muchith Muzadi, commentait récemment dans un entretien: "*De nombreux anciens communistes et les Chinois ont cherché refuge dans le christianisme à un moment où l'armée et le NU ont réagi excessivement contre les communistes*"²⁸.

Pour Mohammad Natsir, qui avait été au centre des polémiques interreligieuses dans les années 1930 -- en fait, il est alors davantage connu pour ses attaques contre l'islam traditionaliste des *tarekat* qu'il juge irrationnel²⁹, et pour sa critique du javanisme de Soekarno³⁰ -- cette vague de

²⁵ Les enfants devinrent parfois eux-mêmes plus pratiquants que leurs parents, et en certains cas même moralisateurs à leur égard.

²⁶ Le fait que la pratique religieuse ait été obligatoire en prison a fait que certains choisirent le christianisme car moins contraignant que l'islam, les obligations étant hebdomadaires plutôt que quotidiennes (interview avec un ancien prisonnier politique, Jakarta, novembre 1998).

²⁷ Suivis de l'arrestation de plus d'un million de prisonniers politiques.

²⁸ Sur le sujet, voir Robert Cribb, « *The Indonesian Killings : Studies from Java and Bali, 1965-1966* », publié par Robert Cribb, Monash Papers on SEA, N° 21, Centre of SEA Studies, Monash University, Clayton, Victoria, Australia, 1990.

²⁹ Interview le 6 mars 1999 à Jember, Java-Est.

³⁰ En 1940, dans sa fameuse polémique contre Soekarno dans *Pandji Islam*, Natsir condamne Kemal Atatürk qui n'a pas su utiliser ses pouvoirs pour éradiquer « les esprits, le polythéisme et les *tarekat* afin de purifier

conversions, qu'il pourra constater à sa sortie de prison³¹ est un phénomène inattendu et douloureux à la fin des années 1960. L'enthousiasme triomphant affiché par certains missionnaires protestants américains, enflammés par ces succès soudains, contribua certainement au malaise et à l'irritation de l'islam réformiste en général.

En réalité, il semble que le nombre des conversions à la fin des années 1960 et 1970 n'ait pas dépassé les 1,5 million de personnes, soit moins de 2 % de la population à cette époque, ce qui est encore loin des prévisions des missionnaires (Hefner 1998:83). Mais dans certaines villes de Java central, la population chrétienne progressa de 1-2% avant 1965 à plus de 10% après (Hefner 1998:83, note 21).

Le christianisme a continué de progresser sensiblement dans certaines parties de Java après cette période post-65, alors qu'il est stagnant dans la plupart des îles extérieures. Ainsi, en 1980, selon les statistiques officielles, la région spéciale de Yogyakarta (2,5 millions d'hab.) comprenait 6,8% de chrétiens, dont 4,8% de catholiques. C'est la seule région, avec Kalimantan ouest, où le catholicisme a finalement devancé le protestantisme.

Ces avancées du christianisme sont négligeables pour l'ensemble de Java (2% de chrétiens à Java-Central, 1% à Java-Ouest en 1980), mais elles ont continué de nourrir une peur profonde du christianisme, un fantasme qui va se répandre de manière disproportionnée. Car si le christianisme a beaucoup progressé dans les pays asiatiques comme la Corée, Singapour, et Taiwan, il n'a pas touché les pays musulmans.

En Indonésie, il convient de faire la différence entre la christianisation des populations locales et celle de la population sino-indonésienne (environ 3 à 6 % de la population)³² pour laquelle le protestantisme est devenu de plus en plus une religion refuge face à la montée des sentiments anti-chinois. De plus, les Sino-indonésiens ont très souvent scolarisé leurs enfants dans les écoles chrétiennes, outrepassant les différences religieuses pour la qualité de l'éducation.

Mais le cas du succès du catholicisme dans certaines parties de Java central après 1970 continue d'être un phénomène particulier. Nous avons déjà constaté plus haut la naissance d'un syncrétisme chrétien au XIXe siècle, puis l'apparition des mouvements mystiques javanais dans les années 1930. Ce phénomène d'échappée vers le mysticisme javanais a pour ainsi dire été suivi d'un phénomène de "fuite" vers le christianisme après 1965. Le grand indonésianiste M.C. Ricklefs attribue ces conversions vers le christianisme en partie à un nouvel excès de "*bigoterie musulmane*" (Ricklefs 1981.273), qui aurait été un repoussoir pour les populations javanaises *abangan*³³.

Cependant, cette population *abangan* se tourne aussi, après 1965, vers un Islam plus strict, par une intensification de la pratique qui échappe aux statistiques -- et apparemment à l'observation des groupes islamiques radicaux. De nombreux *abangan* sont devenus musulmans pratiquants dans la vague du renouveau religieux³⁴. Pour certains, il s'agissait aussi de se doter d'une légitimité religieuse et de se mettre à l'abri des accusations de gauchisme particulièrement fréquentes pendant l'Ordre Nouveau.

De la gestion prudente des tensions à leur exploitation

Le régime du président Suharto tenta de gérer au mieux les tensions naissantes. En novembre 1967, le gouvernement réunit un groupe interreligieux à Jakarta et proposa que toutes les religions déclarent qu'elles ne viseraient pas, dans leur prosélytisme, les adeptes des cinq religions officielles.

l'islam », (Noer Deliar, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, LP3Esn Jakarta, 1980, p. 313).

³¹ Auquel il reprochait d'être trop nationaliste, trop proche du passé hindo-bouddhiste, trop laïque (Rosjidi 1990:56-60).

³² Pour avoir participé à la rébellion du PRRI.

³³ Les chiffres sont des estimations incertaines car les statistiques n'existent pas.

³⁴ Sur le sujet, voir aussi Hefner 1993.

Les chrétiens refusèrent une telle déclaration, qui aurait impliqué en effet que les musulmans javanais "*abangan*" ne puissent pas se convertir au christianisme.

Cette question des conversions "*abangan*" est un élément clé pour comprendre les tensions montantes et l'irritation profonde des musulmans réformistes pendant les années suivantes. Dans l'optique de l'islam réformiste, avec ces conversions, l'islam javanais *abangan* non seulement ne serait pas "purifié" de ses éléments *shirk* ou *bida*, mais pire encore, il échappait en partie vers le christianisme. L'aide étrangère fut donc source de conflit: en juillet 1968, un leader de la *Muhammadiyah* demanda au parlement que toute aide financière étrangère soit interdite. Des violences firent leur réapparition. A Makassar, aux Célèbes, le 1^{er} octobre 1967, des émeutiers endommagèrent l'intérieur de plusieurs églises³⁵. Des difficultés surgirent encore en 1967 pour la construction d'une petite église méthodiste à Meulaboh, Aceh. Début 1969, une église protestante fut détruite dans la banlieue de Jakarta. La venue de prédicateurs américains rassemblant de larges foules, comme le prédicateur Moseley, provoqua des accusations contre "*l'Occident chrétien*", en passe de "soumettre le monde musulman", dans une "*nouvelle colonisation*" déguisée (Boland 1971:231).

En 1969, les ministères des Affaires religieuses et de l'Intérieur décidaient que la construction de bâtiments religieux serait soumise à l'autorisation du gouverneur, et que ceux-ci devaient servir la communauté alentour. Aucun bâtiment ne pourrait être construit au sein d'une autre communauté religieuse. Aucune maison individuelle ne pourrait être utilisée comme lieu de prière.

Le Conseil de la prédication (DDII) de Moh. Natsir s'érigea contre ce qui fut plus tard décrit comme un grand projet papal de "*christianisation de Java*" où la *diakonia*, c'est-à-dire les services sociaux rendus par l'Eglise, étaient perçus comme des moyens de conversion indignes. C'est dans les cercles de l'islam réformiste, dont la *Muhammadiyah*, que le discours sur le danger de la "*christianisation*" fut le plus fréquent, du fait même que c'est une organisation urbaine et que les chrétiens se trouvent plus souvent en ville que dans les campagnes dominées par l'islam traditionaliste.

Cet anti-christianisme fut exacerbé par plusieurs facteurs politiques: Suharto était conseillé en politique intérieure et extérieure par un *think-tank* semi-officiel, le *CSIS*, (*Centre for Strategic and International Studies*), composé de Javanais *abangan* et de Sino-indonésiens chrétiens. Le CSIS - en fait plus laïcisant que pro-chrétien, mais certainement favorable aux mouvements mystiques javanais, puisque Suharto lui-même était un fervent adepte de ce mysticisme -- fut vite condamné par la presse musulmane radicale comme le centre d'une conspiration sino-catholique-capitalistesioniste "*visant à détruire l'islam indonésien*"³⁶.

Cet anti-javanisme doublé d'anti-christianisme se nourrissait du fait que l'année elle-même fut longtemps dominée par des officiers "*abangan*" ou chrétiens, résultat d'un niveau supérieur d'éducation dans cette population, qui ne sera rattrapée que bien plus tard par une nouvelle élite "*santri*", issue des écoles de la *Muhammadiyah* ou des écoles publiques après l'indépendance.

Il est donc logique que les proches du *Masyumi* comme Moh. Natsir, évincés de la politique depuis 1960, aient vu d'un mauvais œil les rôles-clés de conseillers accaparés par les forces politiques adverses.

Tout en gardant une grande méfiance vis-à-vis de l'islam politique, l'administration régionale ou locale de Suharto soutint la prédication islamique -- jugée positive comme vecteur de l'intégration nationale --, sans que ce fut pour autant un projet national d'envergure (Labrousse 1985, Hefner 1985). Pour répondre aux pressions du parti musulman (PPP), en 1978, de nouvelles restrictions furent imposées aux missions chrétiennes. La proposition de 1967 d'interdire tout prosélytisme auprès des personnes professant déjà une autre religion, devenait réalité: Il était désormais interdit

³⁵ En 1990-1991, le nombre des pèlerins partis à La Mecque est de 81244, en 1992-1993, leur nombre est de 121 954.

³⁶ Il se serait agi entre autres de protestations contre la construction d'une église juste en face de la grande mosquée de Makassar (Boland 1971 : 230)

d'évangéliser à travers "des cadeaux, de l'argent, des vêtements, de la nourriture, de boissons, des médicaments et autres moyens". Une tentative gouvernementale d'officialiser les religions locales (sous le nom de *aliran kepercayaan* ou croyances, y compris le *kebatinan* javanais) en tant que "religion" au même titre que les cinq autres, fut contrecarrée par les partis musulmans. Un autre décret interdisait le missionariat aux religieux étrangers (Steenbrink 1999:11). Il fut de plus en plus difficile d'obtenir des permis de construction d'églises, qui ne pouvaient être bâties dans un environnement majoritairement musulman sans l'accord de la population alentour.

Le Conseil de la prédication (DDII) étendit son action vers les régions christianisées comme Nusatenggara Timor (1995-1996) ou encore hindouisées comme Tengger à Java-Est (1990) (Hefner 1997:85). Il établit également des relations plus solides avec des organisations théologiquement conservatrices en Arabie Saoudite, au Koweït, au Pakistan et en Egypte, envoyant des centaines d'étudiants dans des centres d'études au Moyen-Orient (Hefner 1997:86). Son organe de presse, *Media Dakwah*, se fit le porte-parole des idées en vogue au Moyen-Orient: d'une critique très dure de la laïcité, à des exposés sur les "conspirations sionistes" au rôle supposé de la femme en islam, très différent de celui pris par la femme indonésienne depuis sa participation active à la lutte anticoloniale.

Les excès de zèle et le statut social souvent supérieur des nouveaux chrétiens charismatiques ne fit qu'amplifier le mouvement. Les prêches publics à grands frais par certains hommes d'affaires sino-indonésiens protestants y contribuèrent encore plus, bien que les grandes réunions publiques soient devenues un usage commun aux deux religions. Mais ces réunions exposaient la nouvelle attirance de certains groupes de populations urbaines vers le christianisme ³⁷.

Parallèlement, dans les années 1980 et 1990, une partie de la jeune génération de l'islam moderniste et traditionaliste indonésien se développait différemment, attirée par le néo-modernisme de Fazlur Rahman et le rationalisme mutazilite. Les universités islamiques (IAIN) devinrent le vecteur d'idées étonnamment libérales sur l'islam. Il y mûrit une réflexion originale et prometteuse sur le rôle de l'islam dans la promotion de la démocratie dans un esprit d'activisme social et de tolérance. Il leur importait davantage de chercher dans le message de Mahomet un moyen de combattre la corruption rampante et l'autoritarisme du régime, que d'y chercher un moyen de condamner la conversion de quelques Javanais "*abangan*". Les partisans d'un islam "culturel" ou "substantialiste" revendiquaient la qualité (morale) des adeptes de l'islam (et notamment des leaders indonésiens) et regrettaient la tendance de l'islam "formaliste" ou "scripturaliste" qui mettait l'accent sur la quantité et sur les rituels (voile, pèlerinage, etc.).

L'utilisation abusive par Suharto de l'idéologie nationale du *Pancasila* pour contrecarrer toute opposition au régime -- la fidélité à l'idéologie étant assimilée à celle envers Suharto -- et la mise à contribution du capital sino-indonésien de plus en plus dominant, pour renflouer les caisses du parti gouvernemental, pour l'enrichissement de la bureaucratie corrompue et de la famille présidentielle, finit par étendre l'opposition à pratiquement tous les groupes de la société.

L'exploitation politique du sentiment religieux et le Timor Oriental

A la fin des années 1980, Suharto vit son soutien diminuer également au sein de l'armée, consciente de la lassitude générale face au népotisme institutionnalisé et à la corruption. Pour compenser cette perte de popularité au sein de l'armée, le président chercha le soutien de l'islam politique. Il promut la formation d'une association des intellectuels musulmans (ICMI), soutenue par le ministre de la Technologie et de la Recherche, B.J. Habibie. L'ICMI abritait des musulmans néo-modernistes libéraux et des conservateurs "scripturalistes". Le but principal du petit noyau influent de l'ICMI était alors d'établir, au nom de l'islam, un rééquilibrage face au développement impressionnant du capital sino-indonésien dans l'économie florissante. Il s'agissait aussi de récupérer, par le biais de l'entrisme, le pouvoir économique et politique monopolisé par Suharto depuis 1965-66.

³⁷ Ces théories d'une conspiration juive mondiale sont présentes depuis les années 1950 en Indonésie où elles ont été introduites par le prof Dr. Ahmad Shalaby, du Caire, enseignant alors à Yogyakarta. Il cite déjà « *Le protocole des Sages de Sion* » (Bruinessen 1994: 26 1).

Au cours des années 1990, l'ICMI introduisit le concept d'une politique dite des "proportions" et exigea que le nombre des ministres chrétiens diminue. Dès 1993, ceux-ci étaient pratiquement absents du gouvernement. Pour contrecarrer le poids de la presse décriée comme trop "chrétienne"³⁸, un nouveau quotidien musulman, *Republika*, fut mis sur pied, qui devint le porte-parole de l'ICMI.

Republika se fit l'écho de deux visions idéologiques différentes, entre le néo-modernisme pluraliste et la variante conservatrice "Purificatrice" du réformisme, prenant souvent des accents plus sectaires (anti-chinois, anti-chrétiens, anti-sémites) que la presse nationale indonésienne en général.

Pendant ces années 1990, l'islam traditionaliste, en la personne de son dirigeant, Abdurrahman Wahid, dit aussi Gus Dur, devint l'un des principaux porte-parole de la laïcité et de la démocratie, condamnant le nouveau sectarisme de l'ICMI qu'il percevait comme dangereux pour l'avenir de l'unité nationale. Pour avoir refusé de se joindre à l'ICMI, Wahid subit l'ostracisme du gouvernement et d'une partie des radicaux de l'ICMI³⁹. Les néo-modernistes, membres de l'ICMI les plus modérés, créèrent, sous l'égide de l'intellectuel musulman Nurcholish Madjid, la fondation *Paramadina*, qui produisit une réflexion originale sur l'islam et la modernité, proche en fait de celle des intellectuels de l'islam traditionaliste les plus libéraux.

Dès 1995, *Republika* fut l'objet de manifestations hostiles de la part de l'aile la plus conservatrice du DDII, pour ses reportages "*non musulmans*" (sur des arts non musulmans), trop "*cosmopolites*", trop "*chiïtes*" et trop "*gauchistes*" (voir Hefner 1997.100-101)⁴⁰. *Republika* en effet prenait souvent une ligne plus libérale que le journal conservateur du DDII, *Media Dakwah*.

Un nouveau petit groupe islamiste radical, le KISDI (Comité de solidarité islamique international) apparut sur la scène politique, lequel promouvait la vision apocalyptique d'une alliance entre la communauté du business chinois et les bureaucrates chrétiens, présentée comme partie intégrante d'une vaste conspiration juive destinée à "*détruire l'islam*" indonésien.

Le général Prabowo Subianto, beau-fils de Suharto, se rapprocha de plus en plus du KISDI qui prit le parti du gouvernement dans les scandales financiers qui se multiplièrent après 1996⁴¹.

L'élite intellectuelle de l'ICMI, d'abord utilisée par Suharto, finit par s'en dissocier en partie. L'un de ses membres les plus influents, Amien Rais, président de la *Muhammadiyah*, condamna ouvertement Suharto dès 1996 ce qui lui valut son expulsion de l'ICMI.

Une parenthèse est ici indispensable pour donner une autre dimension au problème des relations entre chrétiens et musulmans en Indonésie. Le Timor Oriental, ancienne colonie portugaise, fut envahie par l'Indonésie en 1975, dans un terrible bain de sang puisque sans doute 200 000 des 615 000 habitants y perdirent la vie, tués par l'armée, ou affamés dans les montagnes où ils cherchèrent refuge. Dans les années 1980, la population du Timor n'était plus que de 400 000 hab. Dans cette période sanglante où l'armée mena un long combat peu médiatisé contre la guérilla du Fretilin, l'Eglise catholique fut la seule à défendre la population, alors que la communauté internationale se contentait de ne pas reconnaître l'annexion de cette "27^{ème} province". L'évêque Mgr Belo, devint le porte-parole déterminé d'un peuple qui n'a jamais accepté son annexion brutale. Encore à deux tiers animiste en 1975, les Timorais choisirent le catholicisme, parmi les cinq religions proposées. Dans les années 1990, le conflit déborda dans les centres urbains: en 1991, l'armée tira sur

³⁸ Dans les années 1990, on parle encore de tentatives de conversions au protestantisme dans une école bilingue de l'élite jakartanaise et des excès de zèle d'un ministre protestant qui aurait distribué des bibles dans son entourage.

³⁹ Note de la rédaction de *Se Comprendre*: Abdurrahman Wahid a été élu par le parlement Président de l'Indonésie, le 20/10/99.

⁴⁰ Deux grands quotidiens sont en effet financés par des chrétiens mais écrivent véritablement dans un esprit laïque en faveur d'un humanisme universel.

⁴¹ Il y eut notamment plusieurs manifestations contre *Republika*, dont l'une contre la publication du journal d'un intellectuel musulman libéral décédé dans les années 1970. [N.D.L.R. de *Se Comprendre*: Voir A. Wahib: "En recherche de Dieu !...", *Se Comprendre*, N° 98/04, Avril 1998.]

la foule à Dili, lors du fameux incident de Santa Cruz qui fit plus de 200 morts. Les accusations d'"islamisation forcée" se multiplièrent. En septembre 1995, des émeutes anti-indonésiennes éclatèrent, et 17 mosquées ou lieux de prière furent détruits.

Le conflit timorais, rajouté au problème des tensions accrues entre les communautés religieuses à Java que nous avons décrites plus haut, allait avoir des répercussions sérieuses. Quelques églises sont brûlées dès 1994, mais les violences s'intensifient en 1996. La première attaque a lieu à Surabaya, le 9 juin 1996. Quelque 1500 personnes endommagent gravement 10 églises, dont plusieurs sont incendiées⁴². Le 10 octobre, non loin de là, à Situbondo, Java-Est: plus de 22 bâtiments religieux, protestants et catholiques (églises, écoles) sont incendiés, faisant cinq morts, une famille de pasteurs brûlés dans leur maison. Le 26 décembre, à Tasikmalaya, huit églises étaient brûlées, 89 magasins détruits, 14 postes de police attaqués, plus de cent voitures brûlées. Ces violences se sont poursuivies dès lors à un rythme accéléré.

Les responsables de ces violences n'ont jamais été identifiés et aucune poursuite judiciaire n'a été entamée contre les coupables. Plusieurs coïncidences font douter les observateurs du caractère spontané de ces incidents: les premières attaques anti-chrétiennes débutent deux mois après le décès de Mme Tien Suharto, en avril 1996, dont on sait qu'elle était extrêmement influente (Steenbrink 1999). Sa mort laisse présager que la succession du président se rapproche, et que le "jeu final" de la succession a commencé. Le poids du Timor Oriental dans ces violences semble aussi très important, et sera exacerbé par le fait que Mgr Belo et Jose Romas Horta reçoivent le prix Nobel de la paix en décembre 1996. Les manipulations politiques semblent de plus en plus évidentes: à Situbondo, l'armée et la police ont mis cinq heures à intervenir pour arrêter les incendies qui semblent bien préparés; à Tasikmalaya, des émeutiers sont prêts en grand nombre et arrivent en l'espace de 30 minutes.

Les leaders de l'islam traditionaliste ne s'y trompent pas: en novembre 1996, Abdurrahman Wahid propose des excuses pour les violences de Situbondo, et la jeunesse musulmane traditionaliste (*Ansor*), garde les églises de Java-Est, contre de nouvelles attaques dont ils ne veulent pas être accusés par la suite⁴³. Le NU parlera alors de manipulations et de provocations politiques évidentes de la part d'une faction "verte" de l'armée. Gus Dur dira que celle-ci se soucie moins de shari'a que de promouvoir la carrière de ses officiers, manipulant dangereusement l'islam à des fins d'ambitions personnelles. Un rapprochement des chrétiens et des musulmans est visible dans la jeune génération: dans certaines universités, les conférences débutent par des prières successives, dans les deux religions. Lorsque la crise économique frappe durement l'Indonésie en 1997, les aides financières chrétiennes sont souvent acheminées à travers des ONGs musulmanes, pour éviter les accusations de "*tentatives de conversion*" de la part des groupes musulmans radicaux. La passation des pouvoirs à B.J. Habibie⁴⁴, président de l'ICMI, en mai 1998, en pleine crise économique, faisant ainsi avorter la révolution étudiante⁴⁵ avec le soutien du KISDI, n'a pas arrêté les violences, bien au contraire. Elles se poursuivent à Java où 253 personnes, (*tukang santet*), que l'on peut traduire approximativement par "*jeteurs de sort*", mais aussi parmi eux des militants de l'islam traditionaliste (*Nahdatul Ulama*), sont assassinées dans des circonstances mystérieuses entre juin et novembre 1998. La presse parle alors de tentatives d'intimidation par le KISDI de l'islam traditionaliste organisé dans un nouveau parti politique, le PKB, proche du parti démocratique de Megawati Soekarnoputri, fille de l'ancien président Soekarno⁴⁶. Ces violences à Java-Est s'arrêtent tout aussi mystérieusement au moment de la session de l'Assemblée consultative en novembre 1998. En décembre, c'est à Ketapang, Jakarta, que des Ambonais chrétiens, dont certains sont gardiens d'un casino voisin, sont tués à la machette dans une émeute terrifiante à laquelle assistent des journalistes (les photos du lynchage seront publiées dans *Le Figaro Magazine* et dans *Paris-Match*). Là aussi, il semble que l'événement aurait été

⁴² On parla d'une division de l'année en deux factions, l'une rouge-blanche (couleur du drapeau) laïque, et l'autre « verte », de la couleur de l'islam.

⁴³ Des chrétiens sont dénudés et on les invite à rentrer chez eux ainsi. Ils sont aidés par la population avoisinante, y compris des musulmans (interviews à Surabaya, novembre 1996).

⁴⁴ Celui-ci avait été nommé vice-président par Suharto en février 1999.

⁴⁵ Un jeune militant du NU meurt en prison dans des circonstances suspectes.

⁴⁶ Oposisi, 28 octobre-3 novembre 1998.

préparé. Quelques semaines plus tard, des émeutes éclatent dans les Moluques, à Amboine justement, premier lieu de christianisation au XVI^e siècle. Les affrontements entre chrétiens et musulmans y ont fait des centaines de victimes (en mai, on comptait 350 morts). Là bas aussi, les observateurs présents notent des provocations de la part d'une partie de l'armée, tandis que la presse islamiste radicale (notamment le journal *Sabili*) incite la population à la guerre sainte contre les chrétiens. Des pamphlets circulent, qui brandissent l'épouvantail chrétien jusque dans les fins fonds de Java. Lorsqu'une bombe explose dans la grande mosquée Istiqlal de Jakarta, et que certains suggèrent que "les chrétiens" pourraient être responsables, des intellectuels musulmans de renom hochent la tête incrédules, et affirment que personne ne peut croire à de telles histoires. Le courant "culturel" libéral de l'islam moderniste, représenté notamment par l'intellectuel Nurcholish Madjid, prêche la retenue. L'islam traditionaliste avec Gus Dur également. En février 1999, un prêtre javanais catholique très populaire, Mangunwijaya, architecte de formation, qui s'est attaché à améliorer les quartiers pauvres de Yogyakarta depuis 1981, décède et les foules sont immenses, chrétiennes et musulmanes, pour lui rendre un dernier hommage.

Les élections de mai 1999, les premières réellement libres depuis 1955, consacrent la victoire de la candidate du PDI, nationaliste et laïque, Megawati Soekamoputri (33%), et le parti musulman qui récupère le plus grand nombre de voix sera celui de l'islam traditionaliste, le *Nahdatul Ulama* (12%), qui se réclame lui aussi du pluralisme religieux. L'islamisme radical est très minoritaire.

La crise violente du Timor Oriental, dont les habitants votent à 78,5% pour l'indépendance dans un référendum en août 1999, résultats suivis par le massacre de milliers de Timorais en septembre par des milices -- formées et apparemment assistées par l'armée --, risque finalement d'entraîner une partie de la population dans une réaction xénophobe. Des appels à la guerre sainte contre les troupes australiennes des Nations Unies ont été entendus dans les cercles même de l'islam traditionaliste, qui avait jusque là résisté à toutes les manipulations.

Conclusion

Les tensions entre chrétiens et musulmans dans l'Indonésie du XX^e siècle ont donc plusieurs origines: contrairement à l'opinion commune, il semble que le gouvernement colonial ait géré ces relations avec prudence et doigté, bien que le colonialisme en soi ait certainement eu un impact négatif sur l'image du christianisme.

Après 1945, le premier président, Soekarno, de tendance laïque, séduit par le kémalisme mais n'osant pas aller aussi loin, promeut une idéologie nationale supra-religieuse, trouvant dans l'affirmation du monothéisme un terrain d'entente entre les îles différemment islamisées et christianisées. Jusqu'à la fin de son régime, en 1965, il s'oppose à l'enseignement religieux obligatoire dans les écoles publiques, dont il craint qu'il ne devienne une source de division dans le long terme.

Le président Suharto, Javanais "*abangan*" comme son prédécesseur, cherche l'appui de l'éducation religieuse dans son combat contre le communisme. Mais les massacres de l'armée et de certaines milices musulmanes poussent bon nombre de Javanais aux sympathies communistes vers le christianisme, religion refuge dans un Etat où la liberté religieuse est limitée: l'athéisme est interdit et les religions mystiques et animistes locales sont considérées comme des "sous-religions" auxquelles on ne peut adhérer officiellement. La voie est donc ouverte pour les deux grandes religions prosélytes et concurrentes: l'islam et le christianisme.

Alors que le verrouillage du système politique par l'armée déçoit les partis islamiques, qui s'attendaient à un rôle plus substantiel dans le système, Suharto table sur le développement économique et sur l'armée pour maintenir la cohésion du pays.

L'islamisation de la vie publique se poursuit parallèlement. C'est le résultat de l'investissement des religieux réformistes dans la prédication mais également le résultat de l'éducation religieuse donnée à la jeune génération et au rôle accru des mosquées comme centres de contre-pouvoir. Cette "islamisation" amène Suharto à affirmer plus fermement son islamité lui-même (premier Haj en 1991), lorsqu'il perd le soutien d'une partie de l'armée en 1988.

Il s'ensuit une démarginalisation de la presse réformiste radicale : les fameuses théories d'une "christianisation (kristenisasi) programmée de l'Indonésie et d'une conspiration juive mondiale contre l'islam" passent du DDII réformiste à la grande organisation de la *Muhammadiyah* puis à la presse musulmane à l'échelle nationale. La dichotomie entre musulmans et non musulmans s'accroît, avec souvent des lectures de journaux différents pour les deux groupes de la population. La presse devient de plus en plus partisane.

Les maladresses de certains nouveaux chrétiens, oscillant entre l'arrogance et l'acceptation de la fatalité de leur "martyre" -- tendances propres aux néophytes en général --, sont irritantes aux yeux des musulmans, tandis que les sermons apologétiques et virulents des mosquées contre le christianisme exaspèrent les chrétiens. Les efforts d'entente au sein des deux communautés s'intensifient néanmoins.

Il semble que la volonté politique ait été déterminante dans la montée des violences anti-chrétiennes dans les années 1990. En effet, politiquement, c'est le catholicisme⁴⁷ qui est visé comme l'ennemi principal par les groupes islamiques radicaux indonésiens alors que, dans la population en général, ce sont davantage les églises protestantes charismatiques qui agacent. D'ailleurs, les violences touchent avant tout ces églises à Java: sur les 76 églises attaquées entre le 6 juin et le 31 décembre 1998, seulement six sont catholiques. Quelle conclusion tirer de ce constat ? C'est que la source du problème politique reste bien la douleur de l'islam réformiste de tendance "purificatrice" face aux quelques conversions Javanaises, alors que, dans la population, ce sont davantage les protestants charismatiques qui dérangent: souvent des Sino-indonésiens en quête d'une religion-refuge face à l'ostracisme ambiant.

Le successeur du président Habibie héritera de tensions ethniques, religieuses et sociales exacerbées, qui sont largement dues au fait que Suharto, pour se maintenir au pouvoir durant 32 ans, n'aura pas hésité à "diviser pour régner", mais aussi au fait que la tendance "purificatrice" de l'islam réformiste aura dérangé les anciens équilibres entre javanité et islam traditionaliste.

a b c f

Références

- Ajip Rosidi, *M. Natsir, sebuah biografi*, Girimukti Pasaka, Jakarta 1990: p. 319.
- Amstutz dan W. Nachtigal Amstutz, "The mission in Java since 1908", article écrit en 1947, in *Bahan Sejarah Gereja Injili di Tanah Jawa*, dikumpulkan oleh Lawrence M. Yoder, Komisi Sejarah Gereja GITD, Pati 1977: pp. 73-88.
- Aristarkus, "Sejarah Perkembangan DZV di Tanah Jawa", ditulis 1970, in *Bahan sejarah gereja Injili di tanah Jawa*, dikumpulkan oleh Lawrence M. Yoder, Komisi Sejarah Gereja GITD, Pati, 1977: pp. 120-129.
- Boland, B.J., 1971, *The struggle for Islam in modern Indonesia*.- Verhandlingen van het Koningklijk Vorr Taal-, Land- en Volkenkunde, The Hague: 283 p.
- Bruinessen, Martin van, "Yahudi sebagai simbol in contemporary Muslim Discourse in Indonesia", in: *Spiritualitas baru: Agama dan aspirasi rakyat* [Seri Dian II Tahun I]. Yogyakarta:Dian/Interfidei, 1994, pp. 253-268. Reprinted in *Jurnal Teologi Gema Duta Wacana*, Edisi 53 (1998).
- "Global and local in Indonesian Islam", A paraître dans le prochain numéro du *Journal of Southeast Asian Studies*, Japan, 1999.
- Departemen Agama, *Makin Lama makin Tjinta : Muhammadiyah Setengah Abad, 1912-1962*, Jakarta, Departemen Agama, 1983: 238 p.
- End, van den, Dr. Th., *Ragi Carita, Sejarah Gereja di Indonesia, th. 1500-1860*, Badan penerbit Kristen Gunung Muha, Jakarta, 1980: 265 p.
- Fasseur, Cornelis, *The politics of Colonial Exploitation: Java, the Dutch, and the Cultivation System*,

⁴⁷ L'explication la plus commune dans le public est que l'Eglise catholique est unie donc puissante avec un « gouvernement mondial » alors que le protestantisme est fractionné comme l'islam.

- Southeast Asia University Program, Cornell University, Ithaca, New York, 1992: 266 p.
- Hefner, Robert W, *Conversion to Christianity: historical and anthropological perspectives on a great transformation*. Berkeley: university of California press, 1993.
- "Print Islam: Mass Media and Ideological Rivalries among Indonesian Muslims", in *Indonesia* 64, oct. 1997, Cornell SEA Program, New York, 77-103.
- Labrousse, Pierre et Soemargono, Farida, "De l'Islam comme morale du développement: l'action des bureaux de propagation de la foi (*lembaga dakwah*) vue de Surabaya", P. Labrousse et Farida Soemargono, in *Archipel*, 30, 1985: 219-228.
- Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, LP3ES, Jakarta, 1980: 358 p.
- Peacock, James L., *Purifying the Faith: the Muhammadiyah Movement in Indonesian Islam*. The Benjamin/Cummings Publishing Company, 1978: 169 p.
- Raillon, François, "Chrétiens et musulmans en Indonésie, les voies de la tolérance", in *Islamochristiana*, 15, Roma, 1989: pp. 135-167.
- Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia, c.1300 to the present-*, The MacMillan Press Ltd., London, 1981: 335 p.
- Stange, Paul, *Politik Perhatian, rasa dalam kebudayaan Jawa*, LKiS, Yogyakarta, 1998: 286 p.
- Steenbrink, Karel, *Dutch colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950*, Currents of Encounter, Studies on the contact between Christianity and other religions, beliefs and cultures, Amsterdam, Atlanta, GA 1993: 170 p.
- "Muslim-christian relations in the Pancasila State of Indonesia", in : *The Muslim World*, vol. 88, 1998, pp. 322-352.
- "Patterns of Muslim-Christian dialogue in Indonesia, 1965-1998", communication à un colloque à Lausanne, en 1997, à paraître 1999, dans un acte du colloque, Peeters, Louvain.
- Willis, Avery T. (1977) *Indonesian revival: why two million came to Christ*, South Pasadena, Cal. : William Carey Library.

SE COMPRENDRE

Rédaction: J.M. Gaudeul Administration: J. Tomas
SMA-PB - 5, rue d'Issy - 92170 Vanves - France
Tél. 01 46 44 21 71 Fax: 01 46 44 83 02

Abonnements (10 numéros par an, de Janvier à Décembre)

France: 26 € (175 F) - Etranger: 30 € (200 F) - CCP 15 263 74 H Paris

Site Internet: <http://www.a-vip.com/comprendre/> adresse e-mail: comprendre@a-vip.com