HAL
open science

LES RESTRICTIONS À LA LIBERTÉ DE RELIGION ET DE CONVICTION EN INDONÉSIE : GENÈSE ET ENJEUX CONTEMPORAINS DE LA LOI ANTI-BLASPHÈME DE 1965

Ayub Mursalin

To cite this version:

Ayub Mursalin. LES RESTRICTIONS À LA LIBERTÉ DE RELIGION ET DE CONVICTION EN INDONÉSIE : GENÈSE ET ENJEUX CONTEMPORAINS DE LA LOI ANTI-BLASPHÈME DE 1965. Droit. Université Paris-Saclay/Université Paris-Sud, 2019. Français. NNT : . tel-02519385

HAL Id: tel-02519385

https://shs.hal.science/tel-02519385

Submitted on 26 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

université PARIS-SACLAY

NNT : 2019SACLS151

Thèse de doctorat

LES RESTRICTIONS À LA LIBERTÉ DE RELIGION ET DE CONVICTION EN INDONÉSIE : GENÈSE ET ENJEUX CONTEMPORAINS DE LA LOI ANTI-BLASPHÈME DE 1965

Thèse de doctorat de l'Université Paris-Saclay
préparée à l'Université Paris-Sud

École doctorale n°578 : Sciences de l'homme et de la société (SHS)
Spécialité : Sciences juridiques

Thèse présentée et soutenue à Sceaux, le 17 juin 2019, par

Ayub MURSALIN

Composition du Jury :

Monsieur François JANKOWIAK
Professeur à l'Université Paris Sud Saclay Président et examinateur

Madame Delphine ALLÈS
Professeur à l'INALCO Rapporteur

Madame Nathalie BERNARD-MAUGIRON
Directrice de recherche à l'IRD/CEPED Rapporteur

Madame Brigitte Basdevant-Gaudemet
Professeur émérite à l'Université Paris Sud Saclay Directeur de thèse

Rémy Madiner
Chercheur au CNRS, Institut d'Asie Orientale,
UMR 5062 ENS de Lyon Co-Directeur de thèse

LES RESTRICTIONS À LA LIBERTÉ DE RELIGION ET DE CONVICTION EN INDONÉSIE : GENÈSE ET ENJEUX CONTEMPORAINS DE LA LOI ANTI-BLASPHÈME DE 1965

REMERCIEMENTS

Je tiens ici à remercier tous ceux sans qui cette thèse n'aurait pas pu être menée à bien, faisant d'elle un travail individuel. Elle a été réalisée grâce à la contribution des nombreuses personnes que j'ai eu la chance de rencontrer depuis que je suis venu en France en septembre 2013. Je souhaite bien évidement remercier avant tout mes deux directeurs de thèse : qu'ils trouvent ici mes chaleureux remerciements, en témoignage de ma sincère reconnaissance pour l'aboutissement de ce travail de recherche. J'aimerais remercier tout d'abord Madame Brigitte Basdevant-Gaudemet, pour l'intérêt qu'elle a manifesté pour mon sujet de thèse, pour sa rigueur et pour sa tolérance envers mes fautes de langage, ainsi que pour son appui à mon point de vue – parfois ordinaire. Mes remerciements chaleureux vont également à Monsieur Rémy Madinier, pour ses conseils avisés et la confiance qu'il m'a accordée pendant toutes ses années de thèse.

Je voudrais remercier les rapporteurs de cette thèse Madame Delphine Allès, Professeur à l'Institut national des langues et civilisations orientales (INALCO), et Madame Nathalie Bernard-Maugiron, Directrice de recherche à l'Institut de recherche pour le développement (IRD/CEPED), pour l'intérêt ont porté à mon travail. J'associe à ces remerciements Monsieur François Jancowiak, Professeur à l'Université Paris Sud, pour avoir accepté d'examiner mon travail.

Je tiens à remercier en outre les directeurs de chacun des deux centres de recherche, auxquels j'appartiens : le Centre Droits et Sociétés Religieuses (DSR) de l'Université Paris-Sud-Saclay et le Centre Asie du Sud-Est (CASE) de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) à Paris. Je tiens remercier également aux équipes de la bibliothèque qui ont mis à ma disposition toutes les ressources dont j'avais besoin, au DSR, à la Maison de l'Asie, à la BULAC et à l'ANRI (Archives nationales de la République d'Indonésie) de Jakarta.

J'aimerais également adresser mes remerciements aux ministères des Affaires religieuses d'Indonésie qui m'a donné une bourse et l'Université islamique d'État du Sultan Thaha Saifuddin à Jambi, Sumatra, qui m'a permis de continuer mes études au programme doctorale en France comme un moyen d'enrichir mes expériences et ma capacité intellectuelle pour que je puisse les disséminer au communauté académique où j'enseigne.

Je tiens à exprimer mon très profond amour pour mes parents et mes beaux-parents, ma femme (Amilatul Mahfiyah) et mes enfants (Aribatun Najilah et Hadfi Naila Mazaya),

pour l'ensemble de ce que je leur dois, mais surtout pour m'avoir accompagné dans mon choix et pour m'avoir soutenu jusqu'au bout. Enfin, merci aussi aux nombreux amis qui m'ont aidé à corriger mon français dans la première étape : Fanny Thoret, Jean-Jacques Moure, Marine Schoettel, Issam Bachkata, Patrick Monlouis et Stéphane Roland. Et je remercie tous les membres du Centre de DSR, de CASE et de « Réseaux Indonésie » en France, pour leur accueil chaleureux. Ainsi que d'autres personnes encore, dont le soutien a été précieux mais dont je ne pourrais citer tous les noms sans commettre d'oubli.

LES RESTRICTIONS À LA LIBERTÉ DE RELIGION ET DE CONVICTION EN INDONÉSIE : GENÈSE ET ENJEUX CONTEMPORAINS DE LA LOI ANTI-BLASPHÈME DE 1965

INTRODUCTION GÉNÉRALE

PRMIÈRE PARTIE : LA GENÈSE POLITIQUE RELIGIEUSE DE L'ÉTAT INDONÉSIEN : UN APERÇU HISTORIQUE

Chapitre I : La liberté religieuse à l'époque de la diffusion des religions monothéistes dans l'Archipel

Section 1 : La liberté religieuse au temps des sultanats de l'Archipel
Section 2 : La liberté religieuse au temps du régime colonial néerlandais

Chapitre II : La garantie de la liberté religieuse dans les trois Constitutions d'Indonésie

Section 1 : Les religions dans les débats préparatoires à la Constitution
Section 2 : Le principe du « monothéisme » et la garantie de la liberté religieuse

DEUXIÈME PARTIE : L'ÉTAT INDONÉSIEN ET LE STATUT DES RELIGIONS

Chapitre III : La politique de reconnaissance des religions non monothéistes

Section 1 : Les enjeux de la fondation du ministère des Religions
Section 2 : Le ministère des Religions et la politique de reconnaissance des religions

Chapitre IV : La répression des courants de croyance spirituelle locale et de l'athéisme

Section 1 : L'opposition des musulmans envers les courants de croyance spirituelle
Section 2 : L'opposition des musulmans face au mouvement du communisme
Section 3 : La naissance du décret présidentiel du 27 janvier 1965 sur le blasphème

TROISIÈME PARTIE : LA MISE EN VIGEUER DE LA LOI ANTI-BLASPHÈME : DE L'ORDRE NOVEAU À LA REFORMASI

Chapitre V : Le double jeu de l'application de la loi anti-blasphème à l'époque de l'Ordre nouveau (1967-1998)

Section 1 : Le traitement réservé aux religions « reconnues », entre liberté et restriction
Section 2 : Le différent traitement réservé aux communautés religieuses « hétérodoxes »
Section 3 : La crime imaginaire : de la criminalisation aux émeutes socioreligieuse

Chapitre VI : Le paradoxe de l'impact de la *Reformasi* : entre le droit à la liberté religieuse et l'intolérance religieuse

Section 1 : La *Reformasi* et l'amélioration de la protection des droits de l'homme
Section 2 : La liberté religieuse en Indonésie sous la pression des radicaux religieux
Section 3 : La restriction à la liberté d'expression religieuse par la criminalisation

Chapitre VII : Le contrôle de constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965, entre préservation et abrogation

Section 1 : Remise en question de la constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965
Section 2 : Les débats autour de l'abrogation de la loi anti-blasphèmes de 1965 devant la Cour constitutionnelle
Section 3 : L'arrêt de la Cour constitutionnelle : la loi anti-blasphème imparfaite, mais constitutionnelle
Section 4 : La permanence de la loi anti-blasphème ; entre conflit et harmonie religieuse

SIGLES ET ABRÉVATIONS

ADS : *Agama Djawa Sunda,* Religion javanaise-sundanaise.

AKKBB : *Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan,* Alliance nationale pour la liberté de religion et de conscience.

AMACAB : *Allied Military Administration Civil Affairs Branch,* Administration militaire alliée de la branche des affaires civiles.

ANCOMA : *Angkatan Communis Indonesia,* Force communiste d'Indonésie.

ANRI : *Arsip Nasional Republik Indonesia,* Archives nationales de la République d'Indonésie.

ARP : *Antirevolutionnaire Partij,* Parti antirévolutionnaire.

BAKIN : *Badan Koordinasi Intelejen Negara,* Comité de coordination des services de renseignement d'État.

Bakorpakem : *Badan Koordinasi Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat,* Comité de coordination de surveillance des courants de croyance spirituelle « locale » dans la société.

BASSARA : *Badan Silaturahmi Ulama Pesantren se-Madura,* Comité de réunion des oulémas de Madura.

BKKI : *Badan Kongres Kebatinan Indonesia,* Comité du congrès des courants mystiques d'Indonésie.

BKMC : *Badan Koordinasi Masalah Cina,* Comité de coordination des problèmes chinois.

BKMKI : *Badan Koordinasi Musyawarah Antar Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa Indonesia,* Comité de coordination des conférences pour les adeptes de courants mystiques en Dieu unique d'Indonésie.

BKOI : *Badan Koordonasi Organisasi Islam,* Comité de coordination des organisations islamiques.

BKOK : *Badan Kerjasama Organsiasi Kepercayaan,* Fondation de coopération des organisations de croyance spirituelle

BPI : *Badan Penjiaran Islam*, Organisation de la diffusion de l'islam.

BPUPK : *Badan Penyelidik Usaha-Usaha Kemerdekaan,* Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance.

BTI : *Barisan Tani Indonesia,* Front des paysans indonésiens.

CGMI : *Concentratie Gerakan Mahasiswa Indonesia,* Concentration du mouvement des étudiants indonésiens.

CSI : *Central Sarekat Islam,* Centre de l'Union islamique.

CSP : *Christelijk Staatkundige Oartij,* Parti politique chrétien.

DDII : *Dewan Dakwah Islam Indonesia,* Conseil de prédication de l'islam indonésien.

DGI : *Dewan Gereja Indonesia,* Conseil des Églises « protestantes » en Indonésie.

DI/TII : *Darul Islam/Tentara Islam Indonesia,* Terre de l'Islam/Armée islamique d'Indonésie.

DMI : *Dewan Masjid Indonesia,* Conseil des mosquées d'Indonésie.

DPKN : *Dinas Pengawasan Keselamatan Negara,* Service de surveillance de la sûreté de l'État.

DPR : *Dewan Perwakilan Rakyat,* Conseil des représentants du peuple.

DPR-GR : *Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong,* Conseil des représentants du peuple de coopération mutuelle.

DPRS : *Dewan Perwakilan Rakyat Sementara,* Conseil des représentants du peuple provisoire.

ELSAM : *Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat,* Institut d'études et de défense du peuple.

FAK : *Front Anti Komunis,* Front anticommuniste.

FKKI : *Forum Komunikasi Kristen Indonesia,* Forum de communication des chrétiens d'Indonésie.

FKUB : *Forum Kerukunan Umat Beragama,* Forum de communication pour l'harmonie religieuse

FMI : *Front Mubaligh Islam,* Front des prédicateurs islamiques.

FPI : *Front Pembela Islam*, Front des défenseurs de l'islam.

FUI : *Forum Umat Islam,* Forum des communautés musulmanes.

GAM : Gerakan Aceh Merdeka, Mouvement pour Aceh libre.

GAPAKSI : *Gabungan Perkumpulan Agama Khonghucu se-Indonesia,* Association des groupes religieux confucianistes d'Indonésie.

GBHN : *Garis-garis Besar Haluan Negara,* Grandes lignes de la politique de l'État.

Gerindo : *Gerakan Rakyat Indonesia*, Mouvement du peuple d'Indonésie.

GGBI : *Gabungan Gereja Baptis Indonesia,* Union des églises baptisées d'Indonésie.

GMHKN : *Gereja Masehi Advent Hari Ketujuh,* Églises chrétiennes de l'Avent du 7e Jour.

GMKI : *Gabungan Musyawarah Kebatinan Indonesia,* Union délibérative des mystiques indonésiennes.

Golkar : *Golongan Karya,* Groupes fonctionnels.

GPIB : *Gereja Protestan Indonesia Barat,* Église protestante d'Indonésie de l'Ouest.

GPII : *Gerakan Pemuda Islam Indonesia,* Mouvement des jeunes musulmans d'Indonésie.

GPPS : *Gerakan Pembela Pancasila,* Mouvement des défenseurs du *Pancasila.*

GSKI : *Gabungan Sam Kaw Indonesia,* Union de trois religions « chinoises » indonésiennes.

GUII : *Gerakan Umat Islam Indonesia,* Mouvement de la communauté musulmane d'Indonésie.

HMI : *Himpunan Mahasiswa Islam,* l'Association des étudiants musulmans.

HOCI : *Huwelijks Ordonantie Christien Indonesier,* Ordonnance sur le mariage chrétien.

HPK : *Himpunan Penghayat Kepercayaan,* Association des appréciateurs de croyance spirituelle « locale »

HTI : *Hizbut Tahrir Indonesia,* Parti de l'Independence d'Indonésie.

IAIN : *Institut Agama Islam Negeri*, Institut islamique d'État.

IJABI : *Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia,* Association des communautés des descendants du Prophète [Mohammad] d'Indonésie.

IKP : *Indische Katholieke Partij,* Parti catholique des Indes néerlandais.

IMPARSIAL : *Perkumpulan Inisiatif Masyarakat Partisipasif untuk Transisi Berkeadilan,* Association de l'initiative du peuple participatif pour la transition de la justice

Interdep-Pakem : *Panitia Inter-Departement Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat,* Comité interdépartemental en charge de surveiller les courants de croyance spirituelle « locale » dans la société.

IPPI : *Ikatan Pemuda Pelajar Indonesia,* Association des jeunes étudiants

d'Indonésie

IS : *Indische Staatsregeling,* Constitution coloniale des Indes néerlandaises.

ISDV : *Indische Sociaal Democratische Vereeniging*, Association sociale-démocrate des Indes.

JAI : *Jemaat Ahmadiyah Indonesia*, Communauté de l'Ahmadiyya d'Indonésie.

JBA : *Java Buddhist Association,* Association des bouddhistes de Java.

KBKI : *Konsentrasi Buruh Kerakyatan Indonesia,* Concentration populiste des ouvriers indonésiens.

KCS : *Kantor Catatan Sipil,* Bureau de service d'État civil.

KHI : *Kompilasi Hukum Islam,* Compilation de la loi islamique.

KKH : *Khong Kaw Hwee,* Société confucianiste.

KKTH : *Khong Kaw Tjung Hwee,* Fédération des sociétés confucianistes.

KMB : *Konferensi Meja Bundar,* Conférence de Table Ronde

KNIP : *Komite Nasional Indonesia Pusat,* Comité national d'Indonésie central.

Komnas-HAM : *Komisi Nasional Hak Asasi Manusia*, Commission nationale des Droits de l'homme.

KUA : *Kantor Urusan Agama*, Bureau des Affaires religieuses à l'échelle de district.

KUAD : *Kantor Urusan Agama Propinsi,* Bureau des Affaires religieuses régionales.

KUAP : *Kantor Urusan Agama Propinsi,* Bureau des Affaires religieuses provinciales.

KWI : *Konferensi Wali Gereja Indonesia,* Conférence des évêques des églises d'Indonésie.

LASKI : *Lembaga Agama Sang Khongcu Indonesia,* Association du confucianisme d'Indonésie.

LEKRA : *Lembaga Kebudayaan Rakyat,* Institut de la culture du peuple.

LESBUMI : *Lembaga Seni dan Budaya Muslimin Indonesia*, Institut des arts et de la culture musulmane d'Indonésie.

LPMI : *Lembaga Pelayanan Mahasiswa Indonesia,* Association de services pour les étudiants indonésiens.

LPPI : *Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam,* Institut de recherche et d'étude de l'islam.

MAITRISA : *Majelis Rohaniawan Tri Dharma Indonesia,* Assemblée des prêtres de Tri Dharma Indonesia.

MANIKEBU : *Manifesto Kebudayaan,* Manifeste culturel.

Manipol-Usdek : *Manifesto politik, Undang-Undang Dasar 1945, Sosial-demokrat,* Manifeste politique, Constitution de 1945, socialiste et démocratie.

Masjumi : *Madjlis Sjuro Muslimin Indonésie,* Conseil consultative des musulmans d'Indonésie.

MATAKIN : *Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia,* Conseil suprême du confucianisme d'Indonésie.

MAWI : *Majelis Agung Wali Gereja Indonesia,* Conseil suprême des évêques des églises [catholiques] d'Indonésie.

MIAI : *Majelis Islam A'laa Indonesia,* Conseil suprême des musulmans d'Indonésie.

MMI : *Majelis Mujahidin Indonesia,* Conseil des moudjahidines d'Indonésie.

MPR : *Majelis Permusyawaratan Rakyat,* Assemblée consultative du peuple.

MPRS : *Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara,* Assemblée consultative du peuple provisoire.

MTA : *Moslem Television Ahmadiyya,* Télévision islamique de l'Ahmadiyya.

MUBSHI : *Musyawarah Umat Budha Seluruh Indonesia,* Assemblée de la communauté bouddhique d'Indonésie.

MUI : *Majelis Ulama Indonesa,* Conseil des oulémas d'Indonésie.

NASAKOM : *Nasionalis, Agama, Komunis,* Nationaliste, religieux et communiste.

NIS : *Negara Indonesia Serikat,* État fédéral d'Indonésie.

NIT : *Negara Indonesia Timur*, État de l'Indonésie de l'Est.

NU : *Nahdlatul Ulama,* Renaissance des oulémas.

OCI : *Organisation de la conférence islamique*.

PAN : *Partai Amanat Nasional,* Parti du mandat national.

Parindra : *Partai Indonesia Raya,* Parti de la grande Indonésie.

Parkindo : *Partai Kristen Indonesia,* Parti chrétien d'Indonésie.

PBB : *Partai Bulan Bintang,* Parti du Croissant et l'Etoile

PBHI : *Perkumpulan Perhimpunan Bantuan Hukum dan Hak Asasi Manusia,* Association d'aide juridictionnelle et des droits de l'homme.

PBNU : *Pengurus Besar Nadlatul Ulama,* Grand comité du Nadlatul Ulama.

PBPB : *Pemuda Bekas Pejuang Bersenjata,* Jeunes des anciens soldats armés.

PDHB : *Parisada Dharma Hindu Bali*, Conseil de la religion hindoue balinaise

PDI : *Partai Demokrasi Indonesia,* Parti démocratique d'Indonésie.

PDI-P : *Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan,* Parti démocratique indonésien de lutte.

Peperda : *Panglima Perang Daerah,* Commandant de guerre à l'échelle locale.

Peperti : *Panglima Perang Tertinggi,* Commandant de guerre à l'échelle nationale

PERBUDI : *Perhimpunan Buddhis Indonesia,* Association des bouddhistes indonésiens.

Permai : *Persatuan Rakyat Marhaen Indonesia*, Union des peuples marhainistes d'Indonésie.

Persis : *Persatuan Islam,* Unité islamique.

Perti : *Persatuan Tarbiyah Islamiyah,* Unité de l'éducation islamique.

PETA : *Pembela Tanah Air,* Défenseurs de la patrie.

PGI : *Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesie*, Union des églises d'Indonésie.

PGLII : *Persekutuan Gereja-Gereja dan Lembaga-lembaga Injili Indonesia*, Union des églises et des institutions de la Bible d'Indonésie.

PGPI : *Persekutuan Gereja-Gereja Pantekosta Indonesia,* Union des églises *Pentecôtistes* en Indonésie.

PHD : *Parisada Hindu Dharma,* Conseil suprême de l'hindouisme « dharma ».

PHDI : *Parisada Hindu Dharma Indonesia,* Conseil suprême de l'hindouisme d'Indonésie.

PII : *Pelajar Islam Indonesia,* Étudiants musulmans indonésiens.

PIR : *Partai Indonesia Raya,* Parti de la grande Indonésie.

PKB : Partai Kebangkitan Bangsa, Parti de l'Éveil de la Nation.

PKCHI : *Perserikatan Kung Chiau Hui Indonesia*, Fédération des sociétés confucianistes.

PKH : *Persautan Komunis di Hindia,* Union communiste des Indes.

PKI : *Partai Komunis Indonesia*, Parti communiste d'Indonésie.

PMF/BFO : *Pertemuan Musyawarah Federal* ou *Bijenkomst voor Federal*

Overleg, Assemblée délibérative fédérale.

PMII : *Pergerakan Mahasiswa Islam*, Mouvement des étudiants musulmans.

PNI : *Partai Nasional Indonesia*, Parti nationaliste d'Indonésie.

PPKI : *Perhimpunan Politik Katholik Indonesia,* Association politique catholique d'Indonésie.

PPKI : *Persatuan Pemuda Kristen Indonesia,* Association des jeunes chrétiens [protestants] indonésiens.

PPKI : *Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia,* Comité préparatoire à l'indépendance indonésienne.

PPP : *Partai Persatuan Pembangunan*, Parti de l'unité du développement.

PPTI : *Perhimpunan Pemuda Theosofi Indonesia,* Association des jeunes théosophes indonésiens.

PPUI : *Persiapan Persatuan Ummat Islam,* Union de la communauté musulmane.

PRRI-Permesta : *Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia-Permesta,* Gouvernement révolutionnaire de la République indonésienne-Charte de la lutte totale.

PSI : *Partai Sosialis Indonesia,* Parti socialiste d'Indonésie.

PTUN : *Pengadilan Tata Usaha Negeri*, Cour administrative publique.

PUAMI : *Perkumpulan Ummat Adam Ma'rifat Indonesia,* Association de la communauté d'Adam Ma'rifat en Indonésie.

PUUI : *Persaudaraan Upasaka-Upasika Indonesia,* Fraternité des bouddhistes indonésiens.

RIS : *Republik Indonesia Serikat,* République des États-Unis d'Indonésie.

RR : *Regeerings-règlement,* règlement gouvernemental des Indes néerlandaises.

SATV : *Sidik Amanat Tableg Vatonah,* Honnête, digne de confiance, véridique, intelligent.

SDSB : *Sumbangan Dana Sosial Berhadiah*, Loterie « légale » nationale.

SI : *Sarekat Islam,* Union musulmane.

SKH : *Sam Kauw Hwee,* Union des trois religions « chinoises ».

SKK : *Sekretariat Kerjasama Aliran-Aliran Kepercayaan Indonesia,* Secrétariat conjoint des courants de croyance indonésienne.

TKNM : *Komite Tentara Kandjeng Nabi Muhammad,* Comité d'armée du

Prophète Mahomet.

TNI : *Tentara Nasional Indonesia,* Armée nationale d'Indonésie.

VOC : *Vereenigde Oostindische Compagnie,* Compagnie Unies des Indes Orientales.

WALUBI : *Perwalian Umat Budha Indonesia,* Représentants des bouddhistes indonésiens.

WvSI : *Wetboek van Strafrecht voor inlander en daarmede gelijkgestleden,* Code pénal pour les indigènes et les orientaux étrangers.

WvSNI : *Wetboek van Strafrecht voor Nederlandsch-Indie,* Code pénal pour les Indes néerlandaises.

WvSvE : *Wetboek van Strafrecht voor Europeanen,* Code pénal pour les Européens.

YLBHI : *Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia,* Institut d'aide *juridictionnelle* d'Indonésie.

YNKC : *Yayasan Kanker dan Narkoba Cahaya Alam,* Fondation de l'aide pour les victimes de cancer et psychotrope

Introduction générale

Au cours des deux décennies suivant la chute du régime autoritaire du général Soeharto en 1998, les questions de l'harmonie et de la tolérance religieuse, plus communément actuellement appelées liberté de religion et de conviction, sont régulièrement source de vifs débats au sein de la société indonésienne. Cela est principalement dû à l'émergence du fondamentalisme islamique qui, dans une certaine mesure, engendre la montée de la discrimination fondée sur la religion ou la conviction et aux violences au nom de la religion à travers le pays[1]. Après les deux années de conflits sanglants (1999-2000) qui ont opposé musulmans et chrétiens dans l'Est de l'Indonésie, notamment à Ambon sur l'Île des Moluques[2], on constate que les minorités religieuses, surtout les protestants, ainsi que les groupes affiliés à des mouvements religieux minoritaires (MRM) sont régulièrement les cibles de violences commises par des musulmans « radicaux »[3]. Les violences envers les premiers ont principalement pour cause la « construction illégale » de lieux de culte et les activités de prosélytisme de « mauvaise aloi », tandis que pour les seconds, les agressions sont justifiées par la lutte contre l'hérésie et le blasphème[4]. En outre, la vulgarisation dans les médias des paroles,

---

[1] Les violences au nom de la religion ne renvoient pas seulement à la compréhension de ce que le praticien de résolution des conflits Johan Galtung appelle la « violence directe », telle que les émeutes, les attaques, les destructions et les incendies envers les biens de certaines communautés religieuses minoritaires, mais également sous la forme de « violence symbolique », comme le souligne Pierre Bourdieu, telle que la discrimination, le harcèlement, la stigmatisation ou l'humiliation contre des groupes religieuses minoritaires. Johan Galtung, « Violence, Peace, and Peace Research », *Journal of Peace Research*, Vol. 6, No. 3 (1969), p. 167 – 191 ; Pierre Bordieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997.

[2] Sur le portrait général de ces conflits, voir par exemple Gerry van Klinken, *Communal Violence and Democratization in Indonesia : Small Town Wars*, London and New York, Routledge, 2007.

[3] En Indonésie, l'islam est la religion dominante (87.18 % de 260 millions d'habitants environs), selon le recensement de 2010 de l'institut national indonésien de la statistique, *Badan Pusat Statistik* (BPS). Dans cette étude, l'expression « minorités religieuses » se réfère donc aux groupes religieux en dehors de l'islam : le protestantisme (6.96 %), le catholicisme (2.91 %), l'hindouisme (1.69 %), le bouddhisme (0.72 %), le confucianisme (0.05 %) et les autres (0.51 %). Tandis que le terme « mouvements religieux minoritaires » désigne des groupes religieux considérés comme déviants *(menyimpang)* ou dissidents (*sempalan*), en particulier dans l'islam et le protestantisme. L'emploi de ce terme est relativement générique et neutre, comme le souligne Nawal Issaoui, si l'on compare avec les termes de « cultes » ou « sectes », souvent péjoratifs dans le débat français, ou encore l'expression très controversée de « nouveaux mouvements religieux ». Voir Nawal Issaoui, « Les mouvements religieux minoritaires à l'épreuve du droit états-unien ; étude des contours fluctuants de la liberté religieuse du XIXe siècle à nos jours », thèse de l'Université Bordeaux Montaigne, le 4 novembre 2016, p. 32-33.

[4] Voir par exemple deux premiers rapports annuels sur la liberté religieuse publiés par le Setara Institute de Jakarta (2008-2009), Bonar Tigor Naipospos, *et. al.*, (eds.), *Tunduk pada Penghakiman Massa : Pembenaran Negara atas Persekusi Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2007 (Soumise à un jugement de masses : justification de l'État pour la persécution de la liberté de religion et de conviction en Indonésie de l'année 2007),* Jakarta, Setara Institute, 2008 ; Ismail Hasani (ed.), *Berpihak dan Bertindak Intoleran ; Intoleransi Masyarakat dan Restriksi Negara dalam Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2008 (Partialité et intolérance : la communauté intolérante*

des écrits ou des images jugées injurieux ou diffamatoires envers une religion entraîne régulièrement la fureur et la violence des croyants « radicaux » contre les auteurs.

L'émergence des violences au nom de la religion entache fortement la réputation de l'Indonésie régulièrement citée pendant l'Ordre nouveau du général Soeharto (1966-1998) comme un exemple de cohabitation harmonieuse entre les différentes religions sous la devise nationale de « l'unité dans la diversité » (*Bhinneka Tunggal Ika* ». Parallèlement au renforcement du rôle de la société civile qui œuvre en faveur de la défense des droits de l'homme, une réflexion sur le sujet des relations entre la religion et l'État en Indonésie semble désormais être incontournable. Cette tentative remet en question la place de la religion dans le système politique indonésien, en particulier celle de l'islam, l'attitude du gouvernement dans la gestion des affaires religieuses et l'engagement de l'État pour garantir, sans faire de discriminations, le droit à la liberté de conscience, de religion et de conviction et à la liberté d'expression en matière religieuse pour tous les citoyens. Cependant, tous les efforts entrepris ne sont pas simples : la pression émanant de certains groupes religieux radicaux « musulmans » opposés aux visions de pluralisme, de libéralisme et de sécularisme dans le domaine religieux devient le principal obstacle. En l'espèce, on ne peut pas négliger le rôle important d'une *fatwa* (avis juridique islamique) du Conseil des oulémas d'Indonésie (Majelis Ulama Indonesia, MUI), un organisme semi-officiel représentant les principales organisations musulmanes, qui condamne ces visions et les qualifie de doctrines ou idéologies illicites (*haram)* dans l'islam[5] ; elle contribue à accroître ou faire apparaître certaines tensions, parfois entre les musulmans eux-mêmes, concernant les relations interreligieuses.

Sur le plan conceptuel, il ne fait aucun doute que l'Indonésie depuis son indépendance, comme l'indique la Constitution de 1945, soit un pays neutre envers les religions ou les croyances spirituelles qui se développent dans la société indonésienne[6]. En 1949, l'Indonésie se dote même d'une constitution intégrant dans son intégralité l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 (la Déclaration

---

et la restriction de l'État à la liberté de religion et de conviction en Indonésie de l'année 2008), Jakarta, Setara Institute, 2009.

[5] Voir la *fatwa* n° 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 du 28 juillet 2005 dans Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak Tahun 1975 (Recueil des fatwas du Conseil des oulémas d'Indonésie depuis 1975)*, Jakarta, Penerbit Erlangga, 2011, p. 98-100. Pour une étude sur la polémique de cette *fatwa* voir Budhy Munawar Rachman, *Sekularisme, Libéralisme dan Pluralisme*, Jakarta, Grasindo, 2010.

[6] L'article 29 §2 dispose que « *l'État garantit à chacun la liberté de professer une religion et d'exercer le culte selon sa religion et sa croyance* ».

universelle) avec une petite modification[7]. Cependant, cette disposition constitutionnelle est ensuite modifiée dès l'adoption de la Constitution provisoire de 1950 qui n'en conserve que la première ligne sans mentionner le droit à la conversion[8]. Tout ceci est supprimé lorsque le régime de la démocratie dirigée (*Demokrasi Terpimpin)*, en 1959, réapplique la Constitution de 1945. Il faut attendre le début des années 2000 pour voir à nouveau la pleine reconnaissance de ce droit grâce à l'amendement de la Constitution de 1945. Avant cet amendement, on assiste également la promulgation de la loi n° 39 du 23 septembre 1999 relative aux droits de l'homme. Dès lors la liberté de religion et de croyance est un droit des citoyens qui ne peut pas être réduit ou restreint. De plus, en tant que membre des Nations unies, l'Indonésie ratifie certains textes internationaux sur les droits de l'homme tels que la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale (en 1999), le Pacte international relatif aux droits civils et politiques et le Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels (en 2005)[9].

Néanmoins, si nous nous référons aux rapports des organisations non gouvernementales travaillant sur les droits de l'homme, nous sommes forcés de constater que le gouvernement indonésien ne prend pas suffisamment au sérieux la garantie des libertés de religion et de croyance régie par les dispositions écrites susmentionnées, particulièrement pour les mouvements religieux minoritaires[10]. L'un des sujets délicats et l'un des principaux obstacles, qui entravent la garantie de ce droit, est le fait que l'Indonésie maintient toujours un certain nombre de régulations considérées par certains comme incompatibles ou même contraires à l'esprit d'un pays démocratique basé sur les droits de l'homme, parmi lesquels la loi anti-blasphème de 1965, héritée du décret présidentiel du 27 janvier 1965 sur la prévention des abus en matière de religion et/ou de blasphème. Dans la pratique, cette loi, comme nous le verrons dans les chapitre 4 et

---

[7] L'article 18 de la Constitution fédérale de 1949 dispose que *« Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commun, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites et l'éducation des enfants selon la religion de leurs parents ».*

[8] L'article 18 dispose que « *Toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion* ».

[9] Pour les textes indonésiens des lois sur les droits de l'homme et la ratification des instruments internationaux en la matière, voir Sekretariat Jenderal Dewan Perwakilan Rakyat, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Bidang Hak Asasi Manusia (Recueil des législations sur les droits de l'homme)*, Jakarta, Sekretariat Jenderal, Dewan Perwakilan Rakyat Republik Indonesia, 2009.

[10] Voir par exemple le rapport de Human Rights Watch, « In Religion's Name: Abuses against Religious Minorities in Indonesia », 2013, dans https://www.hrw.org/report/2013/02/28/religions-name/abuses-against-religious-minorities-indonesia (consulté le 02 février 2014) ; Comité des droits de l'homme, « Observations finales concernant le rapport initial de l'Indonésie », CCPR/C/IDN/CO/1, 21 août 2013 dans http://undocs.org/fr/CCPR/C/IDN/CO/1 (consulté le 4 janvier 2015).

suivants, soulève au moins trois questions religieuses au sein de la société ; la différenciation des statuts entre les religions reconnues et non reconnues ; l'hégémonie ou la persécution des religions reconnues à l'encontre des mouvements religieux minoritaires et enfin la répression et la pénalisation de tout acte jugé comme blasphématoire ou diffamatoire envers les religions reconnues ainsi que les personnes qui se décrivent publiquement comme athées. Ainsi, nous pouvons constater dès maintenant que la loi anti-blasphème de 1965 n'est pas seulement employée pour incriminer le blasphème en tant qu'insulte à la religion, mais également pour restreindre la liberté de religion et de conviction.

En Indonésie, le décalage entre les idéaux normatifs et la réalité empirique de l'application de la garantie du droit à la liberté de religion et de croyance d'une part, et à la liberté d'expression en matière religieuse de l'autre, peuvent être retracés depuis les années 1950 tout au moins. Le gouvernement semble toujours tergiverser quant à la nature de la liberté de religion et de conviction entre l'universalité « internationale » et la particularité « nationale » des droits de l'homme. La question qui revient régulièrement est de savoir si la liberté de religion et de conviction ainsi que la liberté d'expression qui prévaut en Indonésie doit s'inspirer en la matière de la liberté qui est instaurée et appliquée particulièrement dans les pays occidentaux libéraux et laïques ou doit persister dans la référence à ses propres valeurs culturelles [11]. Cette incertitude apparaît parallèlement à la concurrence des élites intellectuelles du pays sur le modèle idéal de gouvernement pour l'Indonésie, qui semble jusqu'à présent incomplet, à savoir entre le modèle de « l'État islamique démocratique », celui de « l'État libéral démocratique » et celui de « l'État religieux démocratique »[12]. En d'autres termes, la mise en œuvre de la garantie de la liberté de religion et de conviction ainsi que de la liberté d'expression en Indonésie dépendra de la tendance suivie par le gouvernement pour adopter l'un de ces trois modèles de l'État démocratique.

Parmi ces derniers, c'est le modèle de l'État religieux démocratique qui fonctionne le plus efficacement jusqu'à présent dans le système politique indonésien, tout au moins

[11] En général, les dirigeants religieux islamiques en Indonésie ne s'opposent pas aux droits de l'homme, en particulier en ce qui concerne la liberté de religion et de croyance, tant qu'ils ne sont pas contradictoires aux valeurs islamiques se trouvant dans le Coran. Ainsi, ils sont plus enclins à se référer à la Déclaration universelle des droits de l'homme qui est initiée par les pays islamiques plutôt qu'à celle adoptée par les Nations Unies. Voir Syamsul Arifin, *Attitudes to Human Rights and Freedom of Religion or Belief in Indonesia*, Yogyakarta : Kanisius, 2010.

[12] Voir la différenciation de l'utilisation de ces trois termes dans Luthfi Assyaukanie, *Islam and Secular State in Indonesia*, Singapura, ISEAS, 2009.

depuis l'annonce du projet d'unification idéologique par le régime de l'Ordre nouveau[13], selon lequel le *Pancasila* est l'idéologie nationale sur laquelle doivent être fondées toutes les organisations sociales et politiques du pays[14]. Dans les années 50, l'Indonésie adopte en effet un modèle démocratique libéral, qui est remplacé ensuite par une démocratie dirigée (1959-1965). Pourtant, comme le souligne Robert W. Hefner, en ce qui concerne les relations entre État et religion, ces deux modèles n'avaient pas un sens « libéral-séculier »[15]. Pour certains, comme le souligne B. J. Boland, l'existence du ministère des Religions qui a pour rôle d'accommoder et de servir les religions reconnues est l'une de ses indications[16]. Le modèle de l'État religieux démocratique ne rejette pas seulement la formation d'un État islamique ou théocratique, mais également celle d'un État libéral-séculier. Pour ceux qui soutiennent ce modèle, la participation de l'État dans le champ religieux est importante, car l'application de la doctrine religieuse ne peut être parfaitement réalisée sans protection, soutien et supervision de la part de l'État. Ce modèle d'État démocratique souligne que l'Indonésie est, et sera toujours, un pays pluraliste et que la société politique doit être religieuse[17]. Avec cette attitude antagoniste, ils défendent et prétendent inlassablement que l'Indonésie n'est ni un État islamique ni un État laïque, mais un État du *Pancasila*[18], dont le premier principe qui énonce *Ketuhanan Yang Maha Esa* (traduit en français par : la croyance en un Dieu unique) implique que l'État a l'obligation de permettre et d'encourager le développement des religions existantes. Ainsi, la religion n'est seulement pas employée comme l'identité pour le citoyen mais également comme l'élément fondamental qui forme le ciment de la société. Ceux qui nient l'existence d'un Dieu ou n'ont aucune religion, en empruntant à

---

[13] Le *Pancasila*, emprunté au sanskrit, signifie les « cinq principes ». Celui-ci est le fondement de la philosophie de l'État de la République d'Indonésie. Conçu par Soekarno, le premier président de la République d'Indonésie (1945-1966), le terme « *Pancasila* » fut exposé et proposé par lui pour la première fois, le 1er juin 1945, devant le Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance. Sur l'origine du *Pancasila*, voir Soekarno, *The Birth of Pancasila : An Outline of the Five Principles of the Indonesian State*, Jakarta, Ministry of Information, 1958. Concernant la chronique du *Pancasila* traduite en français, voir Marcel Bonneff, *Pantjasila : 30 années de débats politiques en Indonésie*, Paris, édition de la Maison des sciences de l'homme, 1980.

[14] Sur le discours du Président Soeharto concernant cette instruction, voir Presiden Soeharto, *Amanat Kenegaraan IV 1982-1985 (Les Mandats de l'État, Vol. IV [1982 - 1985])*, Jakarta, Inti Idayu Presse, 1985, p. 11.

[15] Robert W Hefner. « The Study of Religious Freedom in Indonesia », *The Review of Faith & International Affairs*, 11(2), 2013, 18-27.

[16] B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, p. 110.

[17] Luthfi Assyaukanie, *Islam and Secular State in Indonesia, op.cit.*, p. 17.

[18] Ce terme est pour la première fois prononcé par le ministre des Religions Abdul Wachid Hasjim en 1950 et promu ensuite par ses successeurs. Voir A. Wachid Hasjim, « Sekitar Pembentukan Kementerian Agama RIS » (Autour de la fondation du ministère des religions de la République des États-Unis d'Indonésie), *Mimbar Agama*, juin 1950, p. 5.

l'expression de Lock, ne peuvent donc en aucune façon être tolérés[19].

Pour maintenir cette voie médiane et ambivalente, les tenants du modèle de l'État religieux démocratique, voire de l'État démocratique du *Pancasila,* reconnaissent le rôle important joué par le ministère des Religions et les institutions religieuses semi-officielles mises en place par le gouvernement, tels que le MUI pour l'islam et les autres conseils religieux pour les autres religions reconnues qui, dans une certaine mesure, deviennent l'interlocuteur de l'État. De plus, ils ne rejettent pas l'implication d'autres institutions de l'État qui ne sont pas directement liées à la religion dans les affaires religieuses de la société, comme le ministère de l'Intérieur et le Parquet général[20], au motif de maintenir l'existence et la « pureté » des religions reconnues. Dans leurs évolutions, ces institutions font partie d'une institution garante de l'orthodoxie en Indonésie appelée le Comité de coordination de surveillance des courants de croyance spirituelle « locale » dans la société (Badan Koordinasi Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat, BAKORPAKEM), comme nous allons l'évoquer dans le chapitre 3.

Par ailleurs, afin de remplir son rôle de gardien des fondements de l'orthodoxie des religions reconnues, en plus de se référer aux fondements de l'État qui fait toujours l'objet de controverses quant à son sens et à sa position, comme nous allons le décrire dans le chapitre 2, ces institutions disposent d'instruments juridiques qui leur octroient la pleine autorité pour entreprendre les actions publiques nécessaires, parmi lesquelles on compte la loi anti-blasphème de 1965. Depuis environ quarante ans, depuis son entrée en vigueur, cette loi est peu à peu devenue une référence, directement ou indirectement, pour la création de nouvelles régulations relatives à la vie religieuse, en particulier celles qui sont liées aux « *Aliran Kepercayaan* » (litt. courants de croyance spirituelle « locale ») et aux mouvements religieux minoritaires issus des religions reconnues[21]. Bien que cette loi soit

---

[19] Cité dans Catherine Kintzler, *Penser la laïcité,* Paris, Minerve, 2014, p. 14.

[20] Il faut tout d'abord savoir que l'Indonésie ne reconnaît pas le terme « Magistrature » qui se compose, particulièrement en France, deux types de magistrat : le juge d'une part, le parquet ou « ministère public » d'autre part. En Indonésie, ces deux types instances sont séparées indépendamment mais ont même tâche, chargés d'assurer l'application de la loi ; le premier est placé sous la Cour suprême, dirigée par le chef de la Cour suprême, tandis que le seconde est placé sous le Parquet générale, dirigé par le Procureur général. Le Parquet général a des antennes dans toutes les provinces, appelées « les Hauts parquets » (Kejaksaan Tinggi), dirigées par les chefs de Haut parquets, et les régions ou district, appelées « les Parquets de district » (Kejaksaan Negeri), dirigés par les chefs de Parquet de district. Bien que le Procureur général est nommé et démissionné par le président, selon la loi actuelle n° 16 de 2004 sur le Parquet de la République d'Indonésie, l'article 2, le Parquet est une institution gouvernementale chargé de mettre en œuvre indépendamment le pouvoir d'État dans le domaine des poursuites pénales et des autres qui sont autorisés par la loi.

[21] Dans le contexte indonésien, le terme « *aliran kepercayaan* » est officiellement utilisé par le ministère des Religions au début des années 1950 pour désigner communément des courants de croyance spirituelle locale autres que l'islam ou le christianisme. Celui-ci fait souvent référence à deux types de communautés

considérée comme discriminatoire par certaines parties, particulièrement celles qui se sentent lésées, les disciples des courants de croyance spirituelle par exemple, elle apparaît pour ainsi dire intouchable ; personne n'ose la remettre ouvertement en question. La raison est le fait que les discours concernant la garantie de liberté de religion et de conviction ainsi que celle de la liberté d'expression sont encore peu populaires au sein de la population, à cause de l'attitude hégémonique et répressive du régime de l'Ordre nouveau sous couvert d'harmonie religieuse ; en outre, l'Indonésie n'avait pas encore de Cour constitutionnelle agissant en tant qu'institution ayant le droit de vérifier, d'interpréter, de réviser et même d'annuler une loi contraire à la constitution.

Les circonstances changent radicalement avec l'arrivée d'une nouvelle ère appelée la *Reformasi* (la réforme) en 1998, où certaines parties de plus en plus conscientes de l'importance des garanties constitutionnelles des droits civils et politiques pour les citoyens, y compris le droit à la liberté de religion et d'expression, commencent à oser remettre en question l'existence de la loi anti-blasphème de 1965. Pour eux, particulièrement pour les organisations de défense des droits de l'homme, cette loi est inconstitutionnelle et susceptible d'être utilisée à mauvais escient par certaines parties pour attiser la haine contre des courants de croyance spirituelle et des mouvements religieux minoritaires qui ont des conceptions religieuses différentes de celles des groupes religieux dominants reconnus. De plus, elle est souvent employée pour réprimer et restreindre la liberté d'expression parce que cette liberté, selon eux, n'est pas la liberté de blasphémer ni de diffamer les religions protégées officiellement par l'État. Pour ces raisons, en 2009 et 2013, ils proposent un contrôle de la constitutionnalité devant la Cour constitutionnelle afin de tenter d'annuler la loi anti-blasphème de 1965, mais échouent. Dans son verdict, la Cour constitutionnelle est plus encline à se positionner en faveur du point de vue des parties impliquées du fait que cette loi n'est pas liée aux restrictions à la liberté de religion et d'expression, mais à la prévention des abus en matière de religion et du blasphème susceptibles de créer un conflit ou un désordre dans la communauté religieuse, comme nous le verrons au chapitre 7.

Entre les différences de points de vue quant à l'existence de la loi anti-blasphème

---

religieuses : religions ancestrales (*agama suku)* dans l'intérieure des terres et courants mystiques *(aliran kebatinan*). Ce dernier est identique avec les courants mystiques javanais *(kejawen)* qui ne s'affilient pas à l'une des religions mondiales. Lorsque les courants mystiques s'unissent au sein d'une organisation et expriment le fait que leurs adeptes croient en un Dieu unique, tout comme les religions « monothéistes », on l'appelle d'ailleurs le(s) courant(s) de croyance en Dieu unique *(aliran kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa)* ou le(s) courant(s) de croyance spirituelle locale seulement. Nous utiliserons dans cette étude ces termes selon leur contexte respectif.

de 1965 dans une société indonésienne qui est de plus en plus démocratique d'une part, et l'augmentation des violences perpétrées au nom de la religion d'autre part, notre étude est d'actualité. Son objectif premier est de contribuer à une meilleure compréhension du contexte sociopolitique de l'insertion dans le système juridique indonésien de cette loi sur le blasphème et à une meilleure perception des implications de son application dans la vie religieuse de la société démocratique indonésienne. Au-delà de rapports annuels de plusieurs organisations travaillant dans le domaine des droits de l'homme ou d'articles faisant une chronologie des cas de violences fondées sur la religion, nous pouvons en effet citer plusieurs études évoquant l'existence de la loi anti-blasphème de 1965. Pourtant, elles n'en font généralement qu'un exemple du vaste cadre des politiques religieuses étatiques étudiées d'une part[22] et, d'autre part, des affaires particulières concernant le processus judiciaire face à une accusation de blasphème[23]. Autrement dit, les études existantes n'ont pas pour objet principal la loi anti-blasphème de 1965. Cela mis à part, il existe également un certain nombre d'études focalisées sur certains courants religieux soumis aux violences religieuses plus centrées sur le contexte historique et sociopolitique qui l'influencent, non sur une approche juridique formelle visant à garantir la liberté de religion et de conviction[24]. Nous espérons que cette étude fournira d'autres perspectives qui permettront de compléter les études précédentes qui, sur certains points, ne sont pas assez complètes pour faire émerger les principaux problèmes et le changement d'orientation dans l'application de cette loi depuis sa promulgation jusqu'à maintenant.

Présentation du *corpus*

Ce travail est une étude documentaire, dont l'analyse des archives ou les documents juridiques édictés par les pouvoirs publics, au niveau national et local, particulièrement en ce qui concerne les courants de croyance spirituelle, et celle des décisions judiciaires relatives aux mouvements religieux minoritaires, en particulier dans l'islam et le

---

[22] Voir, entre autres, Melissa Crouch, *Law and Religion in Indonesia : Conflict and the Courts in West Java*, London, New York, Routledge, 2014 ; Ismatu Ropi, *Religion and Regulation in Indonesia*, Singapore : Palgrave Macmillan, 2017.

[23] Voir, entre autres, Nadirsyah Hosen, « Pluralism, fatwâ, and court in Indonésia : The case of Yusman Roy », *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 06 : 01, june 2012, p. 1-16 ; Kari Telle, « Faith on Trial: Blasphemy and 'Lawfare' in Indonesia », *Ethnos : Journal of Anthropology*, Volume 83: 2, 2018, p. 371-391 ; Rémy Madinier, « Le gouverneur, le sourate et l'islamiste adultère : retour sur l'affaire Ahok, *Archipel*, Volume 95, 2018, p. 173-193.

[24] Ahmad Najib Burhani, « When Muslims are not Muslims : The Ahmadiyya Community and the Discourse on Heresy in Indonesia », These, University of California, 2013 ; Muhammad Afdillah, *Dari Masjid ke Panggung Politik : Melacak Akar-akar Kekerasan Agama Antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang, Jawa Timur (De la mosquée à la scène politique : traquer les racines de la violence religieuse entre la communauté sunnite et chiite à Sampang, Java oriental)*, Yogyakarta, CRCS, 2016.

protestantisme, et aux affaires de blasphème constitue un élément central de cette présente étude. Au cours de la consultation de ces sources primaires, j'étais confronté à un certain nombre de difficultés. La première, auprès du bureau des Archives nationales de la République d'Indonésie dans lequel je ne pouvais photocopier que 20% de chaque numéro de collection. Nous étions cependant autorisés à reproduire par écrit les 80% restants, sans malgré tout prendre de photos. Je ne pouvais donc malheureusement profiter pleinement de la richesse des archives. La seconde, auprès des secrétariats des tribunaux dans lesquels je ne pouvais pas accéder aux décisions judiciaires concernant les affaires de blasphème proprement dites apparues avant les années 2000 car les documents n'étaient pas numérisés par la Cour suprême d'Indonésie. Confronté à cette difficulté, j'ai dû me référer aux quotidiens, aux journaux et aux hebdomadaires nationaux qui rapportaient les affaires de blasphème, entre autres les journaux de *Duta Masyarakat* du *Nadlatul Ulama* et d'*Abadi* du Parti Masjumi pour les années antérieures à 1965 ; et le journal de *Kompas,* les hebdomadaires de *Tempo* et de *Gatra* pour les années ultérieures à 1965.

À travers l'approche de l'analyse des politiques publiques dans le champ religieux[25], nous tenterons d'expliquer la genèse de l'émergence des courants de croyance spirituelle et des mouvements religieux minoritaires comme des enjeux sociaux et comment ces derniers deviennent plus tard des problèmes politiques publics qui doivent être résolus par le biais d'un règlement ou d'une décision juridique contraignante. De plus, nous essaierons également d'expliquer la tendance du gouvernement et du pouvoir judiciaire, particulièrement celle de la Cour constitutionnelle, relativement à la nature de la liberté de religion et de conviction en cas de conflit entre les réglementations et entre les pratiques religieuses et l'application de la loi anti-blasphème de 1965.

Dans cette étude, nous présenterons des faits empiriques liés à plusieurs affaires relatives aux trois problèmes fondamentaux de la loi anti-blasphème de 1965. En ce qui concerne la marginalisation des religions ou des groupes religieux minoritaires, nous présenterons le confucianisme et les courants de croyance spirituelle répartis dans plusieurs régions d'Indonésie. Le confucianisme est l'une des religions reconnues adoptée par la population indonésienne, comme l'affirmait la loi anti-blasphème de 1965, mais elle est ensuite interdite par le gouvernement pour être ouvertement pratiquée et

[25] Pour savoir plus sur cette approche, voir Vincent Lemieux, *L'Étude des politiques publiques,* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002 ; Pauline Côte et T. Jeremy Gunn (eds.), *La nouvelle question religieuse ; Régulation ou ingérence de l'État ?* Bruxelles, P.I.E-PETER LANG, 2006.

reconnue à nouveau par le gouvernement peu après la chute du président Soeharto en 1998. Tandis que l'autre groupe comprend les religions ancestrales ou les croyances mentionnées dans l'explication des lois anti-blasphème de 1965 comme une menace pour l'existence des religions existantes et une source de la désintégration de la nation.

En ce qui concerne les mouvements religieux minoritaires issus des religions reconnues, nous utiliserons certains groupes religieux de l'islam et du protestantisme comme exemples. De la part de l'islam, nous nous concentrons davantage sur les groupes religieux attirant des foules au niveau national, tels que le Mouvement de l'Ahmadiyah, le chiisme, le Salamullah, l'al-Qiyadah al-Islamiyah et le Mouvement de l'aube de l'Archipel (*Gerakan Fajar Nusantara,* Gafatar). Alors que, pour le protestantisme, nous choisirons la dénomination de Témoins de Jéhovah et la secte des Derniers Jours *(Sekte Hari Kiamat).* Nous ne décrirons pas les doctrines enseignées et diffusées par ces mouvements religieux minoritaires, mais plutôt les réponses des communautés religieuses majoritaires reconnues à l'encontre de leurs existences et des mesures politiques religieuses employées pour y faire face, que ce soient par le biais d'une procédure formelle du pouvoir politique ou judiciaire. En ce qui concerne les cas des procès judicaires liés à la liberté d'expression qui outrage ou injure la religion, nous traiterons également ceux qui retiennent l'attention au niveau national. Nous verrons les réactions des communautés religieuses qui sentent que leur religion est dénigrée et analyserons les motivations des juges lorsqu'ils prennent des décisions dans les cas de blasphème dont le nombre se multiplie pendant la période de la *Reformasi.*

Problématique

La complexité et l'ambivalence de la question des limites de la liberté religieuse et de sa gestion en Indonésie, tant au niveau législatif que juridique, réside avant tout dans l'absence d'une définition claire et détaillée de la religion dans la constitution ou dans les autres régulations. L'absence de définition juridique de la religion peut en effet offrir la possibilité à toutes les religions et les convictions d'exister et de se développer sans discrimination dans un pays. Mais, en même temps, cela peut également engendrer des concurrences dans l'interprétation, voire même des conflits, soit entre le gouvernement et les communautés religieuses, soit entre ces dernières afin d'avoir le droit de se développer et d'obtenir des privilèges de l'État, parmi lesquelles la subvention financière. Ainsi, pour déterminer quelles religions ou convictions ont droit à la garantie de la liberté de religion et de conviction ainsi qu'à la protection, l'État en tant qu'autorité publique se

soumet à l'interprétation des groupes religieux majoritaires. Dans le contexte indonésien, ce sont les musulmans en tant que majorité qui jouent un rôle important pour déterminer les formes des dispositions étatiques relatives aux affaires religieuses qui, dans une certaine mesure, leur offrent des avantages. L'existence du principe de la croyance en un Dieu unique dans la Constitution de 1945 comme fondement de l'État peut en effet être source de limite pour la liberté de religion et de conviction. Toutefois, encore une fois, l'imprécision de la signification de *Ketuhanan* « la divinité » ouvre une concurrence entre les interprétations. L'interprétation des élites musulmanes adoptée par le ministère des Religions fait que ce principe est une représentation du monothéisme, ce qui a clairement des conséquences profondes pour les religions autres que l'islam et le christianisme, celles-ci devant adapter leur doctrine religieuse. Pour les religions considérées comme ayant réussi à créer une nouvelle doctrine, elles seront reconnues, et pour celles qui échoueront, elles seront considérées comme une religion locale avec toutes les conséquences sociales et politiques que leurs fidèles devront accepter s'ils persistent dans une religion non reconnue.

Il en va de même avec la présence de la loi anti blasphème de 1965. Dans une certaine mesure, cette loi représente la victoire du groupe religieux majoritaire dans de l'interprétation de la nature de la liberté de religion. Au départ, le but de la loi anti-blasphème de 1965 est de protéger les religions reconnues de tout acte considéré comme blasphématoire, au sens le plus large, mais dans son développement, celle-ci donne aux religions reconnues une emprise sur les minorités religieuses non-reconnues et les mouvements religieux minoritaires. Il est très facile pour ces derniers d'être accusés comme sectes hérétiques quand ils donnent une interprétation religieuse différente de l'orthodoxie d'une religion reconnue. De plus, la loi anti-blasphème de 1965 implique également que la liberté religieuse ne signifie pas la liberté de ne pas avoir une religion. De la sorte, l'athéisme est considéré comme un fait criminel et quiconque se déclare publiquement athée peut être condamné. De même, la liberté d'expression n'est pas interprétée comme la liberté d'insulter Dieu ou la religion (à travers ses symboles, sa doctrine, ses pratiques, voire ses représentations). Par une étude sur l'application de cette loi, nous pouvons savoir quelle liberté doit l'emporter en cas de conflit en Indonésie.

Pour explorer les problèmes soulevés par la loi anti-blasphème de 1965, nous pouvons développer trois questions de recherche aux trois partie de ma thèse : celle du contexte historique entourant l'instauration de la loi anti-blasphème de 1965 et sa mise en application ; celle de son implication pour garantie de la liberté de religion et de

conviction ainsi que la liberté d'expression en Indonésie ; celle les limites de la liberté de religion et de croyance, ainsi que la liberté d'expression en matière religieuse telles que définies par le gouvernement ou la Cour constitutionnelle. Avec ces trois questions, nous espérons pouvoir dresser l'histoire de l'émergence de la loi anti-blasphème de 1965 et cartographier les implications de son application dans la vie sociopolitique et religieuse de l'État-nation indonésien. L'hypothèse de base que j'ai avancée dans cette étude est que les intérêts des élites au pouvoir et des élites religieuses influencent fortement l'efficacité de l'application de la loi anti-blasphème de 1965, dont l'article 156a du Code pénal indonésien. Pour examiner cette hypothèse, cette étude se concentre sur le rôle du gouvernement et des autorités religieuses dans l'interdiction des courants religieux et des mouvements religieux minoritaires au sein d'une religion protégée et la criminalisation des auteurs présumés de déviance à la doctrine religieuse et de blasphème. Ainsi, cette étude a pour objectif d'éprouver : dans un premier temps, que la loi anti-blasphème de 1965 est un outil pour restreindre la liberté de religion et de conviction, parce que les cas de blasphème proprement dits sont traités par le Code pénal en vigueur après l'insertion de l'article particulier en la matière ; puis, qu'il y a eu un changement d'orientation dans la mise en œuvre de la loi anti-blasphème de 1965 en Indonésie, pour restreindre la diffusion des courants de croyance spirituelle et pénaliser les parties impliquées qui ont des interprétations s'écartant de la doctrine fondamentale d'une religion reconnue dites les mouvement religieux minoritaires.

Progression de la thèse

Le présent travail comprend sept chapitres répartis en trois parties. La première partie est consacrée à l'étude historique de l'émergence de la politique religieuse de l'État indonésien. Le chapitre I tente de retracer les premières formes des politiques publiques relatives à la liberté religieuse appliquées durant les premiers temps du développement des religions monothéistes dans l'Archipel, notamment à l'époque des sultanats et du régime colonial néerlandais. Ceci est important pour comprendre les lignes de continuité ou de rupture avec les politiques religieuses qui sont adoptées par l'État indonésien contemporain. Dans le chapitre II nous nous concentrons sur le processus d'adoption des articles religieux lors de la préparation de trois constitutions appliquées successivement en Indonésie, à savoir la Constitution de 1945, de 1949 et de 1950. Les débats avortés entre 1956 et 1959 au sein de l'Assemblée constituante sur le nouveau projet de constitution retiennent également notre attention. Tout cela est également important pour

comprendre les positions et tendances initiales des fondateurs de l'État-nation à l'égard du pluralisme religieux en Indonésie. Les débats sur l'existence du principe de la « croyance en un Dieu unique » qui devient le fondement de l'État sont également abordés dans ce chapitre ; en effet les concurrences d'interprétation entre les élites religieuses et les élites politiques sur l'essence de ce principe jouent un rôle important de par sa contribution à la politique religieuse de l'État, notamment en ce qui concerne la reconnaissance de religions.

La deuxième partie, composée de deux chapitres, aborde le statut des religions et des courants de croyance spirituelle en Indonésie lorsque la constitution appliquée ne mentionne aucune religion comme religion d'État. Dans les chapitres III et IV, nous examinerons la création du ministère des Religions et comment il joue, ensuite, un rôle important dans la détermination du statut de religion ou de courant de croyance spirituelle en Indonésie par le biais de la politique de reconnaissance en appliquant les critères de religion au sens strict du monothéisme. Par ailleurs, nous analyserons également le rôle du Comité de surveillance des courants de croyance dans la société qui a pour objectif de surveiller, d'entraver et même de dissoudre les groupes religieux, dont les membres ou les adeptes sont indiqués comme les sympathisants du Parti communiste indonésien (*Partai Komunis Indonesia,* PKI) ; il s'agit du quatrième plus grand parti politique en Indonésie après le Parti national d'Indonésie (*Partai Nasional Indonesia,* PNI), le Parti Masjumi et le Parti de la renaissance des oulémas (*Partai Nadlatul Ulama,* PNU) selon la résultante des premières élections générales en 1955. C'est au milieu de l'accroissement des courants de croyance spirituelle et de concurrence entre ces partis politiques islamiques et ce parti communiste, que le gouvernement promulgue ensuite le décret présidentiel anti-blasphème de 1965 qui devient plus tard la loi.

La dernière partie, avec trois chapitres, se concentre davantage sur l'application de la loi anti-blasphème de 1965 et ses implications dans la vie religieuse de la société indonésienne pendant deux périodes différentes : celle de l'Ordre nouveau (chapitre V) et celle de l'Ordre de la Reformasi (chapitre 6 et 7). Pour l'époque de l'Ordre nouveau, nous nous intéresserons tout d'abord la position ambiguë du gouvernement à l'égard des courants de croyance spirituelle, entre la reconnaissance et la marginalisation. Ensuite, nous analyserons les relations réciproques entre le pouvoir public et le pouvoir religieux face aux groupes religieux « dissidents » ou aux mouvements religieux minoritaires issus des religions reconnues. Le premier a des intérêts politiques, pour maintenir la stabilité sociopolitique, alors que le second veut défendre l'orthodoxie. Parallèlement, dans le

chapitre VI, nous verrons un paradoxe lié à la garantie de la liberté de religion et de conviction ainsi qu'à la liberté d'expression en matière de religion après la chute du régime autoritaire de Soeharto en 1998 ; les garanties relatives aux droits de l'homme sont améliorées, mais les violences basées sur la religion se multiplient. Dans le dernier chapitre, nous traiterons des débats sur le contrôle de constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965 devant la Cour constitutionnelle et l'implication de la décision prise par ce dernier dans la vie religieuse de la société indonésienne.

PREMIÈR PARTIE :
LA GENÈSE POLITIQUE RELIGIEUSE DE L'ÉTAT INDONÉSIEN : UN APERÇU HISTORIQUE

La construction de la liberté religieuse s'inscrit dans une histoire longue. Si la pratique de liberté de culte existe dès l'Antiquité, c'est à l'époque moderne que le concept de la liberté religieuse se forge avec l'émergence de la liberté individuelle de pensée, de conscience et d'opinion, en particulier suite à l'expérience occidentale des guerres de religion entre le catholicisme et le protestantisme. Dans une certaine mesure, ce concept et cette expérience ont été introduit par les européens néerlandais en particulier dans leurs régions colonisées, dont l'Archipel, à l'époque entre le XVIIe et le début du XXe siècles tout au moins. Cette première partie est donc consacrée à l'étude de l'émergence des dispositifs politico-juridiques relatives à la liberté religieuse ayant existée avant la formation de l'État indonésien et dont les enjeux liés au blasphème au sens général font partie. Elle se compose de deux chapitres diachroniques. L'un tente de reconstruire la naissance du concept de liberté religieuse et de la gestion concrète de la question religieuse durant la diffusion des religions monothéistes dans l'Archipel, particulièrement à l'époque des sultanats entre le XIVe et le XVIIe siècles et à l'époque coloniale des Néerlandais entre le XVIIe et le XIXe siècles (chapitre I). L'autre se concentre plus sur l'intégration du concept de la liberté religieuse à la premier Constitution d'Indonésie, dont le projet est débattu à l'aube de la défaite des Japonais face des forces alliées de la Seconde Guerre mondiale (chapitre II).

CHAPITRE I
LA LIBERTÉ RELIGIEUSE À L'ÉPOQUE DE LA DIFFUSION DES RELIGIONS MONOTHÉISTES DANS L'ARCHIPEL

L'histoire de ce qui est aujourd'hui devenu l'Indonésie est essentiellement marquée par l'arrivée de trois vagues religieuses provenant de l'Ouest : hindo-bouddhiste, musulmane et chrétienne. Malgré une présence inscrite dans la durée de l'hindouisme et du bouddhisme sur une période s'étalant sur plusieurs siècles depuis le début millénaire[26], le changement profond du paysage religieux dans l'Archipel n'intervient qu'après une arrivée progressive des musulmans en provenance du Moyen-Orient ou du sous-continent indien à la fin du XIIIe siècle, suivie par celle des chrétiens venus d'Europe, les Portugais au XVIe siècle et les Néerlandais au XVIIe siècle. La présence des musulmans engendre l'émergence de sultanats indépendants qui supplantent peu à peu les royaumes hindo-bouddhistes de l'Archipel, tandis que les chrétiens favorisent la mise en place de régimes coloniaux en soutenant l'évangélisation tout en limitant l'expansion de l'islam. C'est aux vues de cette concurrence religieuse que le concept de liberté religieuse apparaît et la gestion de la question religieuse est gérée pour la première fois par des pouvoirs publics aux références différentes. Les sultanats de l'Archipel comme les autres sultanats dans le monde musulman se réfèrent plutôt à la jurisprudence islamique (section 1), tandis que le pouvoir colonial néerlandais, soit la Compagnie Unies des Indes Orientales (*Vereenigde Oostindische Compagnie,* VOC) puis le gouvernement des Indes orientales néerlandaises, se réfère au principe de neutralité religieuse appliquée sur sa patrie, les Pays Bas (section 2).

Section 1 : La liberté religieuse au temps des sultanats de l'Archipel

Dans l'Archipel comme ailleurs dans le monde musulman, particulièrement entre le XIIIe et le XVIIe siècles, les sultanats deviennent un symbole du pouvoir islamique. Ainsi, la charia ou les jurisprudences islamiques font partie de l'une des références principales des lois en vigueur[27]. Dans cette section, nous ne nous intéresserons qu'à deux

[26] Nous ne pouvons pas fixer avec certitude la date précise de leur arrivée dans l'Archipel. Si l'on se réfère à l'ouvrage de George Coedès, on peut noter que l'arrivée de l'hindouisme et le bouddhisme coïncide probablement avec le processus d'une « indianisation » dans presque les régions de l'Asie du Sud-Est depuis le début miliaire. Pour savoir plus sur ce processus, voir George Coedès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie,* Paris, De Boccard, 1989.

[27] En général, la loi appliquée à cette époque est plutôt inspirée par le droit coutumier que le droit musulman. Si le droit musulman se trouve dans le code de Malacca, le code d'Aceh et l'inscription de Trengganu, ces codes n'ont, en réalité, pas été entérinement appliqués. Pour en savoir plus sur les concepts

thèmes qui permettront de mettre en exergue l'intérêt d'étudier la liberté religieuse en sens général comme objet de recherche, celui de la lutte contre les mouvements des « hérétiques » et celui de la montée en puissance des résistances à l'égard des « non musulmans » indigènes et étrangers. Pour démarrer la discussion, nous aborderons d'abord la première évolution d'une société musulmane comme l'élément fondamental d'un sultanat dans l'Archipel.

§1 - La naissance de la société musulmane « soufie » dans l'Archipel

Depuis le début millénaire, l'Archipel est en effet au contact des religions originaires de l'Inde, de l'hindouisme et du bouddhisme ; elles s'y développent, presque sans conflits « religieux » en parallèle des religions ancestrales. Ainsi l'hindouisme et le bouddhisme sont intégrés dans les cercles des cours royales, sans imposer pour autant orthodoxie[28]. Cependant, ces deux religions sont ensuite graduellement marginalisées, non seulement à la suite de l'affaiblissement des royaumes hindo-bouddhiques à Sumatra et à Java, notamment Sriwijaya au XIe siècle et Majapahit au XVe siècle, mais également du fait de l'apparition de l'islam qui accède à son tour au rang de « religion officielle » des royaumes locaux.

La diffusion de l'islam et le processus d'islamisation dans l'Archipel se poursuivent à des degrés variables dans les différentes régions[29]. Bien que les informations quant aux premiers musulmans ou au début de l'islamisation en Indonésie soient imprécises et controversées, nous pouvons noter que l'islam s'y répand dans un premier temps non pas par le biais de conquêtes, mais grâce à la pénétration pacifique de réseaux marchands ; il coïncide probablement avec l'émergence des relations commerciales maritimes entre les grands empires à l'Ouest (Moyen-Orient) et l'Est (La Chine) au début du VIIIe siècle, où l'Archipel était le lieu de passage obligé par les navigateurs arabo-persans, comme le souligne certaines sources chinoises[30]. Le nord de Sumatra, l'actuelle région spéciale

---

et les pratiques du droit musulman dans l'Archipel, voir Ayang Utriza, « Le Droit musulman dans le monde insulindien du XIVe au XVIIe siècles », mémoire du DEA à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2005.

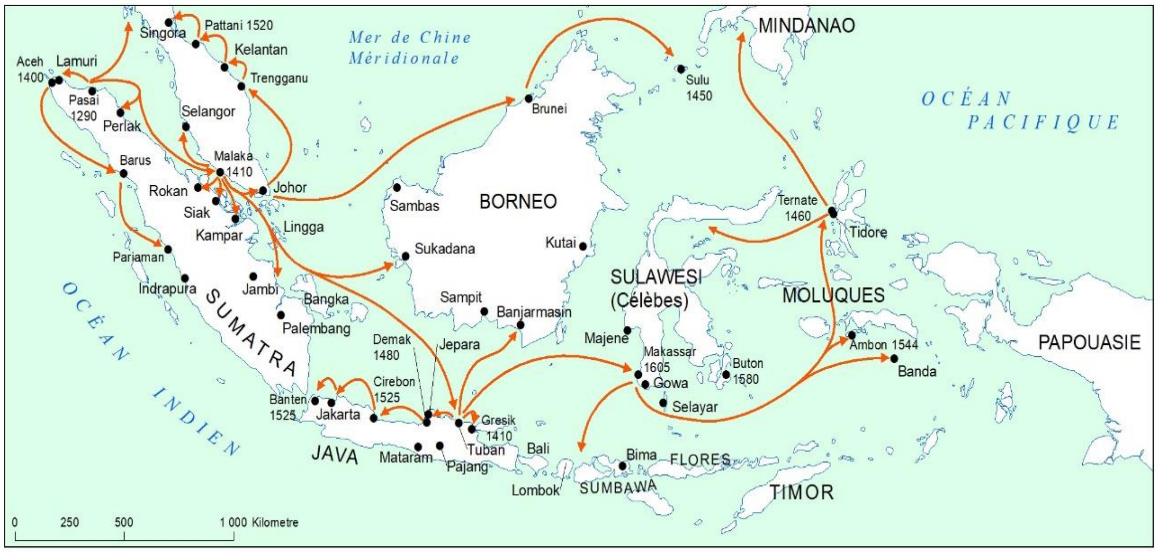
[28] Anthony Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680 : Vol. 2, Expansion and Crisis*, New Haven London, Yale University Press, 1993, p. 136-140.

[29] Pour une synthèse des différents travaux perpétués depuis un siècle quant à l'arrivée de l'islam, voir entre autres G. W. J. Drewes, « New light on the coming of Islam to Indonesia? », *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, 1 janvier 1968, Vol. 124, n° 4, p. 433-459.

[30] Voir G. R. Tibbetts, « Early Muslim Traders in South-East Asia », *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 1957, Vol. 30, 1 (177), p. 3-5 ; Muhammad Naguib Al-Attas, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969, p. 11.

d'Aceh Darussalam, est la première région islamisée dans l'Archipel. Mais, il faut attendre la fin du XIIIe siècle pour assister à l'émergence de la première communauté politique musulmane dite sultanat, marqué par la fondation de Samudra-Pasai [31]. Cependant, au cours du XVe siècle, sa puissance s'affaiblit à cause de conflits internes, d'une part, et de la montée en puissance du nouveau sultanat de Malacca, d'autre part[32].

Figure 1.1 : La diffusion de l'islam dans l'Archipel (XIIIes – XVIIes siècles)



Situé à la croisée des routes maritimes entre l'océan Indien et la Mer de Chine, le sultanat de Malacca ne tarde pas à devenir l'un des principaux et prospères centres commerciaux. Il devient également un centre de science islamique, le centre à l'origine de la diffusion de la foi musulmane dans la plupart des zones côtières de l'Archipel, de l'Ouest à l'Est[33]. L'apogée du sultanat de Malacca ne dure cependant qu'un siècle ; il

[31] La stèle funéraire où est inscrit le nom d'al-Malik al-Saleh (mort en Ramadhan 696, soit entre le 23 juin et le 22 juillet 1297), découverte par J. P. Maquette, permet de considérer cette petite principauté comme étant le premier « État musulman » de l'Archipel. Voir J. P. Moquette, *De Grafsteenen te Pasé en Grissee vergeleken met dergelijke monumenten uit Hindoestan*, Batavia, Albrecht & Co, 1912, p. 536-548 ; Louis-Charles Damais, « L'épigraphie musulmane dans le Sud-Est asiatique », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 1968, Vol. 54, n° 1, p. 579. La considération selon laquelle le sultanat de Pasai fut le premier royaume islamique de l'Archipel est contestée par l'épigraphie trouvée en 1995 dans le village Lamreh, sur laquelle s'écrit le nom de sultan Sulaiman ibn Abdullah ibn al-Bashir (d. 608/1211). Voir Suwendi Montana, « Nouvelles données sur les royaumes de Lamuri et Barat », *Archipel*, 1997, Vol. 53, n° 1, p. 85-95.

[32] Claude Guillot, Ludvik Kalus et Marie-Odette Scalliet, *Les Monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra (XIIIe-XVIe siècles)*, 1e éd., Paris, Association Archipel, 2008, p. 9 ; Cf. Jorge M. dos Santos Alves, « Princes contre marchands au crépuscule de Pasai (c. 1494 -1521) », *Archipel*, 1994, Vol. 47, n° 1, p. 125-146.

[33] Concernant l'histoire générale du sultanat de Malacca, renvoyons simplement le texte annoté par R. O. Winstedt, *The Malay Annals or Sejarah Melayu : the Earliest Recension from Ms. no 18 of the Raffles collection in the library of the royal asiatic society, London*, London, Luzac and Cie, 1938.

cède face aux forces des chrétiens portugais qui le conquièrent en 1511[34]. La conquête de Malacca engendre au moins deux phénomènes importants : la naissance d'une concurrence politico-économique entre les nouveaux sultanats de l'Archipel et les représentants du souverain chrétien portugais, ainsi que la concurrence entre deux religions monothéistes, à savoir l'islam et le christianisme. Ceci est particulièrement saillant dans le cadre du prosélytisme. À cette époque, choisir d'être musulman ou chrétien semble une obligation inéluctable pour les princes indigènes de l'Archipel, cela leur est nécessaire pour contracter des alliances, soit avec d'autres puissances musulmanes soit avec les puissances alliées aux chrétiens portugais.

Après quatre siècles d'islamisation, entre le XIIIe et le XVIIe siècles, l'islam sunnite en particulier devient la référence politique des sultanats de l'Archipel dans lesquels les oulémas ou les soufis jouent un rôle décisif, particulièrement dans le domaine politico-religieux[35]. Leur présence peut renforcer l'autorité « divine » des *rajas* (roi) sur leur population, l'islam et notamment le soufisme pouvant devenir un instrument de légitimation politique se traduisant notamment par l'attribution de titres divins tels que *Khalîfah Allâh* (le représentant ou le délégué d'Allah) ou *Dzill Allâh fi al-'Âlam* (l'ombre de Dieu sur la terre)[36]. Si l'on se réfère aux chroniques malaises, bien que semi-légendaires, écrites entre le XVIe et le XVIIIe siècle, on constate que toutes mentionnent l'arrivée de maîtres soufis en provenance du Moyen-Orient, pour convertir les princes autochtones à l'islam et leur octroyer le titre de sultan, le terme fait référence à la « domination » en arabe[37]. Bien que ce titre soit porté par les souverains arabes à partir du XIe siècle et que l'autorité est censée découler d'une délégation de pouvoirs accordés

---

[34] Voir Alfonso de Albuquerque, *The Commentaries of the Great Afonso Albuquerque, Second Viceroy of India*, traduit par Walter de Gray Birch, London, Printed for the Hakluyt society, 1875, p. 66 ; R.j. Wilkinson, « The fall of Malacca », *Journal of the Malaysian Branch, Royal Asiatic Society XIII*, 1935, nº 2, p. 68-69.

[35] Les récits d'Ibn Batutah (1304-1369), un voyageur marocain du XIVe siècle qui débarqua quelques semaines au Samudra Pasai, donnaient un premier témoignage que le sultan de Samudra Pasai, Malik al-Zahir, professe la docrtine de syâfi'î. Voir Ibn Battûta, *al-Rihlat, Voyage d'ibn battûta 1325-1354 (texte arabe accompagnée de la traduction francaise),* C. Defremery et B.R. Sanguinetti (éds.), IV toms, tome IV, Paris, Anthropos, 1854, p. 228.

[36] La notion de califat, en tant que régime ou institution, n'a pas de réalité coranique. Pour l'historiographie sunnite, les quatre premiers califes, après la mort de Prophète Mahomet, sont appelés « les biens guidés » *(rachidun)*. Tandis que dans le monde musulman, le premier souverain qui utilise ce titre est Abdullah al-Shaffah, le fondateur de la dynastie Abbasside (r. 750-847). Voir Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, Volume 1 : The Classical Age of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 2009, p. 280-281.

[37] Voir Aristide Marre et Monique Zaini-Lajoubert, *Histoire des rois de Pasey*, Toulouse, Anacharsis, 2004 ; R.O. Winstedt, *The Malay Annals or Sejarah Melayu*, *loc. cit.*, ; Z. H. Sudibjo, *Babad Tanah Jawi (La Chronique de Java)*, Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 1980 ; Teuku Iskandar, *De Hikajat Atjéh*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1958.

par le calife, cela ne signifie pas que les sultanats de l'Archipel sont soumis ou vassaux à un califat du monde musulman du Moyen-Orient.

En effet, dans l'ensemble du monde musulman, il est attesté qu'à compter de la dynastie abbasside (750-1258), en plus de détenir le pouvoir politique, les califes ou les sultans sont également détenteurs du pouvoir religieux. Ceci explique pourquoi l'islam est par la suite reconnu en tant que *dîn wa dawlah,* religion et État, un concept où tous les pouvoirs (politique et religieux) reposent sur la même personne, le calife ou le sultan. Cependant, lorsque le calife ou le sultan n'a pas une maitrise suffisante des sciences religieuses, le recours aux oulémas lui permet de combler les manques[38]. Ainsi, durant l'essor des sultanats de l'Archipel, la symbiose entre les sultans et les oulémas sont visibles ; ils s'unissent en tant que gardiens de la foi et en tant que moteurs de transformations des savoirs islamiques. Autour du sultanat d'Aceh, fondé par 'Ali Mughayat Shah (r. 1511-1530), on trouve d'éminents oulémas considérés comme des *shaykh al-Islâm* tels que Hamzah Fansuri (m. avant 1607), Syams al-Din al-Sumatrani (m. 1630), Nurruddin al-Raniri (1658) et Abdur Rauf al-Sinkili (1615-1693)[39]. De plus, grâce à une courte énumération contenue dans le *Bustân al-Salâṭîn* écrit par al-Raniri en 1047/1638, on connait également les noms de quelques oulémas qui se sont rendus à Aceh, aux environs de la deuxième moitié du XVIe siècle. Sont notamment mentionnés comme étant venus de La Mecque : les Égyptiens shaykh Nurrudin Azhari, Shaykh Abu al-Khair ibn Shaykh ibn Hadjar, fils du célèbre juriste Ibn Hadjar al-Haytami (1504-1567) et le yéménite Shaykh Muhammad Yamani. On trouve également l'Arabe du Gujarat : Shaykh Muhammad Djaylani, l'oncle de Raniri ainsi que le syrien Shaykh Ibrahim ibn Abd Allah al-Shami[40].

Quant au sultanat de Demak, fondé au début du XVe, on se réfère à des maîtres en matière de religion connus comme les *Wali Sanga* (Neuf Saints)[41]. Parallèlement à

---

[38] Ignaz Goldziher, *Le dogme et la loi dans l'Islam,* Paris, Paul Geuthner, 2ème édition, 2005, p. 40 et s.

[39] Pour en savoir plus sur le rôle des oulémas au cours de l'apogée du sultanat d'Aceh, voir entre autres Amirul Hadi, *Islam and State in Sumatra : A Study of Seventeenth-century Aceh*, Leiden Boston, Brill, 2004.

[40] Voir T Iskandar, *Bustanu's-Salatin, bab II, fasal 13,* Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia, 1966, p. 32-35 ; Paul Wormser, *Le Bustan al-Salatin de Nuruddin ar-Raniri : réflexions sur le rôle culturel d'un étranger dans le monde malais au XVIIe siècle*, Paris, Association Archipel, EHESS, 2012, p. 16.

[41] La présence et le rôle des Neuf Saints dans la diffusion de l'islam à Java demeure historiquement une question controversée, que certains auteurs les considérent comme l'une des légendes populaires javanaises transmises de générations en générations. Nous ne pouvons cependant pas négliger que leurs tombes disséminées principalement le long de côte sont aujourd'hui d'important lieux de visites pieuses *(ziarah)* et de culte, où l'on se rend pour s'approprier un peu du *berkah* (bénédiction) des *walis*. Pour en savoir plus,

l'affaiblissement de Demak, suite à une guerre de succession à la mort du prince de Trenggana en 1546, certains membres des Neuf Saints gouvernent alors leurs territoires respectifs, des royaumes indépendants tels que Giri-Gresik, Kudus, Banten et Cirebon. Or, la réapparition du royaume de Mataram « islamisé » à la fin du XVIe siècle provoque un changement de la cartographie socioreligieuse dans toutes les régions de Java. Dès sa création, Mataram se prétend comme étant le seul royaume islamique légitime à Java. Et pour arriver à ses fins, il commence à conquérir les principautés musulmanes de Java[42]. En se revendiquant comme étant le successeur de Majapahit, Mataram est connu comme étant un royaume à tendance syncrétique. Sultan Agung (r. 1613-1645), le plus éminent des sultans de Mataram, applique certaines doctrines soufies, il s'en sert comme référence pour définir et développer les idéologies politiques du sultanat. Il y apporte quelques modifications, réalisant une combinaison entre le soufisme et la cosmologie javanaise. Afin d'accroitre sa légitimité politique, l'un des sultans de Mataram, Pakubuwana II (1726-1742), se prétend comme étant lui-même un « roi soufi »[43].

Concernant les mouvements des confréries soufies, il faut souligner qu'il y ait au moins deux grands courants mystiques qui se répandent dans l'Archipel et plus particulièrement à Sumatra et à Java : le soufisme « hétérodoxe » de la *wujûdiyah* et le soufisme « orthodoxe » sunnite actuellement désigné par l'appellation néo-soufisme[44]. Ces deux courants s'opposent l'un à l'autre dans la mesure où les disciples du premier courant célèbrent l'unicité absolue entre l'homme et l'Être *(wahdat al-wujûd),* tandis que les disciples du second les perçoivent comme *zindîq* « hérétiques » car ils considèrent que les premiers ne différencient plus Allah de sa Création.

Dans la tradition islamique, l'accusation de la *zandâqa* à une personne donnée apporte certes une implication juridique. Jusqu'à un certain point, la *zandâqa* dans son

---

voir entre autres Douwe Adolf Rinkes, et. al., *Nine Saints of Java*, Kuala Lumpur, Malaysian Sociological Research Institute, 1996.

[42] Voir Hermanus Johannes de Graaf et Theodore G. Th Pigeaud, *Islamic States in Java 1500-1700 : eight Dutch books and articles*, The Hague, Nijhoff, 1976, p. 36-38.

[43] Pour en savoir plus les enjeux politico-religieux au cours de la période du royaume de Mataram, voir Merle Calvin Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java : A History of Islamization from the Fourteenth to the Early Nineteenth Centuries*, Signature Books. Norwalk, CT, EastBridge Books, 2006 ; Merle Calvin Ricklefs, *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1726-1749 : History, Literature, and Islam in the Court of Pakubuwana II*, St. Leonards, NSW Honolulu, Hawaii, Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin University of Hawaii Press, 1998.

[44] Le « néo-soufisme » serait un ensemble de mouvements organisés, à visée politique, basés sur de nouvelles formes de soufisme, plus organisées et plus militantes dans le cadre de confréries ; basé sur la relecture du grand mystique andalous Ibn 'Arabî (m. 1240) et sur le recentrage de la quête mystique sur la personne du Prophète – la Voie Mahometienne *(tarîqa muhammadiyya)*. Sur le débat autour de la notion du « néo-soufisme », voir principalement R. Sean O'Fahey et Bernd Eadtke, « Neo-Soufism Reconsidered », *Der Islam, IXX*, 1993, p. 52.

sens le plus large, en tant qu'hétérodoxie *(ilhâd,* qui veut aussi dire athéisme) et hérésie, est encore considéré comme un délit punissable ; la *zandâqa* est considérée comme une menace pour la sûreté de l'État musulman, ce qui pousse parfois les dirigeants à poursuivre pour *zandâqa* et à les condamner à mort au même titre que les apostats *(murtad)* pour reniement de l'Islam[45]. Parallèlement à la diffusion de l'islam vers la périphérie, à savoir l'Asie centrale et l'Asie du Sud-Est actuelle, une politique de répression envers la *zandâqa* est explicitement adoptée par les pouvoirs musulmans concernés. Elle est soutenue par les groupes islamistes orthodoxes « radicaux ». On peut qualifier ce phénomène qui se déroule principalement au XVIIe siècle dans l'Archipel, en particulier à Aceh, de première tension religieuse musulmane marquante.

§2 - La répression du soufisme « hérétique » dans l'Archipel

Commençons par considérer un extrait du *Tâj al-Salâṭin,* une référence en matière de politique musulmane écrite en 1603 à Aceh ou à Johor par al-Bukhari al-Jauhari[46], notamment en ce qui concerne la diffusion des croyances hérétiques :

> « Il faut que les rois se gardent véritablement de l'hérésie, c'est-à-dire tout acte en désaccord avec la Charia, qu'ils ne permettent pas aux hérétiques de demeurer dans leurs royaumes, car les actes hérétiques mènent à la ruine de l'État ; ils sont source de vices et à l'origine de tous les malheurs »[47].

Cette citation est probablement citée dans le contexte socioreligieux d'Aceh de l'époque ; il est ici fait référence à un mouvement appartenant à un courant mystique considéré comme hérétique. Si l'on consulte certaines études antérieures portant sur le développement de l'islam ou la transformation des sciences religieuses dans l'Archipel et notamment à Aceh, le courant mystique qui se diffuse dans tout l'Archipel à partir de la seconde moitié du XVIe siècle et jusqu'à la fin de la première moitié du XVIIe siècle, est le soufisme de la *wujûdiyah.* Celui-ci est diffusé par les disciples de Muhyiddin Ibn

---

[45] Dans le monde musulman, la persécution officielle envers les hérétiques fut décrétée pour la première fois par le califat des Abbassides, ordonnée en particulier par le calife Muhamamad al-Mahdi ibn 'Abd Allah al-Manshûr ou al-Mahdi (r. 775-785). Pour en savoir plus, voir entre autres Georges Vajda, *Les Zindîqs en pays d'Islam au début de la période Abbaside*, Rome, Accademia dei Lincei, 1937 ; Melhem Chokr et Daniel Gimaret, *« Zandaqa » et « zindīqs » en islam au second siècle de l'Hégire*, Institut français de Damas [diff. J. Maisonneuve], Damas [Paris], 1993.

[46] Vladimir Iosifovič Braginsky, « Tajus Salatin ('The Crown of Sultan') of Bukhari al-Jauhari as a canonical work and an attempt to create a Malay literary canon », dans David Smyth, *The Canon in Southeast Asian Literature : Literatures of Burma, Cambodia, Indonesia, Laos, Malaysia, Phillippines, Thailand and Vietnam*, New York London, Routledge, 2013, p. 187.

[47] Nous citons la traduction française dans Bokhâri de Djohôre et Aristide Marre, *Makôta radja-râdja (La Couronne des rois)*, Paris, Maisonneuve et Cie, 1878, p. 108-109.

‘Arabi (560-638/1165-1240)[48]. Dans l’Archipel comme ailleurs dans le monde musulman, la diffusion de ce courant fait débat, en particulier parmi les érudits néo-soufis ou sunnites qui s’attachent à combiner les pratiques du soufisme et celles de la charia. Ainsi, la polémique concernant la *wujûdiyah* à Aceh n’est pas une particularité locale ; c’est une question également posée par les érudits de l’Archipel qui séjournent pour une durée donnée à La Mecque et La Médine ; ils sont connus sous le nom de la communauté d’origine javanaise (*al-jamâ’ah min al-jâwiyîn*) et certains oulémas apportent des réponses détaillées. Burhan al-Din Ibrahim ibn Hasan ibn Shihab al-Din al-Kurani (1616-1690), est l’un des oulémas éminents de La Médine qui a essayé d’apporter des réponses bienveillantes à cette polémique. Il l’a notamment fait par le biais de commentaires présents dans certaines de ses œuvres, dont *Ithâf al-dzakî bi syarh al-tuhfah al-mursalah ilâ al-rûh al-nabî* (le plus beau des cadeaux pour expliquer le livre, cadeau adressé à l’esprit du Prophète), écrit à partir vers 1665[49] ou *al-Jawâbât al-gharrâwiyyah li-l-masâ’il al-jâwiyyah al-juhriyyah* (Réponses claires aux questions javanaises à Johor), écrit vers 1659 et dans lequel se trouve une partie intitulée *al-maslak al-jalî fi hukm al-syath al-walî* (le chemin clair dans le jugement d’expression extatique d’un saint), rédigé le 7 *Rabî’ al-awwal* 1084 soit le 22 juin 1673[50].

Dans l’introduction de l’*Ithâf al-dzakî,* al-Kurani précise que l’*al-Tuhfah* écrit en 1590 par Fadhl Allah al-Burhanpuri al-Hindi (m. 1620) jouit d’une certaine popularité parmi les habitants de la terre de Java[51], ses enseignements sont transmis par ceux à qui l’on prête l’autorité, le savoir nécessaire que ce soit en raison leurs propres études ou bien du fait des enseignements qu’ils ont reçus d’autres « maîtres », mais ils n’ont aucune

---

[48] Le concept ou la doctrine de *wujûdiyah* est pour la première fois systématisée par l’un des disciples d’Ibn ‘Arabi, Sadr al-Dîn al-Qûnawî. Il est vrai qu’Ibn ‘Arabi n’a explicitement mentionné aucun terme spécifique pour ses doctrines, mais les idées ou les enseignements de la *wujûdiyah* peuvent être trouvés dans ses œuvres, en particulier dans *« Futûhât al-Makkah »* et *« Fusûs al-Hikam ».* Voir Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur : The Life of Ibn ‘Arabī*, s.l., Islamic Texts Society, 1993, p. 231-232.

[49] Ce manuscrit est réécrit par certains lettrés et se trouve dans certaines bibliothèques. On peut le trouver entre autres dans la Bibliothèque nationale de France (BNF), département des manuscrits, Arabe 5402, mis en ligne sur gallica.bnf.fr le 19 septembre 2012. Ce manuscrit est traduit en Indonésien par Oman Fathurrahman. Voir Oman Fathurahman, *Ithaf Al-Dhaki : Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara (Le plus beau des cadeaux : les interpretations sur la doctrine de la wahdatul wujûd pour les musulmans de l’Archipel),* Jakarta, EFEO, Rumah Kitab, ISIF dan Mizan, 2012.

[50] Ce manuscrit est conservé sans numéro à la bibliothèque de l’Université islamique de Médine, la copie datée en 1690. Celui-ci est annoté par ʿAbd al-Ghani ibn Isma’il al-Nabulusi (1641-1731), conservé à la bibliothèque de l’Université de King Saud, MSS 6024, fol. 1v. Je remercie vivement Zacky Khairul Umam, l’un des doctorants en études islamique et histoire de l’Université Freie de Berlin, qui m’a permis d’avoir accédé à la copie de ce manuscrit.

[51] Al-Tuhfah a été écrit par Fadhl Allah al-Burhanpuri al-Hindi (m. 1620) en 1590 dont le contenu était lié à la formule de la doctrine des « sept étapes » ou *martabat tujuh* d’Ibn ‘Arabi. Voir le texte complet en arabe dans Anthony H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, Canberra, Australian National University, 1965, p. 128-137.

connaissance de la charia du Prophète ni de la Science de la Réalité (*'ilm al-haqâiq*) ; c'est la raison pour laquelle beaucoup d'entre eux ont dévié du droit chemin et que se sont répandues des croyances religieuses impures : en vérité, ceux-ci sont entrés dans le champ corrompu de l'athéisme et l'hérésie[52]. Il signale qu'*al-Tuhfah* semble devenir l'une des références primaires de l'enseignement religieux dans les écoles coraniques (*madrasah*) depuis les années 1620, la période correspondant au début de l'apogée du sultanat d'Aceh sous le règne du Sultan Iskandar Muda (r. 1607-1636). Car, à côté de ce sultan se tient un *shaykh al-islâm*, Syams al-Din al-Sumatrani, le soufi malais qui reformule la doctrine des « sept degrés » (*martabat tujuh*) et « *wahdah al-wujûd* » dans son ouvrage, *Jauhar al-haqâiq* (l'Essence de la Vérité), très influencé par le *al-tuhfah*[53]. De plus, Al-Raniri affirme aussi, dans le *Bustân al-Salâṭin*, que les Acihais, de la période d'Ali Ri'ayat Syah (1568-1577) jusqu'à la période d'Ala al-Din Ri'ayat Syah Sayyidul Mukammil (1589-1604) affectionnent plus l'étude des doctrines mystico-philosophiques de la *wujûdiyah* que les autres[54].

La doctrine de la *wujûdiyah* connait son apogée à Aceh sous le successeur du sultan 'Ala al-Din, Iskandar Muda. Sous sa protection, Syams al-Din est le seul maître soufi de *wujûdiyah* originaire de l'Archipel dont le rôle est réellement visible au sein du sultanat d'Aceh. À travers la formulation des « sept degrés », il veut affirmer que tout intellect pensant, grâce à la contemplation de soi, peut accéder au degré de l'homme parfait *(insân al-kâmil)*[55]. De plus, Syams al-Din est un admirateur et peut-être même un disciple du poète Hamzah Fansuri, le grand maître de la « Science de la Réalité » (la « Voie

---

[52] Ibrahim al-Kurani, *Ithâf al-dzakî…*, p. 23-24. Cf. Azyumardi Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia : Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern « Ulamā » in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Honolulu (Hawaii), University of Hawaii Press, 2004, p. 40-41 ; Oman Fathurahman, *Ithaf Al-Dhaki, op. cit.*, p. 51 ; Romain Bertrand, *L'Histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècle)*, Paris, Seuil, 2011, p. 346.

[53] Ce livre est l'une des références fréquemment utilisées par la plupart des oulémas malais au cours du XVIe et du XVIIIe siècle. Elle est utilisée par le shaykh Syams ad-Din, Nurrudin al-Raniri, Abdur Rauf ibn 'Ali al-Jawi al-Fansuri al-Sinkili, Muhammad Yusuf al-Maqassari (1627-1699), 'Abd al-Samad al-Palimbani (1704-1789) et Muhammad al-Nafis Banjari (1735 - ?). Voir A. Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, op. cit.*, p. 143.

[54] Voir T. Iskandar, *Bustanu's-Salatin, bab II, fasal 13, op. cit.*, p. 33-34.

[55] Les trois premiers degrés appelées les « essences immuables » (a'yân tsâbitah) : *Ahadîyah* « l'indifférenciation absolue », *Wahdah* « la possibilité de distinction » et *Wâhidîyah* « la distinction-réelle-dans-l 'être-un, et les restes appelés les « essences tournées vers l'extérieur (a'yân khârijah) : *'âlam arwâh* « le monde des esprits », *'âlam mi'tâl* « le monde des formes », *'âlam ajsâm* « le monde des corps » et *'âlam al-jâmi'ah* « le monde de l'unité-dans-la-multiplicité » ou « le monde de l'homme ». Cité dans A. Johns, « Nūr al-Daḳā'iḳ by the Sumatran mystic Shamsu 'l-Dīn ibn 'Abdullāh », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 octobre 1953, 3/4, p. 137-151. Cf. A.H. Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet, op. cit.* ; R. Bertrand, *L'Histoire à parts égales, op. cit.*, p. 323.

mystique ») à Sumatra[56]. L'influence de Hamzah dans le monde malais est considérable, que ce soit de son vivant ou quelques décennies après sa mort. Dans certains de ses poèmes, Hamzah n'hésite pas à faire du croyant lui-même le lieu exclusif de la vérité divine : « [celui qui s'abreuve de la noble boisson d'amour du Créateur] peut dire en toute candeur : « Je suis la Vérité » […] Celui qui en boit oublie le monde devient alors Mansur, celui qui est sans égal »[57].

L'évènement décisif qui renverse l'histoire socioreligieuse d'Aceh et même de l'Archipel se produit en 1637, sept années après la mort de Syams al-Din ou une année après la mort du sultan Iskandar Muda. Le successeur de ce dernier, le sultan Iskandar Tsani (r. 1637-1641), invite immédiatement Nurrudin al-Raniri, un savant religieux originaire du Gujarat à prendre la fonction du *shaykh al-islâm* d'Aceh[58]. Dès sa nomination, al-Raniri qui est plus sensible au soufisme « orthodoxe » des confréries *Rifâ'iyah*, *Aydarusiyah* et *Qadariyya*[59], reçoit l'autorité nécessaire de la part du nouveau sultan pour mettre en place une nouvelle vision religieuse allant notamment contre le mouvement du soufisme *wujûdiyah* largement répandu à Aceh. Il mène désormais une lutte féroce contre les disciples de deux auteurs soufis sumatranais déjà décédés, Hamzah Fansuri et Syams al-Din.

Nous pouvons tracer brièvement une chronologie de cette polémique en particulier grâce à certaines œuvres d'al-Raniri lui-même écrites après son retour dans sa ville natale, Randir dans le Gujarat[60]. Si l'on se réfère à *Tibyân fî Ma'rifah al-Adyân,* on constate que

---

[56] Il est cependant difficile à déterminer la relation concrète entre ces deux soufis en l'absence d'informations précises concernant la date de naissance et de décès de Hamzah Fansuri. Pour la thèse selon laquelle Hamzah aurait vécu au début du XVIIe siècle, voir V. I. Braginsky, « Towards the Biography of Hamzah Fansuri. When Did Hamzah Live ? Data From His Poems and Early European Accounts », *Archipel*, 1999, Vol. 57, n° 2, p. 135-175 et Muhammad Naguib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1970, p. 18-25. Pour la réfutation de cette thèse et la datation beaucoup plus précoce de sa vie, voir Ludvik Kalus et Claude Guillot, « La stèle funéraire de Hamzah Fansuri », *Archipel*, 2000, Vol. 60, n° 4, p. 3-24.

[57] Cité dans Gerardus Willebrordus Joannes Drewes et Lode F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, Dordrecht-Holland Cinnaminson-U.S.A, Foris Publications, 1986, p. 98-100 ; R. Bertrand, *L'Histoire à parts égales, op. cit.*, p. 324.

[58] Le monde malais, en particulier Johor, le lieu de naissance d'Iskandar Tsani, pour al-Raniri, n'est vraisemblablement pas un nouvel environnement ; il y avait séjourné pendant quelques années avant son arrivée à Aceh, le 6 muharram 1047 (le 31 mai 1637). A. Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, op. cit.*, p. 56.

[59] P. Voorhoeve, « Van En over Nuruddin Ar-Raniri », *Bijdragen Tot de Taal-, Land- En Volkenkunde* 107, no. 4 (January 1, 1951), p. 357.

[60] Certains ouvres d'al'Raniri : *Tibyân fî Ma'rifah al-Adyân* (Explication claire de la connaissance des religions), *al-Mâ 'al-Hayât li ahl al-Mamât* (L'Eau de la vie pour les personnes qui ont perdu « leur foi »), *Hujjah al-shiddîq li daf'i al-Zindîq* (La Véritable preuve pour refuser l'hérésie) et *Fathul Mubîn 'alâ al-Mulhidîn* (La Victoire éclatante sur l'hérésie) ; ces écrits ont pour vocation la lutte contre la *wujûdiyah* de l'école Syams al-Din. Voir la liste d'oeuvres de al'Raniri dans P. Wormser, *Le Bustan al-Salatin de Nuruddin ar-Raniri, op. cit.*, p. 47-56.

les différents entre les disciples de mouvements soufis divergents ont lieu pour la première fois à la fin de l'année 1637. Al-Raniri affirme :

> « [...] quand je suis arrivé au pays d'Aceh, à l'époque du sultan Shâh Marhûm Darussalam, il y a déjà énormément les disciples de Shams al-Din al-Sumatra'i, le maître soufi qui enseigne la doctrine *wahdah al-mutlaq* et *wujûdiyah,* qui sont infidèles *(mulhid)* et hérétiques *(zindîq).* Le sultan rassemble désormais tous les savants religieux pour échanger et décider de quelle doctrine qui est plus juste que les autres. Puis nous nous débattront devant le sultan plusieurs fois [...] »[61].

La principale source de débat est l'expression « Dieu est lui et lui est Dieu »[62], celle-ci va dans le même sens que les propos d'al-Hallaj, qui déclare « je suis Dieu et je suis la Vérité ! » ou « Dieu, le Créateur, et la création sont un seul et même être »[63] ; soufi hérétique celui-ci est condamné à mort par le feu (922). Après avoir entendu les arguments des partisans de *wahdat al-mutlaq,* al-Raniri n'hésite pas à les faire condamner en tant qu'infidèle ou hérétique par une *fatwa* considérant qu'ils enfreignent la charia[64]. Suite à cela, après avoir pris conseil auprès d'al-Raniri, le sultan Iskandar Tsani ordonne aux fonctionnaires du royaume de rassembler toutes les œuvres d'Hamzah et Syams al-Din devant la mosquée Baiturrahman à Aceh, puis de les brûler. L'ancien conseiller religieux, Kamaluddin al-Jawi[65] qui apparaît comme le successeur de Syams al-Din ainsi que plusieurs de ses disciples sont condamnés à mort après avoir refusé trois fois de se repentir[66]. Selon le témoignage de Peter Mundy, un anglais qui se rend pour la première fois à Aceh cinq mois après la mort d'Iskandar Muda, le 19 avril 1637, et y revient en février 1638, la méthode utilisée pour punir les disciples du soufisme de la *wujûdiyah* est cruelle ; ils sont précipités dans les flammes. Il ne fait cependant pas mention du nombre des condamnés[67].

La condamnation des disciples de la *wujûdiyah* semble se produire dans un contexte où le nouveau sultan souffre d'un sérieux manque de légitimité et de soutien de la part de la population. En effet, il n'est pas acihais de naissance ; il n'est qu'un prince de Pahang

---

[61] Nurruddin al-Raniri, « Tibyân Fî Ma'rifat al-Adyân », p. 3-6. Voir P Voorhoeve, *Twee maleise geschriften van Nūruddīn ar-Rāniri*, Leiden, 1955.

[62] *Ibid.*, p. 4.

[63] Sur l'histoire de la condamnation de al-Hallaj voir Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansur al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam : exécuté le 26 mars 922 étude d'histoire religieuse*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1922.

[64] P. Voorhoeve, *Twee maleise geschriften van Nūruddīn ar-Rāniri, op. cit.*, p. 3-6.

[65] Michael Laffan, « When is a Jawi Jawi ? A Short Note on Pieter Sourij's 'Maldin' and his Minang Student 'Sayf al-Rijal' », in Jan van der Putten and Mary Kilcline Cody (ed.), *Lost Times and Untold Tales from the Malay World* (Singapore : NUS Press, 2009), 143.

[66] Nurruddin al-Raniri, « Tibyân Fi Ma'rifat al-Adyân », dans P. Voorhoeve, *Twee maleise geschriften van Nūruddīn ar-Rāniri, op. cit.*, p. 5-6.

[67] Peter Mundy, Richard Carnac Temple et Lavinia Mary Anstey, *The travels of Peter Mundy in Europe and Asia, 1608-1667*, Cambridge [Eng], printed for the Hakluyt Society, 1914, p. 330.

capturé très jeune lors d'une campagne en Péninsule malaise vers 1617-1618, devenu par la suite beau-fils d'Iskandar Muda. L'écriture du *Bustân al-Salâṭîn* par son maître soufi, al-Raniri est certes l'un des outils permettant de renforcer son autorité[68]. Après la mort du sultan en 1641, le mouvement de réforme islamique d'al-Raniri rencontre immédiatement une résistance émanant des disciples de la *wujûdiyah* dont Sayf al-Rijal devient un adversaire[69]. Ce dernier originaire de Minangkabau à Sumatra, semble-t-il, est l'un des disciples du shaykh Maldin (Jamal al-Din ou Kamal al-Din)[70]. Peu après son arrivée, Sayf al-Rijal conquit immédiatement les cœurs de la population d'Aceh de par ses connaissances religieuses et sa piété[71]. Dès lors, commence un débat interminable dans lequel al-Raniri souligne avec insistance le fait que les doctrines portées par le nouveau savant sont hérétiques et trompeuses. Le 22 août 1646, un vif débat se déroule en présence d'un haut dignitaire du sultanat appelé *Orang Kaya Maharaja Lela* (le Premier ministre)[72]. Al-Raniri lui-même décrit la scène :

> « Peu après, Sayf al-Rijal se rendit à Aceh. Il débattu avec nous, le débat ressemblait au débat houleux qui s'était produit peu de temps auparavant. Nous lui avons alors répondu : « Est-ce vrai que vous avez dit : *wa-Allah bi-Allah ta-Allah* (les mots pour faire une promesse à quelqu'un au nom de Dieu), que l'homme est Dieu et Dieu est l'homme ? »… Sayf al-Rijal répondit : « C'est ce que je crois et ce que croient tous les oulémas de La Mecque et Médine... ». Après cela, la plupart des gens commencèrent à revenir à cette croyance hérétique »[73].

Alors que les débats n'aboutissent pas, *Orang Kaya Maharaja Lela* propose à la reine Tajul Alam d'avoir recours à son autorité pour mettre fin les polémiques. Mais, cette dernière rejette la proposition avançant en argument son manque de connaissances en matière de questions religieuses. La reine remet ensuite la décision aux mains des chefs des districts (*Uleebalang*)[74]. Alors qu'un chaos politico-religieux secoue la population

---

[68] Cf. P. Wormser, *Le Bustan al-Salatin de Nuruddin ar-Raniri*, *op. cit.*, p. 18-19.

[69] Peter Sourij, un ambassadeur de VOC qui visite Aceh en 1053/1643, confirme que ce dernier est *Moorish Bishop* venant de Surat, Inde. Voir Takeshi Ito, « Why did Nuruddin ar-Raniri leave Aceh in 1054 A.H. ? », *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, le 1er janvier 1978, Vol. 134, nº 4, p. 489-491 ; A. Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia*, *op. cit.*, p. 560-62.

[70] Syeikh Maldin ou Jamal al-Din al-Ashi, dans la version de Sourij, est la même personne que Haji Kamal dans la version Bustan al-Salatin, quelqu'un qui est considéré traître pour envie d'empoisonner Sultan Iskandar Tsnai. Dans la version de Sourij, Syeikh Maldin a été expulsé d'Aceh suivant l'arrivée d'al-Raniri en raison de ses pensées étant considérées comme déviantes. Voir *Ibid.*, p. 490-491.

[71] Michael Laffan, « When is a Jawi Jawi?... », in J. van der Putten et M. Kilcline Cody, *Lost Times and Untold Tales from the Malay world*, *op. cit.*, p. 143.

[72] T. Ito, « Why did Nuruddin ar-Raniri leave Aceh in 1054 A.H.? », *art cit.*, p. 490.

[73] Cité dans Ahmad Daudy, *Allah and Human Being in the Conception of Syeikh Nuruddin ar-Raniry*, Jakarta, Center for Research and Development on Religious Literature and Heritage, Ministry of Religious Affairs, 2012 ; A. Hasjmy, *Syi'ah dan Ahlussunnah : Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara (Le Chiisme et le sunnisme : se saisir l'influence et le pouvoir dès le début de l'arrivée de l'islam sur l'Archipel),* 1ère éd., Surabaya, Bina Ilmu, 1983, p. 107-109.

[74] T. Ito, « Why did Nuruddin ar-Raniri leave Aceh in 1054 A.H.? », *art cit.*, p. 489-491.

dans les jours suivants, la reine invite soudainement Sayf al-Rijal à venir au palais, le 27 août 1646 ; il y est reçu et traité comme un haut dignitaire. Cela indique qu'al-Raniri avait perdu l'opportunité de poursuivre son mouvement de réforme religieuse et que Sayf al-Rijal devient son successeur. C'est la raison qui motive al-Raniri à quitter Aceh pour retourner dans sa ville natale dans le Gujarat[75]. Sayf al-Rijal, quant à lui, accusé de fomenter une rébellion secrète contre la reine, il est finalement condamné à mort par celle-ci en 1653[76].

Concernant le mouvement réformiste d'al-Raniri contre la position des soufis de la *wujûdiyah*, Anthony John et Ahmad Daudy insistent sur le fait qu'elle n'est qu'une influence directe de l'expérience qu'il avait vécue précédemment en Inde ; un environnement où la majorité hindoue et la minorité musulmane ont de fréquents conflits[77]. Alors qu'Azyumardi Azra affirme que la réaction radicale d'al-Raniri envers les idées d'Hamzah Fansuri et de Syams al-Din, puis envers l'ensemble leurs disciples est une réaction propre aux oulémas orthodoxes qui ont tendance à observer rigoureusement la charia et condamner fermement le mysticisme hérétique[78].

Par ailleurs, Paul Wormser considère que les débats houleux qui se déroulent à Aceh au cours de la première moitié du XVIIe siècle sont plutôt motivés par des intérêts politiques, à savoir la concurrence entre les autorités juridiques au sein du palais, que par un débat portant sur les doctrines de *wujûdiyah* vis-à-vis la doctrine animiste ou panthéiste. Wormser estime que les oulémas, en particulier ceux ayant une tendance à l'opposition contre le soufisme de *wujûdiyah* sont plutôt des oulémas instruits au Moyen-Orient que des oulémas instruits dans certaines régions de l'Empire moghol en Inde. Le débat relatif à la transcendance de Dieu sur l'univers peut facilement être qualifié par les oulémas comme relevant de pratiques animistes ancestrales, est glissé vers un débat philosophique très abstrait en se référant aux sources du Moyen-Orient[79].

La « tragédie » des condamnations prononcées envers les disciples de *wujûdiyah* semble avoir un impact profond au sein de la population de l'Archipel. Durant la période

---

[75] *Ibid.*

[76] Ito Takeshi, *The World of the Adat Aceh : A Historical Study of the Sultanate of Aceh*, 1ère ed Melbourne : Australian National University, 1984, p. 162–163.

[77] A. Johns, « Aspects of Sufi Thought in India and Indonesia in the first half of the 17th Century », *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 1 mars 1955, Vol. 28, 1 (169), p. 73 ; Ahmad Daudy, *Allah and Human Being in the Conception of Syeikh Nuruddin ar-Raniry, op. cit.*, p. 44-45.

[78] A. Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, op. cit.*, p. 42.

[79] Paul Wormser, « The Religious Debates of Aceh in the Sixteenth and Seventeenth Century : An Invisible Cultural Dialogue ? », *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55, no. 2–3 (January 1, 2012), p. 369–82.

suivante, le successeur de Sayf al-Rijal, ‘Abd al-Rauf al-Sinkili, s’efforce de définir ce que signifie un certain nombre de notions clés : musulman, infidèle (*kâfir*), tolérance *(tasâmuh*). Ce dernier est instruit à la Mecque vers de 1642 à 1661. Après son retour à Aceh, la reine Shafiyah al-Din l’invite au palais pour y devenir *Qâdhî Mâlik al-‘Âdil* ou bien le juge en chef. Il semble que celui-ci sollicite l’avis de son maître à La Mecque, Ibrahim al-Kurani, à l’égard du *takfîrî* (*fatwa* de déchéance du statut de musulman) prononcé par al-Raniri ainsi que sur la condamnation à mort infligée aux musulmans disciples de *wujûdiyah*[80]. Il est important de savoir qu’al-Kurani souligne que la doctrine de la *wahdah al-wujûd* n’est pas contradictoire avec la *tauhîd al-wujûd* (unicité divine de Dieu)[81]. Ainsi, le soufisme ne devrait pas laisser de côté la pratique de la charia[82]. D’ailleurs, comme mentionné dans *al-maslak al-jalli,* les expressions extatiques d’un soufi ne sont classées dans la catégorie de l’athéisme ou de l’apostasie dans la mesure où la *wahdah al-wujûd* elle-même est interprétée en sens allégorique[83].

Intéressons-nous maintenant à une autre partie importante de l’Archipel, Java. Si l’on s’en réfère à certains textes javanais, particulièrement au *Serat Cabolek,* composé par la poète de cour Yasadipura Ier (1729-1803) à Surakarta[84] ; les hostilités entre les maîtres de la Charia *(ahl al-syarî’ah)* et les maîtres de la Voie *(ahl al-haqîqah)* ne se limitent pas à Aceh, ils sont également présents à Java. Ce texte nous apprend à ce sujet que certains mystiques ont enduré des supplices affreux pour avoir osé divulguer les secrets de la « Science de la Réalité » au petit peuple des faubourgs et des campagnes. En fait, l’évènement principal de *Serat Cabolek* est le jugement des oulémas « orthodoxes », appelés les *penghulu* (chefs des affaires religieuses musulmanes), conduits par le Katib Anom Kudus face au *Haji* Ahmad Mutamakkin[85]. Au cours des procès qui se déroulent devant le « tribunal » de *penghulu,* al-Mutamakkin est accusé par le chef des oulémas d’avoir publiquement enseigné les sciences ésotériques, ainsi que d’avoir attenté à la dignité de l’État en baptisant ses chiens du nom de hauts dignitaires religieux, à savoir Abdul Qahhar et Kamaruddin, les noms d’un chef et d’un *ketib* de Tuban. Le tribunal est

---

[80] A. Azra, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia, op. cit.,* p. 230 ; P. Voorhoeve, « Van en over Nuruddin ar-Raniri », *art cit.,* p. 365.

[81] Al-Kurani, *Ithaf al-Dzaki…,* p. 40a.

[82] *Ibid.,* p. 38b.

[83] Kūrānī, *Al-Maslak al-jalī…*, p, 49.

[84] S. Soebardi et Yasadipura, *The Book of Cabolèk : a Critical Edition with Introduction, Translation, and Notes a Contribution to the Study of the Javanese Mystical Tradition*, The Hague, Nijhoff, 1975, p. 17 ; cf. M. C. Ricklefs, « The MSS of ‘Sĕrat Cabolek’ », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1 janvier 1998, Vol. 61, n° 2, p. 318.

[85] *Serat Cabolek,* Canto II, stanza 4, dans Soebardi, *The Book of Cabolèk,* 71.

composé de 14 chefs, 11 d'entre eux décident qu'al-Mutamakkin est coupable et mérite d'être mis à mort par le feu comme un al-*Hallaj*[86]. Mais, grâce à la générosité du sultan Pakubuwana II, al-Mutamakkin est libéré à condition de ne pas réitérer son comportement inapproprié, à savoir diffuser la Science de la Vérité au grand public. Cette décision soulage les oulémas ; elle sous-entend que les enseignements d'al-Mutamakkin sont finalement jugés comme hérétiques et donc interdits à la diffusion.

D'un autre côté, le texte du *Serat Cabolek* rappelle que pour le même crime — la diffusion d'une interprétation mystique de la foi dévalorisant le strict respect de la charia et se prétendent même être l'incarnation de Dieu — le shaykh Siti Jenar de la petite principauté de Giri est « condamné à mourir par l'épée », le *pangeran* (prince) Panggung de Demak est condamné à être brûlé vif, *Ki* Bebeluk de Pajang et le shaykh Among Raga de Mataram sont quant à eux noyés[87]. Contrairement à la tragédie qui se déroule à Aceh, il est difficile de déterminer la part de vérité dans ces évènements ; les histoires contées dans ces œuvres ne sont considérées que comme une simple légende. Nous pouvons cependant souligner le fait que le mysticisme, apporté par les soufis, a joué un rôle important dans les débuts de l'islam de l'Archipel, par son intermédiaire une transformation du savoir religieux est véhiculée depuis le Moyen Orient et alentours vers l'Archipel. Les oulémas orthodoxes ou les néo-soufis, à compter de l'arrivée al-Raniri, bénéficient du soutien du pouvoir politique, ils jouent un rôle de plus en plus important dans l'Archipel, et participe à diffuser l'idée selon laquelle les pratiques du soufisme ne doivent pas abandonner les pratiques de la charia.

§3 - La résistance des musulmans contre les non musulmans

Dans le but d'étendre leur domination, les musulmans de l'Archipel durcissent la lutte envers les « païens » indigènes. Dès lors, un processus d'islamisation mené avec l'aide des forces militaires supplante la conversion pacifique jusque-là à l'origine de la croissance nominale de la population musulmane. Le sultanat d'Aceh, après avoir reçu l'aval des *cassis (qâdi)* et le soutien de mercenaires de Turquie, d'Abyssinie, du Gujarat et de Malabar, depuis approximativement 1539, conduit régulièrement un *djihâd* (la guerre sainte) orienté dans deux directions. Il s'agit d'un *djihâd* dirigé d'une part contre les chrétiens portugais de Malacca et d'autre part contre les païens du pays Batak (centre de Sumatra) lorsque ces derniers, dirigés par Aquarem Dabolay, refusent de se convertir

[86] *Serat Cabolek*, Canto I, stanza 26, dans *Ibid.*, p. 83.
[87] *Serat Cabolek*, Canto VI, stanza 5, 14-17, dans *Ibid.*, p. 104, 106-107.

à l'islam[88]. Si l'on croit aux récits des batailles des capitanes portugais de Malacca contre les flottes du Sultan d'Aceh, comme celles cités par Romain Bertrand, il n'en reste pas moins que de nombreux Portugais de Goa et de Malacca connurent, dans les dernières décennies du XVIe siècle, des fins tragiques aux mains du pouvoir acihais. Au milieu des années 1560 par exemple, pas moins de 75 Portugais sont exécutés avec une rare cruauté par le Sultan Alauddin al-Qahar. Dans certains cas, avant de châtier les prisonniers non musulmans, comme le cas de Luis Monteiro Coutinho, le roi d'Aceh, le Sultan Mansur Syah, lui offre une vie de richesse et de lui procurer une charge à la cour d'Aceh si par chance il souhaite changer de Loi et accepter l'islam, et que s'il refuse ce parti, il sera châtié avec le plus grand vigueur et mis à mort par la bouche d'un canon[89]. Quant à la plupart des « païens » du pays Batak, ils réussissent à défendre leur autonomie et conserve leur croyance « païenne » jusqu'à l'arrivée des premiers missionnaires protestants allemand de la Rheinische Missions-Gesellschaft (RMS) vers des premières décennies du XIXe siècle. Ces derniers les convertissent dans le but de mettre un frein aux les tentatives d'islamisation menées par les acihais[90].

Par ailleurs, comme le sultanat d'Aceh, le royaume de Demak s'efforce sans succès de conquérir la forteresse portugaise de Malacca entre 1512 et 1513[91]. Les tentatives de conquêtes ayant échoué, le royaume de Demak concentre ses efforts à l'élargissement de ses territoires en organisant plusieurs expéditions militaires, principalement sous le règne du prince Trenggana (r. 1521-1546). Celui-ci, inspiré par la gloire du sultanat ottoman et soutenu par des oulémas, oriente ses troupes vers la conquête de toutes les principautés de Java et la conversion de la plupart de leurs habitants jusque-là « païens »[92]. En 1526-1527, Sunda Kelapa et Banten sont conquises par Fatahillah, le commandant des armées du souverain de Demak que les sources javanaises des XVIIe et XVIIIe siècles assimilent au légendaire saint musulman *Sunan* Gunung Djati, l'un des Neuf Saints, originaire de

---

[88] Voir D. Lombard, *Le Sultanat d'Atjéh au temps d'Iskandar Muda* : *1607-1636*, Paris, École française d'Extrême-Orient, 1967, p. 36-37 et 50 ; Fernão Mendes Pinto, *The Travels of Mendes Pinto*, traduit par Rebecca Catz, Chicago, University of Chicago Press, 1989, p. 23-31.

[89] R. Bertrand, *L'Histoire à parts égales, op. cit.*, p. 292-293.

[90] Voir Jan Sihar Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia (L'Histoire de la rencontre entre le christianisme et l'islam),* Jakarta, BPK Gunung Mulia, 2004, 101-122.

[91] Selon le récit de Tome Pires, l'agression menée par les troupes de Demak est conduite par Pati Unus. Voir Tomé Pires et Francisco Rodrigues, *The Suma Oriental of Tome Pires : an account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1515, and The Book of Francisco Rodrigues, Written and Drawn in the East Before 1515*, New Delhi, Asian Educational Services, 1990, p. 183-184 ; cf. H.J. de Graaf et T.G.T. Pigeaud, *Islamic States in Java 1500-1700, op. cit.*, p. 7.

[92] Denys Lombard, *Le Carrefour javanais : essai d'histoire globale*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, Vol. III/III, p. 50.

Pasai[93]. Entre temps, Majapahit, le dernier royaume hindou et le plus puissant de l'Archipel de l'époque, est également détruit militairement en 1527[94]. De plus, l'apparition du sultanat de Mataram au cours de la période suivante supplante la domination des royaumes musulmans portuaires d'une part, mais peut accomplir l'islamisation dans la terre intérieure de Java d'autre part. Les hindouistes de l'est de Java vont chercher refuge auprès des princes de Bali, dernier bastion hindou résistant jusqu'à nos jours face à la politique « expansionniste » des musulmans[95].

À l'extrémité orientale de l'Archipel, le sultanat de Ternate, le plus puissant sultanat aux Moluques, à côté des sultanats de Tidore, de Jilolo et de Bacan, joue également le rôle décisif dans le processus de l'islamisation dirigé vers les païens indigènes. Cependant, ces efforts d'islamisation dans ces îles sont immédiatement entravés par l'arrivée des Portugais en 1512. Ces derniers réussissent à convertir, à partir des années 1530, la plupart des païens non encore islamisés jusque-là au christianisme. À partir de ce moment-là, le paysage socioreligieux des Moluques est radicalement modifié ; les musulmans et les chrétiens sont en concurrence pour décupler le nombre de leurs fidèles. Avant d'entrer dans un conflit violent, le sultanat de Ternate noue en effet des relations commerciales avec les Portugais, ces nouvelles relations sont marquées par la construction d'une forteresse portugaise sur son territoire[96]. Cette alliance est certes nouée par Ternate dans le but de renforcer la position de force en matière politico-économique du sultanat dans sa rivalité avec les royaumes voisins. Tandis que celle-ci pour les Portugais peut être source de nombreux avantages économiques dans la mesure où les Moluques sont le premier producteur mondial de clous de girofle. De plus, avec le permis d'établir une forteresse, les Portugais en tant que représentants des deux monarchies catholiques ibériques ont l'opportunité de planifier de la diffusion du christianisme vers les populations des « nouvelles terres découvertes ».

Sur le plan religieux, l'installation des Portugais et des Espagnols dans toute « nouvelle terre découverte », donne lieu à un mandat pontifical de l'Église catholique.

---

[93] Cf. P. A. Heuken, *The Earliest Portuguese Sources for the History of Jakarta : Including All other Historical Documents from the 5th to the 16th Centuries*, éd. anglaise, Jakarta, Yayasan Cipta Loka Caraka, 2002, p. 110-111.

[94] A. Reid, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680, op. cit.*, p. 174-175.

[95] George Cœdès, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Réimpression de l'édition révisée de 1964., Paris, de Boccard, 1989, p. 436.

[96] L'établissement de cette forteresse n'est en fait pas lié aux relations commerciales entre les Portugais et le souverain de Ternate, mais c'est une conséquence de leur inquiétude faisant suite à l'expédition dirigée par Fernão de Magelhães, sous l'ordre de la couronne d'Espagne, en vue d'atteindre les Moluques. Manuel Lobato, « Épices, conflit et religion ; les Moluques et les Portugais dans la seconde moitié du XVIe siècle », *série separatas 246*, Lisboa, Centre de Estudos de Historia e Cartografia Antiga, 2002, p. 11.

Les deux monarques catholiques ibériques obtiennent une série de bulles les chargeant de diffuser la foi et d'organiser les Églises locales, particulièrement après la croisade africaine[97]. Depuis lors, les objectifs commerciaux des expéditions portugaises vers l'Est et espagnoles vers l'Occidental sont indissociables d'une motivation religieuse dans laquelle les liens entre « l'Église et l'État » sont étroitement liés sous le système dit de patronage[98].

La conquête de Malacca par les Portugais en 1511 ouvre officiellement des chemins pour l'évangélisation vers tout l'Extrême-Orient, et plus particulièrement vers l'Insulinde et la Chine. Pour saluer cette victoire, en septembre 1513, le pape Léon X adresse même un bref *Significatif nobis* au roi Manuel Ier dont le point central est le lien qui y est fait entre « la victoire du dogme chrétien » sur la religion islamique et sur le paganisme et « la ruine des ennemis », obtenue par les victoires militaires[99]. L'islam et le paganisme sont tous deux condamnés de façon absolue pour des raisons théologiques. De plus, pour soutenir le devoir d'évangéliser sur place les populations indigènes vers l'Est, au Maroc, en Afrique du Nord, mais aussi dans toutes les autres provinces, le pape Léon X, par la bulle *Pro excellenti praeeminentia* du 12 juin 1514, accorde explicitement au roi Portugal le droit de patronage. Grâce à cette bulle, un ministère épiscopal est créé à Funchal ; ce centre supervise toutes les paroisses réparties dans tous les territoires, les provinces et les îles, depuis les côtes du Sahara jusqu'aux Indes, qui ont été « arrachées aux mains des infidèles, ou acquis par d'autres moyens »[100]. Ce document est destiné à l'origine aux affaires méditerranéennes, mais il est lié aussi aux attaques des musulmans d'Aceh et leur alliée contre la position de Malacca, ainsi qu'à l'opposition des souverains musulmans d'Insulinde aux entreprises portugaises[101].

Dans la région du détroit de Malacca, les Portugais font face à la résistance directe du royaume d'Aceh, ce qui explique le fait qu'ils ne réussissent pas à évangéliser les populations du nord de Sumatra et de ses alentours. Ils réussissent en revanche, du moins

---

[97] Cette bulle indique comme bénéficiaires le roi Alfonso V et son oncle l'infant Henrique. Voir le texte complet de cette bulle dans Frances Gardiner Davenport (ed.), *European Treaties Bearing on the History of the United States and Its Dependencies*, Washington D. C., Carnegie Institution of Washington, 1917, Vol. 2/1, p. 13-26 ; Roland Jacques, *Des nations à évangéliser : genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Paris, Cerf, 2003, p. 565.

[98] Christian Hermann, *L'Église d'Espagne sous le patronage royal, 1476-1834 : essai d'ecclésiologie politique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1988, p. 27 ; C. R. Boxer, *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001, p. 77-78 ; Claude Prudhomme, *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*, Paris, les Éd. du Cerf, 2004, p. 49.

[99] Cité dans R. Jacques, *Des nations à évangéliser*, *op. cit.*, p. 327.

[100] *Ibid.*, p. 313, 581.

[101] *Ibid.*, p. 275.

jusqu'au milieu du XVIIe siècle, à contenir la progression et la domination de l'islam aux Moluques en convertissant des païens indigènes au christianisme. Il faut cependant attendre une décennie après l'inauguration de la forteresse portugaise à Ternate en 1523 pour que les missionnaires puissent remplir leurs missions pour la première fois, entre 1534 et 1536. C'est au moment où deux princes autochtones surnommés *Sangaji* ou *Kolano* et originaires de deux villages du territoire de Moro à Halmahera : Mamuya et Tolo, deux villages situés donc au nord des Moluques, demandent au capitaine des Portugais, Tristão de Ataide (1533-1536), de les baptiser. Cela entraîne dans la foulée la conversion de l'ensemble de la population sous la direction des prêtres Simão Vaz et Francisco Alvares. Entre temps, le sultanat de Ternate et le sultanat de Tidore se concurrencent mutuellement et se mènent une lutte acharnée pour être le « numéro un » dans les Moluques. Or, ce début d'essor du christianisme rencontre immédiatement la résistance des musulmans de Ternate et de Jailolo ; le village chrétien de Moro est attaqué et détruit en 1535 et en 1536[102]. Dans cette offensive, beaucoup de chrétiens indigènes sont forcés de faire le choix de se convertir à l'islam ou d'être tués. Par conséquent, on retient Fr. Simão Vaz et certains militaires portugais envoyé par Ataide pour veiller sur les nouveaux chrétiens, suite à cet épisode, comme étant les premiers martyrs dans l'Archipel[103].

La situation connue antérieurement par les missionnaires aux Moluques se présente à nouveau lorsque Tristão de Ataide (1533-1536) est remplacé par Antonio Galvão (1536-1539). Grâce à la protection de ce dernier, Fr. Fernão Vinagre qui y débarque en 1538 peut commencer à rebaptiser les chrétiens qui ont tant bien que mal entretenu seuls leur foi. Il en profite également pour baptiser de nombreux autochtones[104]. La mission s'étend désormais jusqu'à l'île d'Amboine dont les villages de Lezitimor, Hatiwi, Amantelu et Nusania font partie[105]. De plus, grâce aux bonnes relations entretenues par Galvão,

---

[102] Hubert Jacobs, *A Treatise on the Moluccas (c : 1544). Probably the Preliminary Version of Antonio Galvaolost « Historia das Molucas ». Edited, Annotated and Translated into English from the Portuguese Manuscript in the Archivo General de Indias, Seville*, 1ère éd., Perugia, Institutum historicum Societatis Iesu, 1971, p. 222-225 ; Leonard Y. Andaya, *The world of Maluku : Eastern Indonesia in the early Modern Period*, Honolulu (Hawaii), University of Hawaii Press, 1993, p. 121 ; Jan Sihar Aritonang et Karel Adriaan Steenbrink (eds.), *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden Boston, BRILL, 2008, p. 27.

[103] Georg Schurhammer, *Francis Xavier. His life, His Times. Vol. 3 : Indonesia and India.1545-1549*, traduit par M. Joseph Costelloe, Rome, The Jesuit Historical Institute, 1980, p. 163-164 ; L.Y. Andaya, *The world of Maluku, op. cit.*, p. 123.

[104] G. Schurhammer, *Francis Xavier. His life, Vol. 3, op. cit.*, p. 128 ; John Villiers, « Las Yslas de Esperar en Dios : The Jesuit Mission in Moro 1546-1571 », *Modern Asian Studies*, 1988, Vol. 22, n° 3, p. 596.

[105] G. Schurhammer, *Francis Xavier. His life, Vol. 3, op. cit.*, p. 71.

l'évangélisation touche pour la première fois la cour du royaume de Ternate, lorsque l'un des conseillers du sultan, Kulano Sabia ainsi que sa famille se convertissent au christianisme. C'est un évènement qui éveille la crainte des oulémas de Ternate. Et pour entraver de l'essor du christianisme au sein de la cour, les oulémas tentent alors de forcer le sultan à promulguer un règlement qui autorise à confisquer les biens de tous les responsables religieux convertis, mais celui-ci ne verra jamais le jour[106].

La christianisation aux Moluques progresse considérablement en une décennie seulement avec l'arrivée de Saint François-Xavier, le premier jésuite qui y séjourne entre 1546 et 1547[107]. Dans l'une de ses lettres adressées aux membres de la Compagnie de Jésus en Europe, le 10 mai 1546, St François-Xavier exprime ses espoirs concernant la christianisation aux Moluques : « si l'on envoyait chaque année une douzaine de missionnaires, il faudrait peu de temps pour que soit détruite ici la secte mauvaise de Mahomet et tous se feraient chrétiens »[108]. Les vœux de St François-Xavier, semblent n'avoir jamais été exaucés, car le nombre de Jésuites envoyés aux Moluques après son départ en 1547 et jusqu'en 1576 n'atteint pas plus de 50 missionnaires[109]. Malgré tout cela, selon les informations fournies par les missionnaires qui accomplissent leurs missions aux Moluques, l'essor des communautés chrétiennes aux Moluques montre une nette progression, en particulier à Ambon. Il n'existe pas de chiffres exacts, mais en 1565, selon une estimation des jésuites, les chrétiens d'amboines sont environ 70 000, ce chiffre ne prend pas en compte les chrétiens des îles de Moro, Tidore et Ternate[110].

L'essor du catholicisme aux Moluques est cependant très bref. À la fin du XVIe siècle, l'évangélisation subit de nombreuses pressions venant des musulmans ternatois. Le déclencheur de tout cela est un geste inapproprié du gouverneur des Portugais, Duarte d'Eça (1556-1559). En effet, en 1557, il emprisonne le sultan Hairun prétextant que ce

---

[106] H. Jacobs, *A Treatise on the Moluccas, op. cit.*, p. 299 ; G. Schurhammer, *Francis Xavier. His life, Vol. 3, op. cit.*, p. 157 ; L.Y. Andaya, *The World of Maluku, op. cit.*, p. 125.

[107] Le voyage et le travail missionnaire de St Xavier aux Moluques furent documentés dans ses lettres qui furent adressés aux compagnons vivant en Inde et Europe, entre autres voir Henry James Coleridge, *The Life and Letters of St. Francis Xavier*, London, Burns and Oates, 1881, vol.1, p. 362-404 ; François Xavier, *Correspondance : 1535-1552 Lettres et documents*, traduit par Hugues Didier, Paris [Montréal], Desclée de Brouwer Bellarmin, 1987, p. 173-217.

[108] Hubert Jacobs, *Documenta Malucensia : Vol. 1 (1542-1577)*, 1ère édition, Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1974, p. 11 ; H.J. Coleridge, *The Life and Letters of St. Francis Xavier, op. cit.*, p. 380-381 ; François Xavier, *Correspondance, op. cit.*, p. 178.

[109] Voir la liste des Jésuites qui furent envoyés aux Moluques au cours des années 1546 - 1577 dans H. Jacobs, *Documenta Malucensia : Vol. 1, op. cit.*, p. 18*-56*.

[110] *Ibid.*, p. 57*-63*. Cf. C. Wessels, *Histoire de la mission d'Amboine depuis sa fondation par saint François Xavier jusqu'à sa destruction par la Compagnie néerlandaise des Indes Orientales, 1546-1605*, Louvain, Museum Lessianum, 1934, p. 70.

dernier encourage les activités des musulmans dirigées contre la communauté chrétienne à Ambon et permet l'exportation du clou de girofle à Japara, Java central[111]. En fait, c'est la seconde fois que le sultan Hairun est maltraité de la sorte, le motif avancé n'est pas religieux, mais économique ; sa première arrestation a lieu en 1544 lorsqu'il est exilé à Goa par Jordaõ de Freitas (1544-1546). Une fois libéré de sa seconde arrestation, en 1558, le sultan Hairun ordonne à ses troupes et à ses sujets d'attaquer et de persécuter les Portugais ainsi que les catholiques indigènes présents aux Moluques. Les nouveaux catholiques sont forcés de choisir entre la conversion à l'islam ou la mort[112]. Dans le même temps, les persécutions contre les catholiques atteignent également le nord de Célèbes, où l'on compte environ 3 500 habitants baptisés par le Fr. Magalhães depuis 1563[113].

Les persécutions dirigées contre les catholiques se poursuivent pendant les années qui suivent, notamment après l'assassinat du sultan Hairun par Martin Alfonso Pimenta, le cousin du nouveau gouverneur portugais, l'Amiral Diogo Lopez de Mesquita. Cette tragédie se produit après la signature d'un traité de paix entre les Portugais et le sultanat de Ternate dans la forteresse Sao Paulo, le 27 février 1570[114]. Les Portugais n'ont pas prévu la réaction des Moluquois au meurtre d'Hairun, car l'autorité portugaise à Goa s'est entendue avec Babullah, le fils d'Hairun, pour rétablir les bonnes relations entre les deux puissances ; l'autorité portugaise à Goa promet de châtier Alfonso Pimenta et Lopez de Mesquita et également reconnaître Babullah en temps le nouveau roi de Ternate[115]. Mais, la colère des musulmans des Moluques et notamment des habitants de Ternate est inévitable lorsque l'autorité portugaise ne veut pas condamner les coupables à la peine de mort. C'est la raison pour laquelle le nouveau sultan de Ternate, Babullah (1570-1583), soutenu par les *sangajis* et leurs populations, déclare immédiatement *le djihad* (guerre sainte) contre les catholiques portugais et indigènes dans toutes les Moluques. Pendant cette « révolution », selon le rapport des pères de la Compagnie des Jésuites, plus de soixante mille chrétiens sont morts dans les violences et les fidèles se sont enfuis vers les bois et les montagnes pour chercher refuge[116]. En 1575, du fait du conflit avec le sultan,

---

[111] Manuel Lobato, « Épices, conflit et religion… », *art.cit.*, p. 16.

[112] Th. van den End, *Ragi Carita : Sejarah Gereja di Indonesia 1500 - 1860 (L'Histoire des Églises en Indonésie de 1500 à 1860)*, Jakarta, Gunung Mulia, 1993, p. 53-55.

[113] *Ibid.*, p. 81.

[114] Bartolomé Leonardo de Argensola, *Histoire de la conquête des isles Moluques par les Espagnols, par les Portugais, & par les Hollandois*, Amsterdam, Chez Jaques Desbordes, 1706, p. 157-158 ; H. Jacobs, *Documenta Malucensia : Vol. 1*, *op. cit.*, p. 592.

[115] B.L. de Argensola, *Histoire de la conquête des isles Moluques*, *op. cit.*, p. 163-164.

[116] *Ibid.*, p. 200.

les Portugais abandonnent finalement le fort de Ternate, ils reculent et se réfugient à Tidore, Ambon, Malacca et même à Manille. Durant le règne du sultan Babullah et son successeur, sultan Sahid Barkat (1584-1606), beaucoup de chrétiens indigènes se convertissent à l'islam ou se tournent à nouveau vers leur croyance antérieure (animisme)[117]. Par conséquent, à la fin du XVIe siècle, le nombre de représentants de la communauté catholiques des Moluques s'est drastiquement amenuisé ; on ne compte plus que 5 000 personnes[118].

Le catholicisme reprend son essor dès que les troupes espagnoles venant des Philippines, soutenues par leurs alliés, les sultanats de Tidore et Bacan, réussissent à reconquérir le fort de Ternate, après une guerre menée contre les troupes du sultan Sahid Barkat qui a duré d'avril à mai 1606. Le sultan Sahid Barkat et son fils réussissent à prendre la fuite, mais se voient peu de temps après contraints de revenir à Ternate afin de signer un accord relatif à la fin des hostilités et au monopole sur le commerce du clou de girofle. Cet accord contient également une clause relative à la religion qui stipule que : « le sultan Sahid rendra tous les captifs qu'il détient, aussi bien les chrétiens que les autres, qui jusque-là étaient sous notre coupe ; le sultan Sahid rendra tous les bourgs et villages dont les habitants sont chrétiens »[119]. C'est le premier traité ayant un caractère religieux et l'objectif précis de rétablir l'ordre religieux entre les musulmans de l'Archipel et les catholiques étrangers. Pour garantir la tenue de cet accord, le sultan Said est exilé à Manille et le sultanat de Ternate est gouverné par son fils, Mudafar Syah (1607-1627)[120].

Malgré le soutien des franciscains et des dominicains, la deuxième période du catholicisme aux Moluques et à Célèbes rencontre plusieurs difficultés, à cause des rivalités entre les différents ordres missionnaires d'une part, et l'arrivée des protestants néerlandais au début du XVIIe siècle d'autre part. Lorsque les Néerlandais de la VOC réussissent à s'emparer de l'île d'Ambon précédemment aux mains des Portugais en 1605, le sultan de Ternate envoie secrètement ses délégués pour tenter de mettre en place une alliance pour lutter contre les Ibériques[121]. Les forces des Ibériques jusque-là présentes aux Moluques cèdent finalement en 1666 face à l'alliance de la VOC et du sultanat de Ternate, soit deux décennies après la conquête du principal bastion du catholicisme à

---

[117] *Ibid.*, p. 202.

[118] Hubert Jacobs, *Documenta Malucensia : Vol. 2 (1577-1606)*, Rome, Jesuit historical institute, 1980, p. 21*.

[119] Cité dans B.L. de Argensola, *Histoire de la conquête des isles Moluques*, *op. cit.*, p. 362-363 ; cf. L.Y. Andaya, *The world of Maluku*, *op. cit.*, p. 142-143.

[120] L.Y. Andaya, *The World of Maluku*, *op. cit.*, p. 142-143.

[121] *Ibid.*, p. 152-153.

Malacca en 1641 par les Néerlandais. À la suite de cette capitulation, dans les régions contrôlées par la VOC, le clergé catholique est banni et les fidèles sont convertis de force au calvinisme. L'essor du catholicisme dans pratiquement l'ensemble de l'Archipel est désormais supplanté par le calvinisme ; c'est une tournure des évènements qui anéantit tous les espoirs de Rome. On remarque que la répression des protestants néerlandais envers les catholiques de l'Archipel semble liée avant tout à la guerre entre la monarchie espagnole catholique et les souverains protestants des Provinces-Unies, voire la « Guerre des Quatre-vingts ans » (1568-1648)[122]. Pourtant, au contraire de la puissance catholique ibérique, la compagnie néerlandaise ne fait pas de tentative sérieuse pour soutenir l'évangélisation ni l'établissement d'une forte communauté chrétienne sauf dans une région où l'islam n'est pas encore établi. Quoi qu'il en soit, pour les musulmans indigènes, les catholiques et les protestants dans leur ensemble sont souvent considérés comme des ennemis et à l'inverse.

Section 2 : La liberté religieuse au temps du régime colonial néerlandais

La domination des Néerlandaises sur la plupart des régions de l'Archipel, qui perdure pendant trois et demi siècles engendre un nouvel rapport entre « la religion et l'État » dans l'Archipel. À cette époque on assiste à l'émergence d'un grand nombre des dispositions politico-juridique écrites sur les religions, soient perpétuées par le Gouvernement de la VOC ou le Gouvernement des Indes néerlandaises : l'objectif est à la fois de garantir la liberté religieuse et d'en restreindre pour le motif des intérêts politico-économiques.

§1- Le gouvernement de la VOC et la gestion du pluralisme confessionnel

À l'origine, la lutte des Pays-Bas contre l'Espagne est tout autant une lutte pour la liberté religieuse qu'une lutte pour la liberté politique, ceci jusqu'à ce que la Paix de Westphalie mette un terme au conflit, le 24 octobre 1648. Lorsque la République des sept Provinces-Unies obtient son indépendance, elle devient alors une très grande puissance coloniale dans laquelle le protestantisme (calvinisme) accède au rang de religion d'État. Les Néerlandais comme les Ibériques ont l'aval de l'Église, mais les Néerlandais ont celui de l'Église réformée de la république *(Hervormde Kerk)*. C'est la VOC, une compagnie de commerce créée par le gouvernement des Provinces-Unies, en vertu d'un octroi

[122] Voir Geert H. Janssen, *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 236 p.

approuvé par le *States-General* (États-Généraux) le 20 mars 1602, qui est pour la première fois en charge de cette mission[123]. Lorsque la Compagnie devient le représentant de la couronne de la VOC en Asie avec Pierre Both en premier Gouverneur général (1609-1614), les dix-sept administrateurs de la Compagnie, ces Messieurs du Conseil des Indes (*Heeren Zeventin),* rédigent une lettre d'instruction le 27 novembre 1609 dans laquelle il est mentionné explicitement que l'un des objectifs de l'expansion des réseaux commerciaux par la Compagnie est de développer son autorité au nom du Christ et de diffuser ainsi le salut aux non-chrétiens[124]. Et en 1617, les Heeren XVII confient explicitement le devoir au gouverneur général de favoriser la « transmission » de la religion chrétienne [aux Indes][125]. De plus, le second octroi de la Compagnie, promulgué le 22 décembre 1622, insiste de façon similaire sur le rôle de la Compagnie dans « préservation de la foi publique », voir le calvinisme[126].

En se basant sur le second octroi, certains pasteurs et théologiens de métropole veulent que les Heeren XVII aillent plus loin et s'engagent non seulement dans le financement, mais également dans toutes les étapes de la mise en place du dispositif d'évangélisation des Indes. La Compagnie se refuse à assumer cette vaste tâche missionnaire, mais elle tient néanmoins à ce que ses équipes et ses comptoirs soient dotés d'hommes de religion aussi fiables que possible[127]. Sur le plan institutionnel, le

---

[123] Sur l'histoire brève de l'établissement de la VOC et ses rôles dans l'Archipel, voir J.-P.-I. Du Bois, *Vies des gouverneurs généraux, avec l'abrégé de l'histoire des établissement hollandois aux Indes orientales*, La Haye, P. de Hondt, 1763, p. 3-10 ; F. S. Gaastra, « The organization of the VOC » dans G. L. Balk, Frans Van Dijk et D. J. Kortland (eds.), *The Archives of the Dutch East India Company (VOC) and the Local Institutions in Batavia (Jakarta)*, Leiden Boston, Brill, 2007, p. 13-27.

[124] « … wat nooding gedaan dient, om den Oost-Indischen hendel tot verbreiding van den naam van Christus, zaligheid der onkristenen… », Article 10 de « intructie voor den Gouverneur-Generaal P ; Both en de Raden van Indie » dans Jacobus Anne van der Chijs, *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek 1602-1811 : Eerste Deel : 1602-1642*, 1ère éd., Batavia, 's Hage, Landsdrukkerij M.Nijhoff, 1885, p. 8. Par la suite de cette octroie, quelques années après le synode de Dordrecht (1619) et la consécration de Batavia en tant que capitale du gouvernement de la VOC, le 12 mars 1619, le Gouverneur général Jan Pieterszoon Coen (1617-1623 et 1627-1629) crée le Conseil de l'Église réformée de Batavia. Voir Hendrik E. Niemeijer, « The Central Administration of the VOC Government and the Local Institutions of Batavia (1619-1811) ; an Introduction » dans G. L. Balk, Frans Van Dijk et D. J. Kortland (eds.), *The archives of the Dutch East India Company (VOC) and the local institutions in Batavia (Jakarta)*, Leiden Boston, BRILL, 2007, p. 62-86.

[125] « De Gouverneur en Raden van Indie zullen ook overal op de voortplanting van de Christelijke religie... », l'article 34 de « Instructie voor den Gouverneur en de Raden van Indie » dans J.A. van der Chijs, *Plakaatboek ; Eerste Deel, op. cit.*, p. 39.

[126] « de wenselijkheid om te conserveren het publyk geloof... », premier point de « Vernieuwing van het octrooi der O.-I. Compagnie voor den tijd van 21 achtereenvolgende jaren », dans *ibid.*, p. 108. Cf. Evan Haefeli, *New Netherland and the Dutch Origins of American Religious Liberty*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012, p. 85.

[127] Pieter van Dam, Frederik Willem Stapel et Carel Wessel Theodorus Boetzelaer van Dubbeldam, *Beschryvinge van de Oostindische Compagnie*, 's-Gravenhage, M. Nijhoff, 1927, p. 3-6 ; voir aussi R. Bertrand, *L'Histoire à parts égales*, *op. cit.*, p. 484-485.

gouvernement de la VOC a alors une responsabilité particulière au sein des affaires de l'Église ; il est désormais dans l'obligation d'envoyer des pasteurs pour répondre aux besoins spirituels des fonctionnaires officiels de la Compagnie et des populations indigènes converties. De ce fait, le gouvernement se sent en droit d'interférer dans leurs affaires ; l'Église réformée devient pour ainsi dire une sorte de département de l'enseignement chrétien du gouvernement dont la plus haute hiérarchie repose sur le pouvoir exécutif du Gouverneur général[128], ainsi toute réunion de l'église déroule toujours en présence d'un commissaire politique de *Raad van Indie*[129].

Les Néerlandais de la Compagnie à l'inverse des Portugais montrent en effet bien peu d'enthousiasme pour le prosélytisme actif, que ce soit envers les musulmans ou envers les païens indigènes, car celui-ci risque d'être une source de problèmes supplémentaires dans leurs rapports avec les sultanats déjà établis dans l'Archipel. Leurs efforts sont principalement tournés vers la conversion des catholiques indigènes au calvinisme. Cependant, dans les territoires où la VOC n'a pas une puissance politique forte, le « statu quo » prévalait : les territoires chrétiens devaient rester tels qu'ils étaient, les territoires musulmans ne devaient pas non plus changer. Pour maintenir celui-ci, l'autorité de la Compagnie passe des accords incluant un article dédié aux affaires religieuses avec les pouvoirs musulmans. À titre d'exemple, dans un traité signé en juillet 1609 par les représentants de la Compagnie au nom des seigneurs états généraux des provinces unies avec le puissant roi de Ternate, il est mentionné que :

> « […] On se promet aussi réciproquement de n'user d'aucune moquerie, et de ne se faire aucune insulte au sujet de la religion […] S'il arrive que quelques étrangers se jettent entre les bras de Ternatois, pour embrasser la croyance de Maures, ceux-ci seront obligés de les remettre entre les mains de leurs alliés. Pareillement, si les ternatois veulent embrasser le christianisme, on les remettra entre les mains de ceux de leur nation »[130].

On peut également prendre l'exemple d'un article extrait d'un traité signé le 26 août 1609 par le Gouverneur néerlandais d'Amboine, Frederic de Houtman, et certains dirigeants musulmans d'Amboine où il est stipulé que : « tous les chrétiens demeureront chrétiens, et les mahométans demeurerons mahométans, sans que l'on s'insulte de part et d'autre »[131]. De ce fait, le processus d'évangélisation à l'époque de la Compagnie s'étend lentement à travers l'Archipel. Aux Moluques, approximativement jusqu'à la fin du

---

[128] Müller-Krüger, *Sedjarah Geredja di Indonesia, op. cit.*, p. 34 ; Geert Arend van Klinken, *Minorities, Modernity and the Emerging Nation : Christians in Indonesia, a Biographical Approach*, Leiden, KITLV, 2003, p. 9.

[129] H.E. Niemeijer, « The Central Administration of the VOC Government », *art cit.*, p. 77.

[130] Cité dans B.L. de Argensola, *Histoire de la conquête des isles Moluques, op. cit.*, p. 127.

[131] *Ibid.*, p. 120.

XVIIIe siècle, on ne compte que 40 000 chrétiens environ, ce sont majoritairement des calvinistes[132]. Et pour entretenir cette spiritualité, il ne reste guère pour l'Archipel que 15 prédicateurs ; ils se concentrent principalement à Batavia[133]. Bien qu'il en soit ainsi, les Néerlandais persistent à considérer les musulmans comme étant le principal obstacle les empêchant de parfaire leur domination politico-économique. Jan Pieterzoon Coen, dans son mémorandum pour coloniser l'Archipel et notamment les Moluques, proposé en 1614 aux Heeren XVII, exprime le souhait de limiter toutes relations entre les chrétiens et les musulmans ternatois, car selon lui l'islam et le christianisme s'opposent naturellement. Compte tenu du fanatisme musulman, là encore selon ses dires, tous les efforts de conversion au christianisme seront vains et il faut purement et simplement s'écarter d'eux et de leur religion[134].

Néanmoins, dans les régions où les chrétiens sont majoritaires, on assiste à un effort de soutien de la suprématie de l'Église réformée venant de hauts fonctionnaires de la Compagnie. Aux Moluques comme ailleurs aux Pays-Bas, les églises catholiques sont fermées de force et le mariage religieux au sein de la communauté chrétienne est permis ou reconnu légalement que si celui-ci est béni par un pasteur, ainsi il n'est pas rare que les catholiques soient contraints de faire baptiser leurs enfants selon les rites du culte protestant[135]. De fait, le gouverneur de la VOC en charge aux Moluques, Gerard Demmer (1642-1647), dans son rapport indique qu'au cours de ses cinq années d'exercice, environ 1 000 couples sont officiellement mariés à l'Église réformée principalement à Ambon et 4 500 enfants sont baptisés. Son successeur Arnold de Vlaming von Outshoom (1647-1651 et 1654-1656) défend également l'obligation du mariage religieux à l'Église réformée pour les chrétiens et ceux qui enfreignent cette injonction s'exposent à des sanctions, une peine d'emprisonnement de trois ans et une amende de 200 *rijkdaalders*[136]. En outre, l'apostasie individuelle ou collective est sévèrement sanctionnée : c'est le cas en 1622, lorsque Coen ordonne au directeur de la Compagnie à Ambon de détruire le village de Way et d'en expulser ses habitants après la conversion de la moitié de sa population à l'islam. Ces dispositions ne sont évidemment pas liées à la peur de l'enfer

---

[132] Jan Sihar Aritonang et Karel Adriaan Steenbrink (eds.), *A History of Christianity in Indonesia*, *op. cit.*, p. 141.

[133] *Ibid.*, p. 103.

[134] Cité dans Karel A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam : Contacts and Conflicts, 1596-1950*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2006, p. 60-63.

[135] Cf. Knut Walf, « Église et État aux Pay-Bas », dans Conscience et Liberté, *Dossier églises et États dans l'Europe des Douze,* deuxième semestre 1986, n° 32, p. 123.

[136] Jan Sihar Aritonang et Karel Adriaan Steenbrink (eds.), *A History of Christianity in Indonesia*, *op. cit.*, p. 107.

ou de la malédiction, mais à une crainte politique, celle de voir augmenter le nombre d'ennemis[137].

Dans les régions multiethniques et multiconfessionnelles, comme c'est par exemple le cas à Batavia, le gouvernement montre des tendances ambiguës à l'égard des religions autres que le protestantisme, à savoir l'islam, le catholicisme et la « religion » des Chinois. Les pasteurs et la plupart des fonctionnaires du gouvernement ont un apriori négatif à l'égard de ces trois religions ; le catholicisme considéré comme une religion « déviante », la religion des Chinois comme la religion des « infidèles aveugles » et l'islam perçu comme une religion « obscure »[138] ; toutes sont perçues comme des menaces pour l'essor du protestantisme. C'est pour cette raison que le Conseil des Églises réformées exige régulièrement du Gouverneur général de la Compagnie de publier des ordonnances (*plakaat)* afin d'entraver l'essor de ces trois religions d'une part et d'élargir l'influence du protestantisme d'autre part. Cependant, les hauts fonctionnaires du gouvernement suprême (*Hoger Regering*) de la Compagnie à Batavia : Gouverneur général et ses conseillers (le *Raad van Indie*), montrent une attitude plus tolérante prétextant la préservation de la tranquillité de l'ordre politico-économique.

En juillet 1642, une requête du Conseil de l'Église réformée force pour la première fois le Gouverneur général Antonio Van Diemen à insérer la question du culte religieux (*godsdienst*) dans le Statut de Batavia (*Bataviase Statuten*)[139], comme l'illustre l'extrait suivant :

> « Quiconque organise une réunion à caractère religieux d'un culte interdit perd tous ses biens et est enchaîné, puis expulsé à l'étranger ou soumis à la peine de mort. Dans les territoires colonisés, aucune fête religieuse n'est autorisée en dehors des fêtes protestantes. Le jour du sabbat doit être fêté pour honorer le nom de Dieu et les populations doivent être encouragées à suivre ces activités religieuses. Personne n'est autorisé à ouvrir son commerce le dimanche ou d'avoir des activités à caractère commerciales ou d'être dans un lieu où l'on vend des boissons pendant que la messe se déroule dans l'Église »[140].

Néanmoins, ces dispositions juridiques n'empêchent pas véritablement les communautés des trois religions mentionnées de poursuivre leurs activités religieuses,

---

[137] K. A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam, op. cit.,* p. 65.

[138] Cité dans Henk E. Niemeijer, *Batavia : Masyarakat Kolonial Abad XVII (Batavia: la société coloniale du XVIIe siècle)*, Jakarta, Masup, 2012, p. 259. Pour ceux qui veulent savoir l'édition en hollandais, voir Hendrik Everwinus Niemeijer, *Batavia : een koloniale samenleving in de zeventiende eeuw*, Amersfoort, Balans, 2005, 440 p.

[139] Le statut de Batavia est le premier recueil qui rassemble toutes ordonnances des Gouverneurs-généraux et toutes résolutions des régents (les chefs des districts). Il a valeur de code la loi pour les citoyens de Batavia. Le deuxième statut de Batavia, nommé le *Nieuw Statuten de Batavia,* est publié en 1766.

[140] J. A. van der Chijs, *Plakaatboek ; Eerste Deel, op. cit.,* p. 474-475 ; H.E. Niemeijer, *Batavia, op. cit.,* p. 259. Texte néerlandais (extraits) en annexe 1.1. p. 387.

sans qu'elles ne soient inquiétées ni sanctionnées, car le gouvernement n'a jamais véritablement appliqué un châtiment sévère pour sanctionner les violations. Concernant les cérémonies religieuses de la communauté chinoise par exemple, le gouvernement suprême de Batavia les autorise sous prétexte qu'ils s'acquittent « les impôts du spectacle » dont le montant est augmenté annuellement pour obtenir l'autorisation nécessaire et toute violation est condamnée par le tribunal en fonction de l'importante des infractions[141]. Tout cela a pour conséquence d'amplifier les tensions entre le Conseil des Églises réformées et le gouvernement de la VOC, notamment entre 1647 et 1656. Le Conseil des Églises réformées exige régulièrement du Gouverneur général et même des Heeren XVII d'interdire toutes les activités religieuses de la communauté chinoise à Batavia, tandis que ces derniers tentent de faire abstraction de l'exigence formulée par le Conseil des Églises réformées. Du fait des pressions, le Gouverneur général Carel Reiniersz (1650-1653) publie le 7 mars 1651 un *plakaat* qui interdit tous rites ou toutes cérémonies religieuses chinoises dans la ville et ordonne aux Chinois de démolir et de déplacer leurs temples ou leurs lieux du culte à proximité de leur cimetière, près de la porte sud-ouest de la ville de Batavia[142]. Par ailleurs, dans le même *plakaat*, les musulmans se voient interdire l'utilisation d'une mosquée située à l'ouest de la ville. En effet, selon le Conseil des Églises réformées, toutes les activités religieuses organisées dans cette mosquée sont une menace et une entrave potentielles aux efforts missionnaires[143]. Avant même de promulguer cette interdiction, le Gouverneur général Reiniersz avait menacé de démolir cette mosquée si les musulmans enfreignaient les limites concernant la liberté religieuse accordée par le Gouverneur général Van Diemen[144].

Toutes les instructions ne sont pas mises en application, car le gouvernement de la VOC a une attitude ambiguë ; il est plus soucieux des intérêts politico-économiques. Alors que les Chinoises sont considérées comme étant les principaux piliers économiques du pays, le gouvernement de la VOC craint qu'ils ne quittent la ville de Batavia. Cela a même pour conséquence dans les années 1680 de conduire à l'attribution par le gouvernement de l'autorisation aux Chinois de construire un autre temple à proximité de

---

[141] H.E. Niemeijer, *Batavia, op. cit.*, p. 233.

[142] Jacobus Anne van der Chijs, *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek 1602-1811 : Tweede Deel : 1642-1677*, 1ère éd., Batavia, 's Hage, Landsdrukkerij M. Nijhoff, 1886, p. 169-170 ; E. Niemeijer, *Batavia, op. cit.*, p. 331-332. Texte néerlandais (extraits) en annexe 1.2., p. 387.

[143] H.E. Niemeijer, *Batavia, op. cit.*, p. 213.

[144] J.A. van der Chijs, *Plakaatboek : Tweede Deel, op. cit.*, p. 169-170 ; H.E. Niemeijer, *Batavia, op. cit.*, p. 214.

leur cimetière[145]. Il en va de même pour les musulmans. La promesse du Gouverneur général Reiniersz de démolir la mosquée n'est pas exécutée dans les faits. Lorsque la communauté musulmane demande l'autorisation de construire une nouvelle mosquée, le Gouverneur général Joan Maetsuyeker (1653-1678) donne son accord sans condition préalable. Quand le Conseil des Églises réformées fait une réclamation, le Gouverneur général rétorque qu'il n'y a aucune raison de se dresser contre les musulmans, car ils adorent le même Dieu[146].

En 1674, le Conseil des Églises réformées s'oppose à nouveau aux activités des musulmans, et en particulier à la présence d'une école islamique accolée à la mosquée interdite en 1651. Il fait état de la présence d'environ six lieux de culte musulman dans la ville ; il n'exige pas du gouvernement la fermeture de cette école coranique, à condition que l'enseignement religieux soit interdit et que les ouvrages soient confisqués. De plus, le Conseil des Églises réformées demande que le dimanche soit un jour de congé et qu'il n'y ait par conséquent aucun enseignement[147]. Le gouvernement ne cède pas à toutes ces requêtes, mais il ordonne au procureur de la ville de s'assurer qu'il n'y ait pas d'enseignement le dimanche[148].

Par ailleurs, motivé par son inquiétude face aux « doctrines fanatiques musulmanes » inspirées principalement par le Moyen-Orient, le gouvernement de la VOC commence à placer sous surveillance les activités liées au pèlerinage à La Mecque. Lorsque le gouvernement ne peut intervenir directement dans la vie religieuse des musulmans indigènes, il interdit aux pèlerins le retour dans l'Archipel. Cela se produit en 1664, lorsque trois musulmans d'origine Bugis, une ethnie de la région des Célèbes, de retour du pèlerinage, se voient refuser l'entrée à Batavia sous prétexte de risques liés au fait d'alimenter la communauté musulmane et de nuire à la sécurité de la ville pouvant potentiellement favoriser une rébellion contre le gouvernement de la VOC. De plus, en 1716, le Gouverneur général Cristoffel van Swoll (1713-1718) interdit aux navires hollandais de transporter les musulmans de l'Archipel désirant accomplir le pèlerinage à La Mecque[149].

---

[145] H.E. Niemeijer, *Batavia, op. cit.*, p. 237. Pour savoir l'histoire du développement des temples chinois voir dans Claudine Lombard-Salmon et Denys Lombard, *Les Chinois de Jakarta : temples et vie collective*, [Paris] Ann Arbor (Mich.), Éditions de la Maison des sciences de l'homme University Microfilms International, 1980.

[146] H.E. Niemeijer, *Batavia, op. cit.*, p. 214.

[147] *Ibid.*, p. 215. Voir aussi K.A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam, op. cit.*, p. 70.

[148] H.E. Niemeijer, *Batavia, op. cit.*, p. 214.

[149] Voir Jacob Vredenbregt, « The Haddj : some of its features and functions in Indonesia », *Bijdragen tot de Taal -, Land- en Volkenkunde*, 1962, Vol. 118, nº 1, p. 96. Concernant l'interdiction aux pèlerins

Concernant la communauté catholique, l'attitude des gouverneurs locaux de la VOC varie de l'un à l'autre. Au nom de la sécurité publique, ils se conforment aux directives du Conseil des Églises réformées ; ils tentent de plus en plus de limiter toutes activités du catholicisme. Lorsque la forteresse de Malacca tombe en 1641 aux mains de la VOC, tous les biens de l'Église catholique sont confisqués et expédiés à Batavia. Depuis lors, comme aux Moluques, l'essor du catholicisme est également interdit dans pratiquement toute la région de Malacca. Le gouverneur de la VOC à Malacca, soutenu par le Conseil des Églises réformées, commence à éloigner les prêtres de Malacca[150].

Après le traité de Westphalie en 1648 avec l'Espagne et le traité de Paix de La Haye signé avec le Portugal en 1661, l'autorité suprême de la VOC à Amsterdam demande en effet que la liberté religieuse soit appliquée dans les territoires conquis. Mais, le gouvernement de la VOC à Batavia refuse de l'appliquer intégralement. Il craint que le fait d'accorder explicitement la liberté de culte aux communautés religieuses autres que protestantes ne provoque des conflits et des divisions entre les habitants[151]. D'autre part, le Conseil des Églises réformées de Batavia craint que les *Mardijkers* ne retournent vers le catholicisme lorsque des prêtres débarquent et séjournent à Batavia[152]. C'est le premier motif pour lequel les pasteurs exhortent régulièrement le gouvernement d'appliquer avec rigueur l'interdiction des activités des missionnaires catholiques dans la ville.

Dans les faits, entre 1622 et 1783, au moins 190 membres du clergé catholique débarquent à Batavia. Ils ne peuvent cependant pas célébrer librement les sacrements avec les habitants catholiques de Batavia du fait de l'interdiction ; ceux qui osent désobéir encourent des châtiments corporels et des amendes[153]. En 1622, un missionnaire jésuite, Aegidius d'Abreu (1593-1622), meurt dans les prisons de la VOC suite à des châtiments corporels et aux privations de nourriture[154]. Durant les années 1630, une douzaine de prêtres de différents ordres catholiques débarqués à Batavia sont immédiatement emprisonnés par la VOC pour des durées variables en fonction du degré des effractions

---

étrangers de débarquer à Batavia, voir l'ordonnance le 21 avril 1716 dans Jacobus Anne van der Chijs, *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek 1602-1811 : Vierde Deel : 1642-1677*, 1ère éd., Batavia, 's Hage, Landsdrukkerij M.Nijhoff, 1886, p. 76, 80.

[150] H.E. Niemeijer, *Batavia, op. cit.*, p. 240-241.

[151] *Ibid.*, p. 249-250.

[152] *Mardjiker* est le mot employé pour désigner un prisonnier qui recouvre liberté après sa conversion au protestantisme.

[153] J.J. Th. Wijnhoven, « List of Roman Catholic Priests in Batavia at the Time of VOC », cité dans Adolf Heuken, *200 tahun Gereja Katolik di Jakarta (Deux siècles des Églises catholiques à Jakarta)*, Jakarta, Yayasan Cipta Loka Caraka, 2007, p. 21.

[154] Voir *Ibid.*, p. 19-20.

retenues[155]. Malgré l'interdiction, la menace de châtiment et la promulgation du *Bataviase statuten* en 1642, certains missionnaires catholiques persistent, dès leur arrivée à Batavia, à célébrer des sacrements. En mars 1646, par exemple, le jésuite français Alexandre de Rhodes réussit à débarquer illégalement à Batavia et y célèbre des sacrements chez un habitant. Quatre mois plus tard, le 29 juillet 1646, le chef de tribunal et les policiers de la ville ont vent de ses activités illégales. Ils l'arrêtent immédiatement et lui confisquent tous les attributs du sacrement malgré la résistance opposée par les fidèles. Le procès se déroule devant le tribunal le 25 septembre 1646. Et selon le verdict rendu par le juge, Alexander de Rhodes est coupable, il est condamné à l'exil hors du territoire de la Compagnie et à s'acquitter d'une amende de 400 pièces d'or. Le juge ordonne également de brûler les attributs de sacrement notamment une statue de Jésus et un crucifix sous le gibet[156].

Compte tenu du fait que les prêtres transgressent régulièrement l'interdiction, le 27 mai 1664, le Gouverneur général Maetsuyuker publie un *plakaat* qui ordonne aux fonctionnaires chargés de contrôler tous les passagers de vérifier qu'il n'y a pas de prêtres à bord des bateaux portugais qui jettent l'ancre dans le port de Batavia ; tous les prêtres non munis d'une autorisation émanant du gouvernement ont l'interdiction de débarquer. De plus, quiconque organise illégalement la célébration de baptêmes catholiques encourt une sanction par un châtiment corporel ; tous les habitants de Batavia qui accueillent des prêtres pour tenir un sermon religieux sont passibles d'emprisonnement[157].

La domination des Églises réformées rivalise avec la faction luthérienne. Le 3 avril 1742, Heeren XVII décide d'autoriser les messes luthériennes sur les territoires de la VOC[158]. L'année suivante, le Gouverneur général Gustaaf Willem Baron van Imhoff (1743-1750) autorise la congrégation luthérienne à construire une église à Batavia (le 8 octobre 1743)[159], par conséquent la rivalité entre les deux factions protestantes débute au cours des années suivantes, et plus précisément après l'arrivée du premier pasteur luthérien à Batavia, Christoffel Miechels (juillet 1746). Les ministres des Églises réformées n'acceptent pas que la congrégation luthérienne se livre à des activités

---

[155] Les douze prêtres ; Antonio Caballero OFM, Pedro de San Joan OP, J. de Mardosa OSA, M. Valta SJ, Polonia SJ, G.F de Martini SJ, Manuael de Lama SJ, A. Delgado SJ, A. Pedrosa SJ, Luis Pinto SJ, deux prêtres méconnu leur nom, et G. de S. José (Veloso). Voir *ibid.*, p. 22.

[156] Voir A. Heuken, *200 Tahun Gereja Katolik di Jakarta*, *op. cit.*, p. 26-28.

[157] J.A. van der Chijs, *Plakaatboek : Tweede Deel*, *op. cit.*, p. 378-379 ; H.E. Niemeijer, *Batavia*, *op. cit.*, p. 250.

[158] H.E. Niemeijer, « The Central Administration of the VOC Government », *art cit.*, p. 79.

[159] Jacobus Anne van der Chijs, *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek 1602-1811 : Vijfde Deel : 1743-1750*, 1ère éd., Batavia, 's Hage, Landsdrukkerij M.Nijhoff, 1888, p. 104-105.

religieuses, telles que la collecte de dons pour aider les démunis, l'organisation des cérémonies de mariage, la célébration des baptêmes et l'enterrement de ses fidèles dans un cimetière distinct[160].

En tout état de cause, la christianisation à l'époque de la VOC est surtout circonscrite à quelques îles orientales, principalement aux Moluques. Tandis que dans le reste de l'Archipel, le protestantisme ne progresse pour ainsi dire pas. Cette situation perdure jusqu'au tournant du XVIIIe siècle qui voit la dissolution de la VOC le 31 décembre 1799 par la nouvelle autorité de la République Batave, créée en 1796, lors l'annexion des États-Généraux par l'Empire français jusqu'à 1813. L'Archipel est désormais un territoire sous contrôle direct de La Haye, c'est l'appellation « les Indes néerlandaises » qui dorénavant prévaut.

§2 - La liberté religieuse sous la Constitution des Indes néerlandaises

L'un des évènements décisifs dans l'histoire politico-religieuse des Pays-Bas se produit en 1798 lorsque la nouvelle République Batave (*Staatregeling des bataafschen Volks*) met en application sa première Constitution, adoptée le 23 avril 1798[161]. Sur le plan religieux, la République est basée sur le principe de la neutralité religieuse. Toutes les confessions autres que l'Église « d'État » ont désormais les mêmes statuts et les mêmes droits en matière de pratique religieuse, à condition de ne pas troubler l'ordre public[162]. C'est le point de départ de l'émancipation des catholiques, qui chercheront à créer une communauté très soudée pour obtenir une égalité non seulement théorique mais réelle avec les protestants du pays. Ce dispositif a des répercussions sur la vie religieuse aux Indes néerlandaises, notamment durant la période de l'administration du Gouverneur général Herman Willem Daendels (1808-1811)[163]. En suivant les instructions du roi, cette dernière veille à ce que toutes les religions jouissent du libre exercice de leur culte ; il œuvre donc en faveur d'une protection et d'un traitement équitable envers toutes les

---

[160] H.E. Niemeijer, « The Central Administration of the VOC Government », *art cit.*, p. 79.

[161] La constitution de la République de Batave fut modifiée quatre fois, en 1801, 1805, 1806, 1814. Malgré tout, les articles relatifs au culte ne changèrent jamais. Voir Fred Stevens, Philippe Poirier et Peter A. J. van den Berg, *Constitutional Documents of Belgium, Luxembourg and the Netherlands 1789–1848*, Munich, Walter de Gruyter, 2008, p. 415-543.

[162] Voir les article 19-23 de la Première constitution néerlandaise dans Peter Peter A.J. van den Berg, "Constitutional Documents of the Netherlands, 1795-1848, in *Ibid.*, p. 418-419.

[163] Daendels est nommé comme le Gouverneur général par Louis Napoléon Bonaparte, roi de la Hollande (1806-1810), en vertu du décret royal du 28 janvier 1807. J.A. van der Chijs, *Plakaatboek ; Eerste Deel*, *op. cit.*, p. 554 ; Joël Eymeret, « L'Administration napoléonienne en Indonésie », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 1973, Vol. 60, n° 218, p. 28.

congrégations[164]. Ainsi, le 10 avril 1808, la première Église catholique ouvre ses portes à Batavia. Les prêtres ont désormais les mêmes droits que les pasteurs, ils perçoivent une rémunération du gouvernement et sont assimilés aux autres fonctionnaires[165]. Cette évolution ne dure cependant que pendant trois ans, car Daendels doit être remplacé par Willem Jansens en mai 1811[166]. Et celui-ci ne gouverne que durant quelques mois, jusqu'au 18 septembre 1811 ; il est contraint de céder l'ensemble de la colonie aux Britanniques lors de la capitulation de Java[167].

La période d'administration anglaise, sous l'administration du lieutenant-gouverneur Sir Thomas Stamford Raffles ne dure que jusqu'à 1816. Par la signature du Traité de Londres, le 13 août 1814 et 17 mars 1824, les autorités anglaises rendent l'ensemble des Indes néerlandaises au gouvernement néerlandais. Avec le retour de l'autorité néerlandaise, les relations entre l'Église et l'État du moins pendant la première moitié du XIXe siècle sont semblables à celles connues à l'époque de la Compagnie. Par la suite, le protestantisme connait un certain succès dans les régions non islamisées malgré la restriction faite au prosélytisme par le gouvernement ; quant aux musulmans, le gouvernement a une attitude ambiguë qui varie en fonction de la situation sociopolitique et des risques de trouble de l'ordre public.

A) La répression contre l'islam politique et la restriction du prosélytisme chrétien

Lorsque les Pays-Bas recouvrent leur indépendance en 1813 et deviennent le Royaume des Pays-Bas, le 15 mars 1815, le premier roi, Guillaume Frédéric d'Orange-Nassau (Guillaume Ier, r. 1815-1840), maintient les principes de la liberté religieuse. La liberté du culte est officiellement garantie par la première version de la constitution néerlandaise (*Grondwet voor het Koninkrijk der Nederlanden)*, adoptée le 24 août 1815[168].

---

[164] Phillip Kleintjes, *Staatsinstellingen van Nederlandsch-Indië. Vol 2*.6. herziene en bijgewerkte uitg., Amsterdam, J. H. de Bussy, 1932, p. 506-508 ; Octave-J.-A. Collet, *L'Île de Java sous la domination française : essai sur la politique coloniale de la monarchie et de l'empire dans la Malaisie archipélagique*, Bruxelles, Falk fils, 1910, p. 264. Voir la disposition de Daendels relative au catholicisme le 12 avril 1808 dans J.A. van der Chijs, *Plakaatboek : Vijfde Deel*, *op. cit.*, p. 687-688.

[165] Voir J. G. C. Vriens, *Artikel 123 van het reglement op het beleid der regeering van Nederlandsch-Indië*, Sittard, Electr. Drukkerij erns. Claessens, 1922, p. 5 ; G.P.H. Locher, *Tata Gereja-Gereja Protestan di Indonesia*, *op. cit.*, p. 41 ; J. Eymeret, « L'Administration napoléonienne en Indonésie », *art cit.*, p. 33.

[166] Sur l'histoire de la période du gouverneur général Herman Willem Daendels, notament à Java, voir O.-J.-A. Collet, *L'Île de Java sous la domination française*, *op. cit.*, p. 197 et suivante ; Bernard Hubertus Maria Vlekke, *The story of the Dutch East Indies*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1946, p. 118-138.

[167] Voir le texte de la capitulation de Java dans O.-J.-A. Collet, *L'Île de Java sous la domination française*, *op. cit.*, p. 510-516.

[168] Cette Constitution fut modifiée deux fois, en 1840 et 1848. Voir F. Stevens, P. Poirier et P.A.J. van den Berg, *Constitutional Documents of Belgium, Luxembourg and the Netherlands 1789–1848*, *op. cit.*, p. 595-642.

Comme la constitution de la République Batave, cette Constitution garantit principalement à tous la liberté d'opinion religieuse sans discrimination et l'exercice public de leur culte sans restriction, à la condition que ceci ne trouble pas l'ordre public et la tranquillité[169]. Il n'y a pas de séparation stricte des Églises et de l'État. Guillaume Ier tente d'unifier toutes les églises protestantes aussi bien aux Pays-Bas qu'aux Indes néerlandaises au sein d'une Église réformée. Les premiers résultats de cette évolution se sont tout d'abord manifestés au sein de l'ancienne Église d'État, l'Église réformée néerlandaise (*nederlandse hervormde Kerken*) dont les calvinistes intégristes se séparent ensuite pour former les Églises réformées (*gereformeerde Kerken*) en 1834. Tandis qu'aux Indes néerlandaises, les Églises réformées sont unifiées sous l'Église protestante des Indes néerlandaises (*protestantsche Kerken Nederlandsch-Indie*), en vertu du second décret royal (*kononklijk besluit*) en 1835[170]. Après la mise en place d'une structure plaçant l'institution de l'Église protestante sous la supervision du Gouverneur général en 1844, l'intégration de l'administration des Églises dans le gouvernement des Indes Néerlandaises commence officiellement et se poursuit jusqu'en 1935[171].

Néanmoins, au cours des premières décennies, la symbiose initiale entre l'Église réformée et le gouvernement colonial des Indes néerlandaises se heurte aux sentiments anticoloniaux provenant des milieux musulmans « radicaux » ou éléments orthodoxes dits les *santri* (étudiants des écoles coraniques). Les résistances sporadiques de ces derniers prennent souvent une forme à caractère messianique, tel que la guerre des Padri dans la région Minangkabau à Sumatra-Ouest (1817-1837) et la guerre de Java dite révolte du prince Diponegoro (1825-1830)[172]. Dans une certaine mesure, lorsque ces deux soulèvements soutenus par les *santris*, ils sont dus à l'antagonisme entre ces derniers et

---

[169] Voir F. Stevens, P. Poirier et P.A.J. van den Berg, *Constitutional Documents of Belgium, Luxembourg and the Netherlands 1789–1848, op. cit.*, p. 583-584.

[170] Le premier décret royal fut promulgué le 7 décembre 1820. Koninklijk instituut voor de tropen et Exposition coloniale (eds.), *Les Indes néerlandaises*, Amsterdam ? Comité exécutif pour la participation néerlandaise à l'Exposition coloniale internationale, Paris 1931, 1931, p. 78.

[171] H. Kraemer, *De huidige stand van het christendom in Nederlandsch-Indië*, 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1937, p. 66-67. Voir aussi Gerrit Paul Hendrik Locher, *Tata Gereja-Gereja Protestan di Indonesia : suatu Sumbangan Pikiran Mengenai Sejarah dan Asas-asasnya (L'ordre des Églises protestantes en Indonésie : une contribution de réflexion sur l'histoire et ses principes)*, 2ème édition, Jakarta, Gunung Mulia, 1997, p. 44 ; Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, 2émé éd., Singapore Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1973, p. 168-169.

[172] Pour savoir plus sur l'histoire de ces guerres voir entre autre Jeanne Cuisinier, « La Guerre des Padri (1803-1838-1845) », *Archives de sociologie des religions*, 1959, Vol. 7, nº 1, p. 70-88 ; Peter B. R. Carey, *The Power of Prophecy : Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855*, Leiden, KITLV Press, 2007 ; Rémy Madinier, « De la révolte à la réforme : rébellions musulmanes à l'ordre colonial en Asie du Sud-Est (1820-1930) », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 1 janvier 2015, nº 126, p. 35-53.

les musulmans « *abangan* » ou éléments traditionalistes, fortement inspirés des traditions hindou-bouddhique et du mysticisme javanais ; la force croissante des groupements *santri* constitue une menace pour l'influence des classes dirigeantes traditionnelles, soutenues par leurs alliés néerlandais, au détriment de la paysannerie à prédominance *abangan*[173]. D'ailleurs, les conflits ont également l'allure d'un mouvement contre les Néerlandais qui sont considérés comme des infidèles « *kafir ou kapir* » et les envahisseurs des territoires musulmans[174]. De ce fait, le gouvernement colonial prend conscience de la force potentielle que représente l'islam. Cela impose au gouvernement colonial la nécessité de prendre des dispositions politico-juridiques relatives aux religions, plus particulièrement envers l'islam « politique » et aussi le christianisme, dans l'espoir d'éviter de nouvelles rébellions des musulmans qui peuvent être source de difficultés notamment financières.

Affolées par le phénomène de fanatisme religieux musulman « radicaux » durant les premières décennies, les autorités coloniales cherchent pour la première fois par tous les moyens à entraver les embarquements à destination de La Mecque et à soustraire les populations rurales de l'emprise des pèlerins (*hadjs*) ou des oulémas. En 1825, pour limiter les départs, le gouvernement impose l'obligation au futur pèlerin de se munir d'un passeport coûtant la somme de 110 florins, cette somme est même doublée en 1831. De plus, ceux qui embarquent illégalement sont condamnés à une amende s'élevant jusqu'à 1000 florins. Durant la période qui suit, le gouvernement adopte de nouvelles dispositions ; les futurs pèlerins doivent solliciter une lettre officielle auprès de leur administration locale respective[175]. Tandis que pour surveiller les activités des *hadjs,* le gouvernement colonial publie l'ordonnance du *hadj (hadj-ordonantie)* le 6 juillet 1859. Selon celle-ci, au nom de l'ordre public, le Gouverneur général reçoit l'autorisation du gouvernement néerlandais de s'immiscer dans les affaires religieuses des musulmans et

---

[173] *Santri* est l'une des catégories (les autres sont *priayi* et *abangan)* popularisées par anthropologue américaine Clifford Geertz pour désigner ce qu'il a convient comme la stratification socio-culturele javanaise. Malgré les critiques, ces termes sont souvent utiliés par certains érudits ; les santris sont des musulmans qui obéissent aux ordres religieux, tandis que les abangans sont ceux qui prétendent généralement comme musulmans, mais ils ignorent relativement les obligations de l'islam ou ne comprennent bien les doctrines de l'islam. Voir Clifford Geertz, *The Religion of Java,* Chicago, The University of Chicago, 1976 ; M.C. Ricklefs, *Polarising Javanese Society: Islamic and other Visions (c. 1830-1930),* Leiden, KITLV Press, 2007, p. 84-104.

[174] Pour une étude sur l'image des musulmans aux « infidéles » néerlandais, cf. K.A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam, op. cit.,* p. 124-139 ; Taufik Abdullah, « History, Political Images and Cultural Encounter : The Dutch in the Indonesian Archipelago », *Studia Islamika,* 30 mars 2014, Vol. 1, nº 3 Moch. Syarif Hidayatullah, « Khotbah Dorongan Berjihad pada Perang Aceh Abad XIX », la thèse de l'Université d'Indonésie, Jakarta, 2013.

[175] J. Vredenbregt, « The Haddj », *art cit.,* p. 98-100.

de surveiller les activités des oulémas ou des *hadj*[176]. Ceci est visible dans l'instruction de 1867 promulguée par le gouvernement colonial et destinée à tous les régents et les chefs de districts de Java et Madura (Stbld. N° 114, 1867)[177]. Pour s'assurer que les pèlerins ne sont pas les potentiellement dangereux pour la stabilité politique, le gouvernement colonial décide d'ouvrir un consulat à Djeddah en 1872[178].

Par ailleurs, poursuivant le même objectif, le gouvernement néerlandais promulgue une disposition juridique intitulée *Regeerings-règlement* ou *Reglement op het beleid der Regering in Nederlandsche-Indie* (règlement gouvernemental des Indes néerlandaises, RR), adoptée le 2 septembre 1854. Ce règlement inspiré par la Constitution néerlandaise, contient des articles explicites relatifs aux cultes parmi lesquels l'article 119, qui pose des bases fondamentales stipulant que « chaque personne, sans distinction de croyance religieuse, à la liberté de croire et de pratiquer son culte, à condition que cela ne nuise pas à l'ordre public »[179]. De plus, pour assurer et maintenir l'ordre public, le règlement gouvernemental a aussi recours à l'article 123 qui stipule que « chaque enseignant en matière de religion chrétienne, prêtre et missionnaire doit avoir un permis délivré par le Gouverneur général ou par les personnes autorisées à agir en son nom pour pratiquer leurs activités dans toute partie des Indes »[180].

L'attitude gouvernementale en faveur de la liberté religieuse ainsi que ses inquiétudes envers le fanatisme religieux musulman sont perceptibles dans les propos du ministre des Affaires coloniales, Charles Ferdinand Pahud (1849-1856), lorsqu'il fournit des éléments d'explications à propos du projet du règlement gouvernemental de 1854 en ce qui concerne exclusivement les articles relatifs liés à la religion :

> « [aux Indes néerlandaises] où les musulmans avec toute leur propension au fanatisme et leur résistance au colonialisme sont majoritaires, le gouvernement doit réfléchir pour agir de façon préventive ; dans les régions où la majorité des habitants est musulmane, les missionnaires ne sont pas autorisés à avoir des activités prosélytes… Car avec l'arrivée des missionnaires, les autochtones majoritairement musulmans n'hésiteraient pas à

---

[176] Voir l'explication de cette ordonnance dans P. Kleintjes, *Staatsinstellingen van Nederlandsch-Indië. Vol 2, op. cit.*, p. 520-522.

[177] Husnul Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda, het Kantoor voor Inlandsche Zaken (La Politique musulmanes des Indes néerlandaises, le bureau pour les affaires indigènes),* Jakarta, LP3ES, 1985, p. 29.

[178] Georges Henri Bousquet, *La Politique musulmane et coloniale des Pays-Bas*, Paris, Centre d'Études de Politique Etrangere, 1939, p. 36.

[179] Lihat F. F. L. U. Last, *De Nederlandsch-Indische wetboeken, benevens de Grondwet voor het Koningrijk der Nederlanden : het Reglement op het beleid der regering in Nederlandsch-Indie,* 2de uitgave., Batavia, p. M. van Dorf & Co, 1872, p. 51-52 ; En 1925, ce règlement est remplacé par Indische Staatsregeling, et l'article 123 est remplacé par l'article 173. Voir *Regeerings almanak voor Nederlandsch-Indië, Vol. I.2*, Batavia, Landsdrukkerij, 1941, p. 61.

[180] Voir F.F.L.U. Last, *De Nederlandsch-Indische wetboeken, op. cit.*, p. 52 ; *Regeerings almanak voor Nederlandsch-Indië, Vol. I.2, op. cit.*, p. 61.

> revendiquer que le gouvernement néerlandais a pour intention de les christianiser… le gouvernement doit dire que les Pays-Bas ne sont pas un État chrétien. Le roi et tous les fonctionnaires du gouvernement peuvent être chrétiens, mais si l'on parle du problème de la protection en général où les citoyens d'une région ne sont pas chrétiens, nous nous devons d'avoir une attitude impartiale et prudente[181] ».

Pendant la période qui suit, la politique religieuse des Pays-Bas demeure, pour l'essentiel, l'auxiliaire des intérêts coloniaux. Cela signifie que dans les zones païennes ou non encore islamisées, le gouvernement colonial doit effectivement soutenir toutes les initiatives des activités d'évangélisation organisées par les sociétés missionnaires. Par contre, dans les régions majoritairement musulmanes où les initiatives missionnaires peuvent menacer l'ordre public et enrayer les intérêts coloniaux, les autorités du gouvernement colonial doivent faire usage, avec la plus grande rigueur de l'article 123 RR, en plus la mise en œuvre les dispositifs en faveur la liberté religieuse en notamment pour les musulmans. Cependant, la mise en œuvre de cet article provoque parfois des tensions entre le gouvernement et les missionnaires, particulièrement les missionnaires catholiques qui tentent de reprendre plus librement leurs missions à l'aune de l'accord conclu entre le gouvernement néerlandais et le Saint-Siège en 1847[182]. Aux yeux des missionnaires catholiques, la restriction du prosélytisme ne concerne que leurs activités à eux et favorise la diffusion du protestantisme comme « la religion de l'État »[183]. Tandis que selon le gouvernement, cela est nécessaire pour éviter tout conflit entre les différents missionnaires dans une même région[184].

Toutes les dispositions politico-juridiques adoptées par le gouvernement colonial ne semblent pas parvenir à apaiser l'esprit de révolte des musulmans. Au cours de la deuxième moitié du XIXe siècle, des insurrections ou guerres s'éclatent dans plusieurs régions de l'Archipel on peut citer la guerre de Banjarmasin au sud de Bornéo (1858–1865)[185], la guerre de Cilegon dans la région de Banten (1888)[186] ou encore la guerre

---

[181] Cité dans J.G.C. Vriens, *Artikel 123 van het reglement op het beleid der regeering van Nederlandsch-Indië, op. cit.*, p. 8. Voir aussi D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, op. cit.*, p. 166.

[182] Cet accord fut nommé « Nota der punten betrefende de RK kerkangelegenheden in Nederlandsch Indie », cité dans Adolf Heuken, *200 tahun Gereja Katolik di Jakarta, op. cit.*, p. 74.

[183] J.G.C. Vriens, *Artikel 123 van het reglement op het beleid der regeering van Nederlandsch-Indië, op. cit.*, p. 9. Voir aussi D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, op. cit.*, p. 170.

[184] Voir l'analyse de la mise en vigueur de cet article dans H. Westra, *De Nederlandsch-Indische staatsregeling*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1934, p. 49 ; P. Kleintjes, *Staatsinstellingen van Nederlandsch-Indië, Vol 2, op. cit.*, p. 512-515 ; D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, op. cit.*, p. 166-167.

[185] Voir M. Idwar Saleh, « Agrarian Radicalism and movements of native insurrection in South Kalimantan (1858-1865) », *Archipel*, 1975, Vol. 9, nº 1, p. 135-153.

[186] Voir Sartono Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Java : A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

d'Aceh au nord de Sumatra (1873-1921)[187]. L'islam semble jouer un rôle fédérateur important dans ces guerres, agissant comme une idéologie de résistance attisant belliqueux à l'encontre le gouvernement des Indes néerlandaises et de ses alliés considérés comme infidèles ; elles impliquent souvent les *hadjs,* ainsi que les communautés de *santris*. Ces guerres ont un impact important ; elles soulèvent la question de la politique coloniale islamique du gouvernement et mettent également en vedette trois hommes influents et distingués, Karel Frederik Holle (1829-1896), Christian Snouck Hurgronje (1857-1936) et Godard Johannes Arend Hazeau (1870-1929), tous en charge de poste de conseiller aux Affaires des indigènes « musulmans » et chacun a sa tendance propre à l'égard des mouvements politiques musulmans[188].

L'une des recommandations faites par K. F. Holle à l'autorité néerlandaise est relative à la rébellion paysanne de Banten de 1888 et dont les partisans de la confrérie soufie *Qadariah*, dirigés par Abdul Karim, sont soupçonnés d'être à l'origine[189]. En suivant le conseil de celui-ci, pour entraver l'essor du fanatisme religieux dans les Indes néerlandaises, le gouvernement publie une ordonnance concernant les enseignants musulmans *(Goeroe-ordonantie)* en 1890. Celle-ci oblige les régents à enregistrer tous les enseignants musulmans présents dans leurs régions respectives[190]. Cette idée est ensuite reprise par le conseiller Snouck Hurgronje en 1905 et renouvelée en 1925. Ainsi les enseignants musulmans se doivent d'obtenir d'une licence officielle auprès du gouvernement avant d'enseigner dans les écoles musulmanes[191]. Tandis que l'idée principale et assez connue préconisée par Snouck Hurgronje, à l'égard de la guerre d'Aceh, est que les Néerlandais doivent placer leur confiance dans les *uléebalangs,* les chefs coutumiers, afin de contrebalancer la légitimité des oulémas. Cette politique de cooptation des élites traditionnelles relève d'une stratégie classique, qui a déjà fait ses preuves à Java avec le recrutement de *bupatis* (régents) issus de la noblesse locale. Il en va de même, plus au sud de Sumatra, en pays minangkabau, les chefs traditionnels, *penghulus,* deviennent des auxiliaires de la colonisation après la guerre de Padri[192]. Dans les grandes lignes, Snouck Hurgronje propose la mise en place d'une approche différente

---

[187] Voir Ibrahim Teuku Alfian, *Perang di Jalan Allah : Perang Aceh, 1873-1912 (La Guerre dans la voie d'Allah : la guerre d'Aceh, 1837-1912),* Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1987.

[188] Sur l'attitude de ces trois conseillers du gouvernement colonial à l'égard des mouvements de l'islam politiques, voir voir K. A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam, op. cit.,* p. 76-97.

[189] Sartono Kartodirdjo, *Protest Movements in Rural Java, op. cit.,* p. 116.

[190] Lihat P. Kleintjes, *Staatsinstellingen van Nederlandsch-Indië, Vol 2, op. cit.,* p. 518.

[191] *Ibid.,* p. 518. Lihat Kleintjes, *Staatsinstellingen van Nederlandsch-Indië, Vol 2, op. cit.,* p. 518.

[192] R. Madinier, « De la révolte à la réforme », *art cit.,* p. 41.

face à l'islam ; une distinction entre l'islam en tant que religion et l'islam politique[193]. Autrement dit, il préconise de supprimer inexorablement tous les chefs musulmans qui s'opposent à la domination politique néerlandaise et, dans le même temps, de laisser entièrement libre cours à aux pratiques journalières de la religion et des coutumes musulmanes sous l'administration coloniale. Cependant dans la pratique on considère que l'autorité coloniale se mêle trop des affaires religieuses des musulmans, particulièrement dans les domaines d'enseignement et de tribunaux de *penghulu*. Pour assister le conseiller et lui apporter le renfort nécessaire à l'accomplissement de ses multiples missions, le gouvernement colonial crée en 1918 le *Kantoor voor Inlandche Zaken* (bureau pour les Affaires indigènes)[194].

L'arrivée de Snouck Hurgronje auquel succédera Hazeu en tant que le conseiller aux Affaires indigènes peut renverser la nature de l'approche politique du gouvernement colonial à l'égard des indigènes « musulmanes », notamment par le biais de l'idée d'une « association » culturelle et politique entre la mère patrie et la société insulindienne[195]. Cette approche est certes en accord avec l'idée générale de la « politique coloniale éthique » *(Etische koloniale politiek)* prononcée implicitement par la Reine Wilhelmine d'Orange-Nassau en septembre 1901 dans un discours du Trône ; elle fait en effet mention du « devoir étique qu'ont les Pays-Bas en tant que nation chrétienne d'améliorer les conditions de vie des chrétiens indigènes, d'allouer aux activités missionnaires les fonds dont elles ont besoin et d'informer l'ensemble de l'administration (coloniale) que la Hollande a une obligation morale à remplir envers les populations (des Indes Néerlandaises Orientales) »[196]. Celle-ci est adoptée comme principe de politiques publiques coloniales suite à la victoire aux élections de 1901, d'une coalition composée du Parti antirévolutionnaire (ARP) d'Abraham Kuyper (mouvement néo-calviniste fondé en 1879) et d'un regroupement de partis catholiques[197].

Dans une certaine mesure, la politique coloniale éthique est source de deux influences importantes sur la concurrence entre les musulmans et les chrétiens ; d'une

---

[193] Harry J. Benda, « Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia », *The Journal of Modern History*, 1 décembre 1958, Vol. 30, nº 4, p. 340-341.

[194] Les conseillers qui succédèren Snouck Hurgronje étaient G. A. J. Hazeau (1907-1913 et 1917-1920), D. A. Rinkes (1914-1916), R. A. Kern (1921-1922 et 1924-1926), E. Gobee (1923 et 1927-1937), et G. F. Pijper (1937-1942). H. A. Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, *op. cit.*, p. 103.

[195] Voir Romain Bertrand, « Les Orientalistes, conseillers du prince colonial ? Expertise savante et « politique musulmane » aux Indes Néerlandaises (c. 1880-1920) », *Raisons politiques*, 2006, no 22, nº 2, p. 99.

[196] Cité dans *ibid.*, p. 95.

[197] *Ibid.*, p. 96.

part, elle renforce le rôle des missionnaires dans leurs activités d'évangélisation, et d'autre part elle impulse d'une certaine façon la naissance du mouvement politique musulman aux Indes néerlandaises. Concernant les activités d'évangélisation, le gouvernement en fonction accorde ouvertement son soutien principalement financier aux Églises, afin qu'elles puissent augmenter le budget des œuvres de missions protestantes ou catholiques. Des hommes politiques catholiques et protestants puissants, tels qu'Abraham Kuyper, président du Conseil des ministres des Pays-Bas (1901-1905), n'ont de cesse que de souligner l'importance des œuvres missionnaires chrétiennes sur le plan politique comme sur le plan social[198].

Les limites entre les intérêts politiques coloniaux et la christianisation sont donc très floues. La diffusion du christianisme dans l'Archipel selon le gouvernement colonial est souvent considérée comme un facteur important dans le processus de colonisation, tandis que selon les missionnaires, le gouvernement colonial est en quelque sorte un protecteur permettant d'accélérer le processus de christianisation[199]. Dans ce contexte, le Gouverneur général A.W.F Idenburg (1901-1905 et 1908-1909) agit en favorisant la christianisation dans les Indes néerlandaises. Ainsi, il impose à tous les fonctionnaires néerlandais de respecter le jour du dimanche comme étant le jour férié des chrétiens. Il distribue aussi une circulaire qui leur ordonne d'interdire autant que possible toutes activités commerciales les dimanches. De plus, durant son mandat, le budget des activités missionnaires est constamment augmenté[200]. Entre temps, l'effectif des missionnaires augmente graduellement. Selon *Regering-Almanak voor Nederlandsch-Indie,* on compte en 1850 : 17 pasteurs, 27 missionnaires protestants et 9 prêtres. Dans les années 1900, on compte : 70 pasteurs, 73 missionnaires protestants et 49 prêtres[201].

Par ailleurs, durant les deux premières décennies du XXe siècle, on assiste à l'émergence et au développement des organisations initiées par des musulmans tels que la Société bénévole (*Djamiat Chair,* 1901), l'Union musulmane (*Sarekat Islam,* [SI], 1912), la Muhammadiyah (1912). Le Sarekat Islam dirigé pour la première fois et pendant plus de vingt ans par Oemar Said Tjokroaminoto est la plus importante et la plus influente de ces organisations ; il est l'image de la conscience populaire d'une identité qui

---

[198] Camille Clerx, « Colonialisme et religion : enjeux missionnaires et politiques linguistiques et culturelles en Algérie et aux Indes orientales néerlandaises (1880-1930) », mémoire de l'université de Leyde, 2016, p. 40.

[199] G.A. van Klinken, *Minorities, Modernity and the Emerging Nation, op. cit.,* p. 12.

[200] D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, op. cit.,* p. 173.

[201] Cité dans K.A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam, op. cit.,* p. 98.

dépasse les frontières de la culture régionale, et cette unité est perçue comme une forme d'adhésion des populations des Indes néerlandaises à l'islam[202]. Le développement spectaculaire cette organisation, durant les dix premières années de son existence, s'appuie en partie sur les réseaux marxistes qui cherchent à entraîner le mouvement dans des actions radicales et révolutionnaires contre le gouvernement colonial[203]. Mais, dans le même temps, l'influence croissante de la Muhammadiyah, une organisation réformiste musulmane qui devient plus tard le bras religieux du Sarekat Islam, en son sein contribue à l'émergence d'un puissant courant anticommuniste[204]. La présence des autres organisations islamiques, malgré la différente tendance, telles que l'Union islamique (*Persatuan Islam,* Persis) en 1923 et la Renaissance des oulémas (*Nahdlatul Ulama,* NU) en 1926 renforce le mouvement politique islamique aux Indes néerlandaises. Celles-ci deviennent alors des adversaires de la politique coloniale du gouvernement des Indes néerlandaises d'une part et des activités d'évangélisation dans certaines régions d'autre part. Et pour contrebalancer et lutter contre l'essor des organisations politiques musulmanes, le Sarekat Islam principalement, commence au milieu des années 1910 à montrer une attitude anticoloniale, le Gouvernement colonial continue à entretenir des liens avec les nobles javanais dits *priyayi* qui ont une tendance laïque, après avoir instruit dans le système d'éducation hollandais. La politique « indonésienne » est désormais caractérisée par une profonde scission entre les mouvements religieux et laïques.

Les nouvelles tensions entre les différentes tendances politiques, tant religieuses que laïques, apparaissent dans les Indes néerlandaises lorsque le gouvernement néerlandais décide en 1916 de mettre en place un Conseil du Peuple (*Volksraad*)[205] ; il est conçu comme une soupape de sécurité pour contenir le nationalisme « indonésien » qui s'est rapidement renforcé. De plus, le gouvernement permet également à toute organisation de se transformer en un parti politique moderne. L'une des questions débattues, concernant la religion, est la restriction du prosélytisme mentionnée dans l'article 123 *RR*. Dès les premières séances formelles du *Volksraad*, le débat concernant

---

[202] Pour une étude plus approfondie du mouvement du Sarekat Islam, voir entre autres Takashi Shiraishi, *An Age in Motion : Popular Radicalism in Java, 1912-1926*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1990.

[203] Concernant le mouvement du communisme et ses tensions avec les musulmans, voir dans une part du chapitre IV.

[204] Voir Rémy Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral : Histoire du Parti Masjumi (1945-1960)*, Paris, Karthala, 2012, p. 48-49.

[205] En 1916, cette institution comprend, sous la direction d'un Président nommé par la Couronne, 38 membres dont la moitié seulement est élu : 20 européens consultatives et 3 chinois nommés eux aussi. Cité dans Denis Levy, « La constitution de la République d'Indonésie », in Revue internationale de droit comparé, Vol 4, nº 2, avril-juin 1952, p. 270.

cet article s'accentue non seulement entre la communauté catholique et le gouvernement colonial, mais aussi entre les représentants des partis politiques religieux, surtout avant et après l'amendement du *regeerings-reglement* en 1925[206]. Après de longs débats au Parlement néerlandais et dans le *Volksraad*, le Gouverneur général Andreas Cornelis Dirk de Graeff (1926-1931) déclare formellement, dans une lettre datée du 28 novembre 1927, que l'article 177 IS, substitution de l'article 123 RR, ne devrait pas être utilisé pour la prévention de la double mission[207].

Au cours des années 1930, la tendance à la suppression de l'article 177 IS prend de l'ampleur chez les missionnaires, les académiciens chrétiens et au sein même du gouvernement. Le 25 mars 1935, le magazine *Soeara Katoliek* indique que l'Association politique catholique d'Indonésie (*Perhimpunan Politik Katholik Indonesia,* PPKI) ne reconnaît pas l'application de cet article, car il s'oppose à lui et insulte le christianisme. Cette association l'aurait accepté si cet article s'était également appliqué à l'islam. De plus, dans son congrès de 1938, cette association exprime sa volonté de voir abroger l'article 177 IS au nom de la liberté et de l'égalité[208]. Par ailleurs, en décembre 1938, certains représentants de l'association des Églises réformées à Batavia se présentent devant le Directeur du département de l'éducation et du culte, P.J.A. Idenburg, dans le but d'échanger sur les possibilités d'abrogation de l'article 177 IS. Il est convenu dans les grandes lignes que les missionnaires ne demanderaient plus dorénavant d'autorisation pour leur mission et dans l'éventualité où les œuvres des missionnaires provoqueraient des agitations menaçant la paix et l'ordre public, le recours à des sanctions sont prévus. De plus, les autorisations officielles ne sont obligatoires que pour les missionnaires étrangers[209]. À la même période, un professeur à l'École de droit de Batavia, J.M.J. Schepper, prononce un discours pour l'*Indisch Genootschap* à La Haye ; il y souligne que depuis un siècle (1854) les activités des missionnaires chrétiens ne sont pas à l'origine de résistances des musulmans dirigés envers le gouvernement ou les chrétiens. L'existence de l'article 177 IS est injuste pour les chrétiens, car la religion chrétienne en Indonésie est d'ores et déjà bien enracinée dans la société et l'interdiction n'est plus nécessaire ;

---

[206] En 1925, le Regeerings-reglement fut remplacé par l'Indische Staatsregeling dont le contenu de l'article 123 fut remplacé par l'article 177 sans changement. Voir P. Kleintjes, *Staatsinstellingen van Nederlandsch-Indië. Vol 2, op. cit.*, p. 515.

[207] Karel Steenbrink, *Catholics in Indonesia, 1808-1942 : A Documented History. Volume 2*, Leiden Boston, BRILL, 2007, p. 255.

[208] Cité dans D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, op. cit.*, p. 170.

[209] Voir « Sekali Lagi : Lontjeng Geredja » (Encore une fois : cloche d'église), *Pandji Islam,* n° 2, 1939, p. 26 ; Mohammad Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia (Islam et christianisme en Indonésie)*, Bandung, Peladjar Bulan-Sabit, 1969, p. 66.

cela signifie que les chrétiens peuvent également prêcher leur religion à travers le pays[210]. En outre, un membre de *Volksraad* C. C. Van Helsdingen, le chef du Parti politique chrétien (*Christelijk Staatkundige Oartij,* CSP), dans son discours lors du congrès du parti CSP le 1er mai 1939, fait observer que les musulmans n'osent pas diffuser leur religion si bien qu'ils persistent à solliciter la protection du gouvernement par l'application de l'article 177 IS[211].

L'aspiration des chrétiens en faveur de l'abrogation de l'article 177 IS est certes contestée par des musulmans tels que Mohammad Natsir de l'Unité islamique (Persatuan Islam, Persis) ou que Wiwoho, l'un des représentants des musulmans dans le *Volksraad*. Pour réagir face aux chrétiens, Natsir publie des articles de presse notamment dans le *Pandji Islam,* dans lesquels il dévoile l'importance du rôle préventif de l'article 177 IS pour le maintien de l'ordre public malgré son quasi non-application. En fait, selon Natsir, les chrétiens enfreignent ce dispositif et provoquent ainsi fréquemment des conflits avec les musulmans de ce fait, particulièrement durant les années 1930 : au nord-est de Célèbes par exemple, l'un des soldats du *Leger des Heils* (Armée du salut) entre dans une mosquée et joue de la musique chrétienne ; à Minahasa, l'un d'entre eux insulte le Prophète Mahomet en le traitant de « coureur de jupons ». Enfin, des prosélytes de l'*American Mission* entrent dans les mosquées de Solo et de Mangkunegara à Java centre et distribuent ouvertement des circulaires et des pamphlets écrits en arabe aux musulmans. Toutes ces actions sont abusives aux yeux de Natsir et Wiwoho. Ils souhaitent que les instigateurs soient condamnés fermement par le gouvernement[212]. Afin de surmonter ce problème, en 1939 les musulmans organisent un congrès pour exiger du gouvernement de ne pas abroger l'article 177 IS, mais plutôt l'article 178 IS, perçu comme étant destiné à limiter les activités des oulémas dans leur pays sous le contrôle des hauts fonctionnaires du gouvernement local bien que la majorité de la population soit de confession musulmane[213]. Le gouvernement ne répond pas favorablement aux sollicitations émanant des chrétiens et des musulmans. Les articles critiqués restent en vigueur jusqu'à la fin de la colonisation au nom du principe d'impartialité religieuse espérant par-là ne plus avoir à constater de réactions hostiles des musulmanes du fait des activités des missionnaires

---

[210] « Sekali Lagi : Lontjeng Geredja », p. 26 -27 ; *Ibid.,* p. 68.

[211] Voir « Mr. C.C. Mengadjari Ummat Islam Berani » » (Monsieur C.C a enseigné le courage aux musulmans), *Pandji Islam,* n° 22 de 1939, p. 422-424.

[212] Voir « Sekali Lagi : Lontjeng Geredja (II) », Pandji Islam, n° 3, 1939, p. 42-43 ; M. Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia, op. cit.,* p. 67-68 ; D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, op. cit.,* p. 172-173.

[213] « Mr. C.C. Mengadjari Ummat Islam Berani », *Pandji Islam,* No. 22 Tahun 1939, p. 424.

chrétiens au sein d'une société à majorité musulmane.

B) La naissance du Code pénal et l'indifférence au délit de blasphème

Blasphème est un mot d'origine grec traduit en latin ecclésiastique par *blasphèmia*, signifiant une parole qui blesse. Il existe en fait dans presque toutes les langues et cultures du monde. À l'origine, la notion de blasphème au sens strict est liée à une offense qui a trait à la langue, orale ou écrit, car il implique forcement une injure verbale au nom du Dieu. Jusqu'au XIIIe siècle, le blasphème n'est qu'un péché. Ce n'est qu'en 1234, avec les *Décrétales* de Grégoire IX, symptomatiques du développement du droit canonique, qu'il intègre le champ pénal[214]. Sa définition est alors précisée. Il désigne non seulement l'insulte à Dieu, mais également à tout ce qui est considéré comme sacré dans la religion (à travers ses symboles, sa doctrine, ses pratiques, etc.). De plus, il n'est seulement pas considéré comme un péché grave par les traditions des religions monothéistes, mais aussi comme l'origine de la perte de la société. Une distinction est faite par la suite entre le « blasphème qualifié ou hérétique », défini comme étant accompagné de paroles hérétiques, et le « blasphème simple », qui ne contient pas d'hérésie ou ne s'oppose pas aux articles de la foi, mais reste une injure à Dieu[215].

À partir du XIIIe siècle, le blasphème, en tant que le crime, fait donc l'objet de condamnation non seulement par les autorités ecclésiastiques, mais aussi par les autorités séculières ; il est un crime commis contre la divinité et aussi contre l'ordre social établi[216]. La condamnation du blasphème s'applique donc dans le domaine religieux et dans le domaine politique. Si le religieux traite du péché et de la pénitence, le pouvoir « princier » ou politique poursuit le crime et sa répression pénale[217].

Dans son évolution, la notion du blasphème devient une arme de guerre non seulement contre les païens et les hérétiques au sein même du christianisme, mais aussi l'instrument — et l'enjeu — du combat qui va se livrer entre les différents monothéismes, particulièrement après l'établissement de l'institution dite l'Inquisition. Celle-ci est créée

---

[214] Pour en savoir plus sur ce sujet, voir entre autres Caroline Leveleux, *La Parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIIIe-XVIe siècles) ; du péché au crime*, Paris, De Boccard, 2001.

[215] Voir Brigitte Basdevant, « Le blasphème, législation canonique et séculière, des Temps modernes au code de 1983 », dans Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber (éd.), *Le Blasphème : du péché au crime*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2012, p. 103 ; Jacques de Saint Victor, *Blasphème. Brève histoire d'un « crime imaginaire »*, Paris, Éditions Gallimard, 2016, p. 20-21.

[216] Voir, Monique Weis, « Le Blasphème comme délit politique », dans A. Dierkens et J.-P. Schreiber, *Le Blasphème, op. cit.*, p. 68-93.

[217] Brigitte Basdevant, « Le Blasphème, législation canonique et séculière, des Temps modernes au code de 1983 », dans A. Dierkens et J.-P. Schreiber, *Le Blasphème, op. cit.*, p. 95-106.

par le pape Innocence III en 1199 ; elle s'étend presque dans toutes régions gouvernées par les rois chrétiens fervents. Aux Pays-Bas, lorsqu'ils font partie des territoriales gouvernées par l'Empereur des Romains Charles-Quint (r. 1519-1558), celui-ci fait placarder une série d'ordonnances et d'édits très stricts contre l'hérésie, introduisant une inquisition moderne sur le modèle de celle que Charles a découverte en Espagne[218]. Une sanction sévère contre le blasphème y est appliquée depuis les années 1520, période de l'extension des idées de Martin Luther. À cette époque, tous les livres et les écrits luthériens sont saisis et brûlés sur la place publique[219]. De plus, les augustins d'Anvers sont également violemment persécutés en tant que partisans de Luther, qui est lui-même augustin. Ainsi, le 1er juillet 1522 deux d'entre eux, Henri Voes et Jean Esch sont brûlés. C'est la première que du sang est versé aux Pays-Bas, depuis que Luther a commencé la réforme[220]. Lorsque les écrits luthériens continuent à être distribués, malgré l'interdiction d'imprimer, de vendre et de lire, tandis que des prêtres ou des religieux passés à la Réforme tiennent dans les campagnes des réunions clandestines, expliquent l'Écriture et, au péril de leur vie, font du prosélytisme, Charles Quint publie un nouvel édit pour réprimer le luthérianisme et les autres hérésies ou blasphèmes, le 7 octobre 1531[221]. Celui-ci est renouvelé pour la dernière fois par Charles Quint le 29 avril 1550[222]. À cette époque, les motivations politiques de la lutte contre le blasphème sont étroitement liées à celle du combat contre l'hérésie luthérienne. Celle-ci est considérée comme le pire de crime contre Dieu, mais également contre le prince qui est investi du pouvoir divin sur terre. L'hérésie est désormais assimilée à l'offense suprême qu'est le crime de lèse-majesté. Il n'en va pas autrement pour le blasphème, qui est presque systématiquement associé, de manière directe ou indirecte, à l'hérésie[223].

L'application de ces ordonnances royales demeure cependant assez molle jusqu'à

---

[218] Voir Robert Collinet, *La Réformation en Belgique au XVIe siècle,* Bruxelles, édition de la libraire des éclaireurs unionistes Bruxelles IV, 1958, p. 64-65

[219] *Liste chronologique des édits et ordonnances des Pays-Bas : règne de Charles-Quint (1506-1555),* Bruxelles, impr. de F. Gobbaerts, 1885, p. 102 ; Aline Goosens, *Les inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux, 1520-1633. T. 1 : La législation.*, Bruxelles, Éditions de l'Université Bruxelles, 1997, p. 47-56.

[220] Jean Maximilien Lamarque, *Mémoires et souvenirs : publiés par sa famille*, s.l., Fournier, 1836, p. 83.

[221] *Liste chronologique des édits et ordonnances des Pays-Bas, op. cit.,* p. 183 ; *Recueil des ordonnances des Pays-Bas. Deuxième série : 1506-1700.*, Vol. 3, Bruxelles, Goemaere, 1893, p. 272-273.

[222] Cet édit perpétué pour l'extirpation des sectes et erreurs contre la foi catholique et les constitutions de l'Église, avec le catalogue des livres réprouvés et prohibés et de ceux que l'on pourra mettre entre les mains des écoliers, selon l'avis de l'université de Louvain, *Liste chronologique des édits et ordonnances des Pays-Bas, loc. cit.,* ; *Recueil des ordonnances des Pays-Bas. Deuxième série, op. cit.,* p. 315-318.

[223] Monique Weis, « Le Blasphème comme délit politique », dans A. Dierkens et J.-P. Schreiber, *Le blasphème, op. cit.,* p. 72.

l'arrivée de Philippe II (1556-1598). Elle se fait moins pressante depuis l'extension et de l'essor du calvinisme, l'autre forme du mouvement de la Réforme, à partir des années 1540, qui réussit plus tard à accéder la « religion officielle » des Provinces-Unies (1579-1795), le futur Royaume des Pays-Bas. Toutefois, dès son accession au rang de religion d'État, le calvinisme se révèle être très intolérant à l'égard des autres confessions ou religions, particulièrement à l'égard du catholicisme qui, sur le plan doctrinal, se trouve dans le camp des Espagnols et leurs alliés, les ennemis politiques des Pays-Bas[224]. Du fait, le fondateur du calvinisme, Jean Calvin (1509-1564), disciple de Luther (1483-1546), compte parmi ceux qui ont joué un rôle important dans « l'affaire Michel Servet », dans laquelle Michel Servet (1511-1553), le penseur radical qui refuse le dogme de la Trinité et remet en question la nature du christ, fut accusé d'hérésie et brûlé vif sur le bûcher de Champel, aux portes de Genève, en 1553[225].

À l'époque de l'annexion des Provinces-Unies par l'Empire français (1806-1813), la région est sous le joug de l'empereur Louis Bonaparte ; le Code pénal de Napoléon du 12 février 1810 est introduit dans les Provinces-Unies par le décret impérial du 1er mars 1811. Le délit de blasphème n'est pas inclus dans le texte. En effet, suite à la Déclaration des droits de l'homme du 26 août 1789, la France est la première nation en Europe à abolir expressément le délit de blasphème dans son premier Code pénal adopté le 25 septembre 1791 ; il réprime l'injure, sans allusion au blasphème[226]. Ainsi, dès que les Pays-Bas recouvrent leur indépendance au mois de décembre 1813, l'un des premiers actes du nouveau gouvernement sous l'autorité du prince d'Orange est de maintenir « provisoirement » le Code pénal français, en y introduisant certaines modifications relatives au système des peines et aux circonstances atténuantes. À partir de 1815, le Royaume des Pays-Bas s'efforce de formuler son droit pénal avec des caractéristiques nationales propres, mais le manque d'unité des provinces devient pendant des siècles un des obstacles à une codification générale[227]. Il faut attendre jusqu'à 1881 pour que le Royaume des Pays-Bas ait définitivement son Code pénal national propre. Le dernier projet du Code pénal (le 22 février 1879) est voté par les deux Chambres de représentants

---

[224] Knut Walf, « Eglise et Etat aux Pays-Bas », *art. cit.*, p. 123.

[225] Voir Natale Benazzi et Matteo d'Amico, *Le Livre noir de l'inquisition,* traduit et adapté de l'italien par Michèle Jarton, Paris, Bayard, 2000, p. 183-202 ; Thomas Domanyi, « Calvin, précurseur de la liberté religieuse ? », dans *Science et Liberté ; l'extrémisme religieux et la liberté religieuse,* n° 70, 2009, p. 46-56.

[226] J. de S. Victor, *Blasphème. Brève histoire d'un « crime imaginaire »*, *op. cit.*, p. 58.

[227] Pour l'histoire brève de l'évolution de droit pénal des Pays-Bas, voir G. A. van Hamel, « Les Pays-Bas et Leurs Colonies », dans *Le Droit criminel des états européens. Publié par le Dr Franz von Liszt,* Berlin, O. Liebmann, 1894, p. 437-450.

et décrété par le Roi (le 3 mars 1881) sous le nom de « *Wetboek van Stafrecht* ». Il entre en vigueur, en vertu de la loi du 15 avril 1886, à partir du 1er septembre 1886[228]. On remarque que dans ce nouveau Code pénal qu'aucun article ne mentionne explicitement le blasphème pur. Lors d'un débat au Parlement en 1880 sur le Code pénal, le ministre de la Justice de l'époque, M. Anthony Ewoud Jan Modderman (1838-1885), émit l'opinion suivant : « Dieu se défendra bien lui-même ; il n'a pas besoin pour cela de la loi humaine »[229]. Le parlement semble vouloir préserver les droits de la population et non les droits de Dieu. Néanmoins, au nom de la sûreté et l'ordre public, les articles 145 et 146 interdisent et criminalisent la violence et l'entrave tout rassemblement ou toute cérémonie religieuse autorisée et publique ; tandis que l'article 147 criminalise tout ce qui se moque d'un ministre du culte dans l'exercice de son ministère ou insulte les objets consacrés à un culte, dans les lieux et aux moments où l'exercice de ce culte est permis[230].

Pourtant, pendant presque un demi-siècle entre 1880 et 1930, l'idée de criminaliser les actes blasphématoires n'est jamais relevée dans la plupart des Pays-Bas. Le débat sur l'utilisation cette loi remonte aux années 1930, lors d'un projet de révision du Code pénal intitulée « modification du Code pénal relative aux expressions blasphématoires portant atteinte aux sentiments religieux » est proposée au parlement le 25 avril 1931. Il est envisagé d'ajouter deux dispositions relatives à la diffamation en matière de religion dans le Code pénal en vigueur, cela fait craindre à un grand nombre de personnes que le droit à la liberté d'expression soit érodé et que le droit des croyants à ne pas être offensés ait la priorité. Malgré tout, lorsque la loi pénale du 3 mars 1881 est modifiée par la loi pénale du 4 novembre 1932, le délit du blasphème y est explicitement inséré dans l'article 147a et 429bis. Désormais, le blasphème dans le sens général est considéré comme illégal. L'atteinte au sentiment religieux : dénigrement intentionnel, les railleries sur la Bible, de la parole de Dieu ou des actions du Christ, les attaques dirigées vers la Sainte Trinité, que ce soit par une diffusion d'écrits ou d'images est donc puni de deux mois de prison

---

[228] *Ibid.*, p. 437.

[229] Le débat parlementaire du 25 octobre 1880. En Néerlandais : « Ik meende dat het sedert lang vaststond, dat God zijn regten zelf wel weet te handhaven ; daartoe zijn geen menschelijke wetten noodig ; daartoe is de strafwetgever niet geroepen ». Cité dans E. Jansen, « The Rise and Fall of the Offence of Blasphemy Law in the Netherland », *art cit.*, p. 71.

[230] Voir Code pénal des Pays-Bas *: (3 mars 1881) / traduit et annoté par Willem-Joan Wintgens*, Paris, Impr. nationale, 1883, p. 39 ; cf. Paul Cliteur et Tom Herrenberg, « On the Life and Times of the Dutch Blasphemy Law (1932–2014) » dans Paul Cliteur et Tom Herrenberg (eds.), *The Fall and Rise of Blasphemy Law*, 1st éd., Amsterdam, Amsterdam University Press, 2016, p. 71 ; Esther Jansen, « The Rise and Fall of the Offence of Blasphemy Law in the Netherland » dans Jeroen Temperman et Koltay (eds.), *Blasphemy and Freedom of Expression : Comparative, Theoretical and Historical*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017, p. 620.

maximum ou d'une amende de deuxième catégorie[231]. Cette modification est censée à l'origine, protéger les chrétiens contre une campagne « antireligieuse » lancée par les milieux communistes depuis les années 1920[232]. En fait, la politique antireligieuse marque une nouvelle phase de la persécution religieuse en Union soviétique. Cette politique commence en 1929 suite à la création d'une nouvelle loi interdisant sévèrement les activités religieuses et appelant à un durcissement des attaques contre la religion afin d'encourager la diffusion de l'athéisme[233].

Aux Indes néerlandaises, au plus tôt depuis de 1866, le gouvernement colonial applique en réalité deux systèmes de droit pénal : 1° *Wetboek van Strafrecht voor Europeanen* (WvSvE) *in Nederlandsch-Indië* du 10 février 1866, le Code pénal pour les Européens, basés sur le Code pénal français avec ses lois modificatives, c'est-à-dire d'après le droit franco-hollandais alors en vigueur dans la mère patrie ; 2° *Wetboek van Strafrecht voor inlander en daarmede gelijkgestleden* (WvSI) du 6 mai 1872, le Code pénal pour les indigènes et les *vreemde oosterlingen* (Orientaux étrangers), élaborés sur la base du Code européen, avec certaines modifications et surtout un système de peine différent[234]. C'est en 1915, soit 29 ans après l'entrée en vigueur du Code pénal aux Pays-Bas, que le gouvernement néerlandais promulgue finalement pour sa colonie le *Wetboek van Strafrecht voor Nederlandsch-Indie* (WvSNI), ou le Code pénal pour les Indes néerlandaises, en vertu du *Koninklijk Besluit* n° 33 le 15 octobre 1915. Ce code pénal entre en vigueur au 1er janvier 1918 ; il se compose de trois parties et compte 566 articles[235]. Depuis ce moment-là, les Codes pénaux de 1866 pour les Européens et de 1872 pour les indigènes cessent d'être en vigueur.

Le Code pénal des Indes néerlandaises est en effet une copie du Code pénal néerlandais de 1881, mais avec certaines modifications pour l'adapter aux normes

---

[231] Jusqu'à l'année 1968, on ne compte que neuf condamnation et trois suspensions basées sur la mise en œuvre de l'article 174a (1). Voir E. Jansen, « The Rise and Fall of the Offence of Blasphemy Law in the Netherland », *art cit.*, p. 623-624.

[232] Sur le motif de modification du Code pénal néerlandais, particulièrement visée au sujet du blasphème voir P. Cliteur et T. Herrenberg, « On the Life and Times of the Dutch Blasphemy Law (1932–2014) », *art cit.*, p. 72-75.

[233] Voir Michel d'Herbigny, *La Guerre antireligieuse en Russie Soviétique : La « Campagne » de Noël (décembre 1929-janvier 1930)*, Saint-Amand (Cher) Paris, impr. R. Bussière éditions "Spes, 1930 ; Marianne Bastid-Bruguière, « La campagne antireligieuse de 1922 », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, 2002, Vol. 24, nº 24, p. 77-94 ; Dimitry V. Pospielovsky, *History Of Soviet Atheism In Theory And Practice And The Believer*, New York, St Martin's Press, 1988, vol.2, 361 p.

[234] G. A. van Hamel, « Les Pays-Bas et Leurs Colonies », *art. cit*, p. 449-450.

[235] Voir *Wetboek van strafrecht voor Nederlandsch-Indië Kitab oendang-oendang hoekoeman bagi Hindia-Belanda*, Weltevreden], Balai-Poestaka = Volkslectuur, 1921.

sociales locales existantes[236]. En tant que copie du Code pénal de la « mère patrie », le Code pénal des Indes néerlandaises ne retient pas aucun délit religieux et ne mentionne pas le blasphème. Dans son deuxième livre sur l'ordre public, l'article 165 stipule : « celui qui expose publiquement le sentiment d'hostilité, de haine ou d'humiliation contre un ou certains groupes du peuple des Indes néerlandaises est puni au maximum d'un emprisonnement de quatre ans ou d'une amende de quatre mille cinq cents roupies »[237]. Le terme « groupe » mentionné ici désigne les différents groupes de population qui compose la population des Indes néerlandaises, ils sont catégorisés sur la base de leur appartenance raciale, de leur pays d'origine, de leur religion, de leur descendance, de leur nationalité ou de leur statut social selon la Constitution en vigueur. Tandis que l'article 157 §1 stipule : « Celui qui diffuse, expose ou promeut publiquement des écrits ou des images dont dans le contenu apparaît des expressions d'hostilité, de haine ou d'humiliation entre ou envers des groupes du peuple des Indes néerlandaises est puni au maximum d'un emprisonnement de deux ans ou d'une amende de quatre mille cinq cents roupies »[238].

Ce cadre juridique montre qu'il y a une distinction possible en une atteinte portée à la religion, délit que la loi ignore, et l'atteinte dirigée vers des personnes ou des groupes en raison de leur appartenance, et notamment leur appartenance religieuse ». Celles-ci comptent parmi les raisons qui font que le gouvernement colonial ne souhaite pas procéder à l'accusation pour blasphème devant le tribunal lorsque les indigènes « musulmans » de l'Archipel exigent de condamner sévèrement quiconque porte volontairement atteinte à l'islam dans l'intention de rabaisser ou d'attaquer cette religion ou la personnalité du Prophète Mahomet. Cependant, suite aux pressions émanant des musulmans, le gouvernement prend les mesures nécessaires pour condamner un acte blasphématoire commis afin de rétablir la tranquillité ou l'ordre public. Pendant deux décennies à compter de la promulgation du Code pénal des Indes néerlandaises et jusqu'à l'arrivée des troupes japonaises en 1942, il y a au moins cinq cas considérés par les musulmans comme constituant un blasphème contre l'islam, tels les affaires de *Djawi Hisworo,* de Ten Berge, de Hoakiao, de *magazine Bangun* et des ouvrages "*Land en Volkunde*" et "*TOEN en NU*". Il est nécessaire de décrire brièvement trois cas d'entre eux

[236] Sur l'acceptation du Code pénal européen en Indonésie, voir l'article d'Ayang Utriza, « La réception du code pénal français et du droit pénal d'Rurope en Indonésie », disponible sur https://www.researchgate.net/publication/283713851 (consulté le 6 juin 2017).

[237] *Ibid.*, p. 85.

[238] *Ibid.*

pour illustrer les réactions radicales des musulmans d'une part et l'attitude « indifférence » du gouvernement colonial d'autre part. Si bien le gouvernement néerlandais a inséré en 1932 le délit du blasphème dans son code pénal, mais ce changement radical n'est pas étendu aux pays colonisés, les Indes néerlandaises.

L'affaire de *Djawi Hisworo*

Djawi Hisworo était le journal rédigé par un membre du Sarekat Islam à Surakarta, Rd. Martodharsono. Le 11 janvier 1918 ce journal publie un article intitulé *Percakapan antara Marto dan Djojo* (le dialogue entre Marto et Djojo)[239] : il traite de la nature de Dieu. À la fin du dialogue, Marto fait une analogie entre l'entité de *Gusti Allah* (Dieu) et le vent, il n'a pas d'allure physique. Avant de poursuivre le dialogue sur *Gusti Allah*, ils se reposent ; Djojo fume et boit de l'alcool pour se réchauffer le corps. Après cette pause, Djojo achève soudainement le dialogue en disant :

> « Bien, nous revenons à notre discussion autour de *Gusti Allah*. Il se fait tard, nous devrions la poursuivre demain matin avec des offrandes pour la cérémonie : du riz cuit dans du lait de coco, du *ciu* (boisson alcoolisée à base de manioc) et ainsi que du tabac, comme l'a dit *Gusti Kanjeng Nabi* »[240].

Cette chute provoque immédiatement l'indignation des musulmans qui la considèrent comme étant un acte blasphématoire dirigé contre le Prophète Mahomet et envers l'islam lui-même, les boissons alcoolisées étant interdites dans la Loi islamique. Il est inacceptable donc, selon les musulmans, que le Prophète Mahomet agisse ainsi. H.O.S Tjokroaminoto, en tant que leader du *Central Sarekat Islam* (CSI), utilise alors cette polémique pour atteindre au moins trois objectifs : 1) montrer que le gouvernement colonial ignore l'islam, 2) renforcer la solidarité des commerçants musulmans pour qu'ils rassemblent des fonds, 3) mobiliser toutes les organisations affiliées au Sarekat Islam afin qu'ils s'unissent pour défendre l'islam[241]. La première stratégie employée est d'organiser une tournée des différents bureaux du Sarekat Islam pour débattre de l'affaire de *Djawi Hisworo*. Allant dans le même sens, Abikoesno Tjokrosoejoso, petit frère de Tjokroaminoto et secrétaire du Sarekat Islam de Surabaya publie un article dans le journal *Oetoesan Hindia*, intitulé « *Si Djahat Telah Menghina Nabi kita* » (un méchant a insulté notre Prophète), dans celui il lance un appel aux musulmans afin qu'ils exigent du Sunan

---

[239] Djawi Hisworo est l'un des journaux publiés à Solo en 1909. Trois autres journaux sont gérés par les Chinois tels que *Taman Pewarta, Ik Po,* et *Darma Kanda.* Voir Takashi Shiraishi, *An Age in Motion…, op. cit.*, p. 38.

[240] Cité dans De Indische Gids, II, Amsterdam, J.H. de Bussy, 1918, p. 1016. Cf. *Ibid.*, p. 108 ; D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, op. cit.*, p. 127-128.

[241] T. Shiraishi, *An Age in Motion, op. cit.*, p. 106.

(Sultan de Surakarta) et également du Gouverneur général de condamner Martodharsono et Djojodikoro[242].

Début février, le Comité d'armée du Prophète Mahomet (*Komite Tentara Kandjeng Nabi Muhammad,* TKNM) est fondé à Surabaya avec pour objectif d'œuvrer en faveur de l'unité des musulmans et de rendre sa grandeur à l'islam, du Prophète Mahomet et des musulmans aux Indes Néerlandaises. Le comité tente également d'attiser les ressentiments des musulmans contre *Djawi Hisworo*[243]. La fondation du TKNM marque la naissance d'un mouvement politique musulman ayant pour but d'empêcher le développement des communautés mystiques javanaises (*Kejawen),* une communauté religieuse bénéficiant dans l'ensemble du soutien des aristocrates javanais qui discréditent souvent l'islam considéré comme la religion et la culture des Arabes et privilégient la culture javanaise, en tant que culture des indigènes[244]. Réagissant aux réactions des musulmans, Martodharsono explique qu'il a inséré une note en bas de page de l'essai et que l'écrit de Djododikoro n'a pas pour intention de vexer les musulmans. Martodharsono écrit :

> « Une telle conversation ne peut en réalité pas être publiée dans un journal, parce que cela ne fait aucun doute que les personnes qui ne la comprennent pas seront blessées. Je n'ai pas fait qu'essayer d'empêcher Djododikoro de la publier, j'y ai aussi ajouté une note pour que son écrit ne soit pas mal interprété. Prophète, dans ce dialogue, ne signifie pas Mahomet, notre Prophète, mais le prophète au sens propre (*gevoel*). Ainsi c'est celui qui converse, qui qu'il soit, qui est lui-même le prophète. Ce qui est familier à tous les Javanais à condition qu'ils aient un tant soit peu étudié la mystique javanaise… »[245].

Pour Martodharsono, la réaction des musulmans n'est en fait qu'une stratégie politique d'Abikusno pour l'attaquer à la suite d'un conflit interne du Sarekat Islam. Il faut savoir que dans l'organe du Central Sarekat Islam se trame un conflit d'intérêts entre l'aile droite, connue plus tard comme le SI *Putih* (Sarekat Islam Blanche), dirigé par Tjokroaminito, et l'aile gauche « communiste », connue comme le SI *Merah* (Sarekat Islam Rouge), dirigé par Semaoen[246]. Lorsque Martodharsono travaille également en tant que rédacteur au journal *Sarotomo* appartenant au groupe de gauche de Semarang, c'est

---

[242] *Ibid.*, p. 106-107.

[243] Voir aussi D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, op. cit.*, p. 128.

[244] T. Shiraishi, *An Age in Motion, op. cit.*, p. 107.

[245] Voir *De Indische Gids,* II, Amsterdam, J.H. de Bussy, 1918, p. 1016.

[246] La scission au sein du SI est motivée par la différente approche dans la lutte pour l'indépendance contre le gouvernement colonial des Indes néerlandaises. Les sympathisants du SI blanche favorisent une approche pacifique par le biais des institutions crées par le gouvernement colonial, telle que le *Volksraad* ou le Conseil du peuple, tandis que les sympathisants du SI rouge préfèrent une approche radicale par le biais d'une insurrection des ouvriers contre le gouvernement colonial, en novembre 1926 au Java occidental et en janvier au Sumatra occidental.

pour cela qu'il est accusé d'être membre de ce groupe. C'est la raison pour laquelle Martodharsono suppose que cette polémique est suscitée à cause de sa proximité ainsi que celle de *Djawi Hisworo* avec le groupe de communiste de Semarang. Quoi qu'il en soit, le plaidoyer de Martodharsone ne parvient pas à apaiser l'indignation des musulmans. Suite à cela, le 6 février 1918, la première *vergadering* (grande réunion) est organisée par le Sarekat Islam à Surabaya, au cours de celle-ci plus de 3 000 guldens de dons sont collectés[247]. En plus, le 9 février 1918, le Sarekat Islam de Surakarta projette tenir une grande réunion le 24 février, comme demandé par Tjokroaminoto. Ce jour-là, des manifestations se déroulent parallèlement dans quarante-deux lieux à Java et Sumatra et comptent plus de 150 000 participants. Lors de cette grande réunion, la somme de 10 000 guldens est collectée[248]. Entre temps, à Surakarta, l'un des prédicateurs du TKNM, R. Ng. Poerwodihardjo, un enseignant en religion islamique à la cour royale de Surakarta, demande à ce que les activités du TKNM soient plus étendues, qu'il organise non seulement le mouvement anti-Martodharsono et anti-Djawi Hisworo, mais également lutte contre tous les missionnaires chrétiens[249].

Dans la polémique autour de *Djawi Hisworo*, l'utilisation par le CSI et le TKNM de l'argument du blasphème envers l'islam associé à celui de la christianisation a réussi avec succès à éveiller l'intérêt des musulmans envers leur propre religion. D'une part, des sous-comités du TKNM sont créés dans pratiquement toutes régions, et d'autre part une somme importante de don est collectée pour financer toutes les activités du CSI. Les musulmans souhaitent que le TKNM devienne véritablement un moyen de renaissance de l'islam avec la mise en œuvre d'activités sociales notamment l'éducation des jeunes musulmans des Indes néerlandaise. Cependant, cet évènement marque aussi le début de scission au sein du CSI, lorsque le TKNM n'a pas les soutiens nécessaires pour entreprendre les actions comme le souhaitent leurs sympathisants. Ils n'ont pas de stratégie adéquate pour faire condamner Martodharsono. Le TKNM ne fait qu'une requête auprès du Gouverneur général et du Sunan de Surakarta demandant la condamnation de Martodharsono et *Djawi Hisworo.* De plus, les sous-comités du TKNM traversent une sorte de paralysie. Ils ne peuvent pas mettre en place leurs activités, parce que tous les dons collectés sont transmis au bureau central du TKNM à Surabaya. Comme

---

[247] T. Shiraishi, *An Age in Motion, op. cit.*, p. 107.
[248] *Ibid.*, p. 107 et 130.
[249] « Vergadering Moeslimin Jang Besar di Solo », *Medan Moeslimin,* 4 (1918), p. 73-77 ; T. Shiraishi, *An Age in Motion, op. cit.*, p. 131.

le projet de construction des écoles islamiques grâce aux fonds collectés tarde à voir le jour, les musulmans déçus commencent à critiquer le CSI. Les critiques sont plus particulièrement dirigées vers à la gestion financière[250].

La naissance du TKNM et ses activités provoquent des heurts avec la communauté mystique javanaise. En réaction, les élites javanaises constituent le Comité de nationalisme javanais (*Komite Nasionalisme Java*). Au nom de ce comité, R.M.S. Soerjokoesoemo, Satiman et Abdul Rachman écrivent un article exprimant leurs regrets concernant la publication de l'article de Djojodikoro dans *Djawi Hisworo,* mais ils considèrent tout de même qu'en réaction les musulmans en exigent trop quant au sort d'un écrivain peu connu, d'autant plus que le tirage de *Djawi Hisworo,* est très limité. En dehors de cela, le Comité de nationalisme javanais considère que les affaires religieuses doivent être séparées des affaires politiques afin d'éviter des interactions négatives ; toutes les religions ou les croyances doivent pouvoir cohabiter et se développer sans être freinées par un quelconque pouvoir politique. Aux yeux de ces derniers, les manifestations initiées par le TKNM sont perçues comme « un frein » au développement et à l'épanouissement de la culture javanaise ou des religions autres que l'islam. Ainsi, le mouvement du TKNM est considéré comme un mouvement « venant d'un pays étranger, des pays arabes »[251]. En revanche, Abdoel Moeis, l'un des administrateurs du Sarekat Islam, prétend que son parti politique est de tendance « nationaliste islamique ». Tandis que la naissance du mouvement du TKNM, selon lui, n'est qu'un signal indiquant que les musulmans sont mécontents que leur Prophète soit insulté. Il ajoute que dans l'islam, la religion, la politique et l'économie forment un tout indissociable. De plus, le Sarekat Islam, depuis sa fondation, n'est qu'une réponse des musulmans aux politiques de christianisation et aux activités missionnaires effectuées par ou avec le soutien du gouvernement colonial[252].

En l'occurrence, le sultanat de Surakarta considéré comme le symbole de *Panatagama* (le garant et le porte-parole de religion « musulmane ») ne réagit pas, bien que le CSI, le TKNM et d'autres organisations dont la Muhammadiyah aient demandé au sultan de condamner Martodharsono. L'indifférence du sultanat de Surakarta peut être interprétée comme liée au fait que le royaume encourage l'épanouissement de la culture

---

[250] Voir Mr. Zahid, « Perasaan tentang adanya Comite Tentara K.N. Muhammad » (Le Sentiment sur l'existante du Comité des armées du Prophète), *Islam Bergerak,* n° 11, le 10 juin 1918 ; Misbach, « Sroean Kita », *Medan Moeslimin*, 4 (1918), p. 281-283; T. Shiraishi, *An Age in Motion, ibid.*, p. 132-135.

[251] D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, op. cit.,* p. 128.

[252] *Ibid.,* p. 129.

javanaise d'une part et que d'autre part, la vie religieuse du royaume est le reflet d'une synthèse de la mystique javanaise et de l'islam. Le Sunan, les nobles javanais et leurs serviteurs sont également de culture javanaise qui d'un point de vue politique colonial, est un élément utilisé pour briser le développement de l'islam politique. À cause de l'indifférence du sultanat, du CSI et du TKNM, H. Misbach le chef de l'un des sous-comités du TKNM de Surakarta, exprime sa déception et les surnomme « les musulmans hypocrites » plutôt que « vrais musulmans »[253]. H. Misbach et ses camarades quittent la Sarekat Islam et fondent une autre organisation nommée « honnête, digne de confiance, véridique, intelligent (*Sidik Amanat Tableg Vatonah,* SATV)[254].

En fait, dans cette polémique, le TKNM et les autres organisations musulmanes aussi bien que Marthodharsono exercent une pression sur le gouvernement colonial pour défendre leurs intérêts respectifs : les premiers exigent du gouvernement de condamner Martodharsono et d'interdire son journal, tandis que Marthodharsono demande à ce que le gouvernement ne réagisse pas sur cette polémique religieuse et soit impartial. Le gouvernement colonial semble rester neutre. Il ne réagit pas à la polémique de *Djawi Hisworo*, mais d'un autre côté il permet au CSI ou au TKNM d'organiser des *vergadering*, à condition qu'elles n'aient pour objet que la religion musulmane et ne soient pas utilisées pour critiquer le gouvernement.

L'Affaire de Ten Berge et Hoakiao

Une autre polémique provoque la colère des musulmans ; elle est liée à la publication d'un article sur le Coran, écrit par Jan J. Ten Berge, un jésuite qui travaille pour un bureau de missionnaires situé à Muntilan, Java central. Cet article publié en avril 1931, dans le journal *Studiën, Tijdschrift voor Godsdienst,* dirigé par des jésuites aux Pays-Bas s'intitule « De Koran » en « Evangelie en Koran »[255]. Ten Berge fait une interprétation des versets de Coran en parlant du Prophète de Jésus, dans la sourate al-Maidah verset 75 : « Le Messie, fils de Marie, n'était qu'un Messager. Des Messagers sont passés avant lui. Et sa mère était une véridique. Et tous deux consommaient de la nourriture… ». Ten Berge fait le commentaire suivant : « N'importe qui peut comprendre que selon Mahomet, la compréhension des chrétiens concernant le Père, la mère et le Fils

[253] « Pro betoel-betoel pro » (Totalement d'accord), *Medan Moeslimin,* n° 5, 1919, p. 16-18 ; « Mentjoekoep permintaan Tuan Caero » (Répondre à l'exigence du Monsieur Caero), *Medan Moeslimin,* 5 (1919), p. 56-57, cité dans T. Shiraishi, *An Age in Motion, op. cit.,* p. 136.

[254] *Ibid.,* p. 135-137.

[255] D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, op. cit.,* p. 151 ; K.A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam, op. cit.,* p. 118.

est une compréhension ayant une connotation sexuelle ; comment Mahomet, un anthropomorphe, un stupide arabe, éprouvant des désirs insatiables et qui a pour habitude de coucher avec un grand nombre de femmes, peut-il alors comprendre une conception différente et plus élevée concernant le rapport paternel dans le christianisme ! ». Puis, à la fin de l'article, Ten Berge en conclut que le Coran peut être vu comme « une confirmation et une interprétation historique de la Bible avec un résultat extrêmement mauvais ! » Si nous ignorions cette conclusion « ce qui y resterait ne serait qu'un recueil de contes, de fictions et d'histoires mal interprétées »[256].

Bien que cet article ait été publié aux Pays-Bas, selon les musulmans des Indes néerlandaises, il représente une agression non dissimulée à leur « sens religieux ». Il provoque donc la colère et l'antipathie des musulmans envers les chrétiens. La Muhammadiyah et le Persis sont les premières organisations musulmanes qui prennent des mesures pour critiquer Ten Berge et le gouvernement colonial. Dans le cas présent, le Persis distribue des pamphlets qui critiquent les agissements des régimes coloniaux occidentaux à l'égard des musulmans en ce qui concerne l'invasion de l'Italie en Libye et l'indifférence du gouvernement des Indes néerlandaises à l'égard de l'affaire de Ten Berge[257]. Ce pamphlet amène certes les musulmans à organiser des manifestations dans plusieurs villes, pour exprimer leur colère et leur désaccord envers l'article de Ten Berge ainsi qu'envers les églises catholiques aux Indes néerlandaises pour avoir permis à l'un de leurs prêtres d'insulter l'islam. Le Résident de Bandung et le Procureur général essaient d'apaiser la situation et promettent aux représentants des musulmans de porter cette affaire devant le tribunal à condition que le Persis arrête de distribuer les pamphlets et d'organiser des manifestations[258].

Peu de temps après, le journal *Hoakiao* publie un article écrit par Oei Bee Thay stipulant que Mahomet était un Prophète, un général et un législateur qui adorait les parfums et qu'au cours de sa vie, il avait tenté de se suicider et était mort dans un état d'aliénation mentale. De plus, Oei Bee écrit aussi que le Prophète Mahomet a laissé ses disciples cambrioler les commerçants pour survivre[259]. Cette affaire provoque évidemment à nouveau la colère des musulmans. Environ 6000 personnes se rassemblent

---

[256] Cette explication a été citée par K. Steenbrink, *Catholics in Indonesia,Vol. 2, op. cit.*, p. 51-52 ; K.A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam, op. cit.*, p. 118-119.

[257] K.A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam, op. cit.*, p. 119.

[258] K. Steenbrink, *Catholics in Indonesia,Vol. 2, op. cit.*, p. 52 ; K.A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam, op. cit.*, p. 174.

[259] D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942, op. cit.*, p. 151.

dans une grande manifestation à Surabaya pour demander au gouvernement de condamner Oei Bee et de prohiber la circulation du journal *Hoakiao*[260]. Par la suite, la polémique du journal *Hoakiao* fait l'objet de débat au *Volksraad.* Le 29 juillet 1931, l'un de membres du *Volksraad,* Wiwoho Poerbohadidjojo regrette cette affaire et critique le gouvernement qui tolère des comportements irrévérencieux ce qui ne correspond pas aux valeurs chrétiennes. Puis, il demande aussi au gouvernement de réagir plus fermement à l'avenir dans de pareilles situations afin de provoquer des remords[261].

Pour répondre aux reproches de Wihono au sujet du journal de *Hoa Kiao,* en tant que représentant du gouvernement, Kiewiet de Jonge explique qu'il vaut mieux ne rien faire, car leurs rédacteurs ont exprimé leur regret. Considérant cette réponse insuffisante, le 17 août, Wiwoho revient à nouveau sur le sujet des blasphèmes, et particulièrement à l'affaire Ten Berge. Le nouveau représentant du gouvernement, de Graaf, avance un argument juridique, à savoir que cet article a été publié aux Pays-Bas, et que de ce fait il est impossible de prendre des mesures, même si des manifestations se déroulent aux Indes néerlandaises. Dans le cas présent, l'article 156 et 157 du Code pénal, selon de Graaf, n'est pas compatible, il faudrait d'abord analyser si l'article cause des torts aux musulmans des Indes néerlandaises. Or, l'article ayant été publié aux Pays-Bas, le gouvernement en conclut que cette affaire n'a pas d'implications pour les musulmans des Indes Néerlandaises. De plus, selon le gouvernement, l'article de Ten Berge est construit selon des méthodes académiques, il devrait être perçu comme étant son plaidoyer en faveur du christianisme lui-même, sans avoir pour objectif d'affecter les musulmans[262].

Cependant, pour rétablir l'ordre public sur les Indes néerlandaises, le gouvernement colonial pense qu'il est nécessaire d'envoyer une lettre de préavis à l'écrivain, par l'intermédiaire et la médiation du Directeur de l'éducation et de lui faire savoir que ce qu'il a écrit relève d'un « acte répréhensible », et d'exiger que plus une seule copie ni traduction de cet article ne puisse être diffusée dans les Indes orientales. Dans les faits, le 19 août, le Gouverneur général de Graaf, par le département d'éducation et du culte *(Onderwijs en Eredienst),* envoie une lettre au Vicariat apostolique de Batavia pour lui demander d'envoyer un premier avertissement à Ten Berge. En réponse à cette lettre, Mgr. Willekens, le Vicaire de Batavia, exprime son désaccord avec la critique du

---

[260] K. Steenbrink, *Catholics in Indonesia,Vol. 2, op. cit.,* p. 52.

[261] Handelingen Volksraad, 1931-1932, 7 août 1931, p. 822 ; K. Steenbrink, *Catholics in Indonesia,Vol. 2, ibid.,* p. 52.

[262] Handelingen Volksraad, 1931-1932, 17 aôut 1931, p. 1098; K. Steenbrink, *Catholics in Indonesia,Vol. 2, ibid.,* p. 95.

gouvernement émise à l'égard de Ten Berge, car l'écrit de Ten Berge remplit les critères académiques. Il insiste sur l'absence de véritable motif justifiant qu'une lettre d'avertissement lui soit adressée. Le chef d'*Indische Katholieke Partij* (IKP), G. Pastor lui réagit de manière opposée. Il soutient entièrement les critiques et les réactions du gouvernement. Cette différence d'opinions provoque une rupture entre l'autorité de l'Église catholique et l'IKP considéré distant de la position de l'Église[263]. Sous le Gouverneur général Jonkheer B.C. de Jonge, successeur de Graaf, à compter du 12 septembre l'affaire de Ten Berge est close, car la diffusion de son article est interdite et l'écrivain est muté dans une autre région[264].

Pour les musulmans, la décision du gouvernement d'interdire uniquement la diffusion de son article est insuffisante. Ils exigent plutôt des poursuites en justice pour blasphème et diffusion de propos haineux envers l'Islam et les musulmans des Indes néerlandaises. Suite à cette revendication, les hautes personnalités des organisations musulmanes, telles que le Persis, la Muhammadiyah et le Parti Sarekat Islam, sont convoquées pour organiser des manifestations simultanées dans plusieurs régions le 13 octobre 1931, afin de condamner toutes les actions blasphématoires ou insultantes envers l'islam, ainsi que pour contester l'attitude du gouvernement jugée indécise[265]. Muhammad Natsir, le leader du Persis est l'une des personnalités réagissant à cette polémique, dans ses articles du mensuel *Pembela Islam* (défenseur de l'islam). Il profite de toutes affaires liées au blasphème pour critiquer le comportement anti-islam du gouvernement colonial. Il accuse le gouvernement colonial de prendre des mesures hypocrites sous prétexte « de neutralité religieuse ». Si les musulmans publient des articles tenant des propos « haineux », la condamnation est immédiate, alors que lorsque des chrétiens attaquent les musulmans comme Ten Berge l'a fait, il ne réagit pas ou se réfugie derrière le prétexte que l'article avait été publié aux Pays-Bas. Concernant l'Église qui refuse d'obtempérer à la demande du gouvernement d'envoyer une lettre d'avertissement à Ten Berge, Natsir juge cette attitude « arrogante » au regard de relation hiérarchique existante. Il commente cela sur un ton méprisant, « l'Église se sent déjà bafouée lorsque le gouvernement lui demande de rappeler à l'ordre un de ses membres qui a clairement insulté l'islam, qu'en serait-il si leur religion (catholicisme), leur dieu et

[263] K.A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam, op. cit.*, p. 118-119.
[264] K. Steenbrink, *Catholics in Indonesia,Vol. 2, op. cit.*, p. 53-54.
[265] *Ibid.*, p. 56.

leur bible étaient méprisés par les croyants d'autres religions ? »[266].

Conclusion du chapitre

L'essor deux religions monothéistes, l'islam et le christianisme, est à l'origine de la transformation des idées ou de l'apport de valeurs étrangères au sein de la population de l'Archipel indonésien, dont la gestion de la pluralité religieuse. Durant la période du développement des sultanats, le pouvoir religieux et le pouvoir politique s'influencent mutuellement dans le but de préserver la suprématie de l'islam. Lorsque les infidèles ou les païens deviennent la cible du prosélytisme islamique, les hérétiques sont réprimés et même condamnés à mort quand ils refusent de se repentir.

L'arrivée du christianisme a profondément changé le paysage religieux dans l'Archipel. Il ne parvient pas à supplanter l'islam, mais ralentit sa progression. De 1535 à 1575, le catholicisme fait des tentatives d'essor dans les régions de l'Est de l'Archipel, mais il rencontre souvent la résistance des musulmans. La véritable cause est une rivalité économique qui implique toutefois une concurrence religieuse. C'est la raison pour laquelle les *patronages* des Portugais ne réussissent pas à soutenir complètement l'implantation du catholicisme de l'Archipel. De plus, la présence des Néerlandais, représentants de la VOC au début du XVIIe siècle, réprime les catholiques pour une période relativement longue ; ils souhaitent convertir les catholiques autochtones au calvinisme, mais ils ne montrent aucune ferveur à christianiser les musulmans. À l'égard d'évangélisation, les protestants néerlandais font preuve d'une attitude ambiguïté. Dans les régions païennes, le gouvernement colonial pratique un prosélytisme actif. Cela dans le but d'isoler les régions islamiques les unes des autres. Par contre, lorsque les initiatives missionnaires risquent d'entraver les intérêts politico-économiques et l'ordre public, ils les restreignent strictement. Pour protéger ces intérêts, le gouvernement colonial n'hésite pas à conclure des accords incluant un article concernant la question de la liberté religieuse avec les autorités locales musulmanes.

La domination des Néerlandais sur l'Archipel marque la naissance des régulations officielles écrites et publiées par les autorités publiques afin de maintenir la pluralité confessionnelle et, dans le même temps, d'atténuer la liberté religieuse dans l'histoire ancienne de l'Indonésie. Pendant les deux siècles du régime de la VOC, la première

---

[266] Voir Mohammad Natsir, « Islam, Katholiek, Pemerintah » (Islam, catholicisme et gouvernement), dans *Pembela Islam,* n° 33, 1931, p. 2-7. Cet article a été également publié dans M. Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia, op. cit.,* p. 33-38.

ordonnance sur la religion, promulguée par le Gouverneur général Antonio van Diemen, juillet 1642, joue un rôle important en tant que modalité restrictive visant les religions autres que le protestantisme. L'occupation des Pays-Bas par les armées françaises au cours de l'année 1794-1795, et le remplacement, en 1795, des États Généraux par la « République Batave », vassalisée par la France, créent de nouveaux rapports non seulement entre l'autorité civile et les communautés religieuses aux Pays-Bas, mais aussi aux Indes néerlandaises. La liberté de religion et de croyance devient l'un des premiers principes de l'exercice du pouvoir politique. Cependant, le pouvoir politique conserve tout de même une certaine autorité sur les religions. Il apporte un soutien financier aux religions, mais il essaie de les contrôler strictement afin de ne pas freiner leurs intérêts politico-économiques. Cette politique est poursuivie lorsque les Pays-Bas recouvrent leur indépendante de la France (1813) et reprennent possession de leur colonie aux Indes néerlandaises des mains des anglais. Pourtant, pour assurer la continuité du processus de la colonisation, le gouvernement colonial des Indes néerlandaises comme ses prédécesseurs applique un double standard à l'égard de la liberté religieuse, particulièrement en ce qui concerne l'islam. D'une part, en s'inquiétant du fanatisme radical de l'islam politique, le gouvernement colonial veut s'immiscer davantage dans les affaires religieuses des musulmans, et d'autre part il laisse entièrement libre l'exercice journalier de la religion et des coutumes musulmanes. Tandis que pour le christianisme, le gouvernement colonial continue à soutenir l'évangélisation dans les régions païennes et à le restreindre dans une région où les musulmans sont majoritairement.

En outre, depuis le début du XXe siècle, le peuple des Indes néerlandaises bénéficie de la liberté d'organisation, qu'il s'agisse des organisations à caractère social ou politique. À cette époque-là, les enjeux liés aux cas qui sont considérés comme les délits blasphématoires, perpétrés par certains organes de presse, deviennent une affaire nationale. Les organisations ou partis politiques basés sur l'islam deviennent les vecteurs des revendications des musulmans vers le gouvernement, notamment concernant les sanctions envers ceux ayant commis ce crime. Cependant, en raison de la neutralité, renforcée par l'absence des régulations stipulées sur le délit du blasphème, le gouvernement n'a fait que prendre les mesures nécessaires pour assurer l'ordre public. Si cette affaire de blasphème avait impliqué les chrétiens ou un organe de presse, le gouvernement n'aurait procédé qu'à des sanctions administratives.

Quoi qu'il en soit, pendant environ quatre siècles, l'arrivée des religions étrangères dans l'Archipel engendre non seulement des civilisations que l'on pourrait qualifier de

modernes, mais aussi des conflits face auxquels les autorités publiques concernées sont forcées de prendre les mesures nécessaires pour intervenir ; cela engendre entre autres la mise en place d'un règlement relatif à la religion, la liberté religieuse incluse. Certes, celle-ci a pour but de maintenir les intérêts politiques et économiques. En l'espèce, tout règlement appliqué durant les derniers siècles, en particulier par le gouvernement colonial des Indes néerlandaise, joue sans doute un rôle important, influençant les autorités publiques qui suivent dans l'Archipel.

Chapitre II
LA GARANTIE DE LA LIBERTÉ RELIGIEUSE DANS LES TROIS CONSTITUTIONS D'INDONÉSIE

À l'époque coloniale néerlandaise, comme nous l'avons montré dans le premier chapitre, les craintes envers la résistance des musulmans rendent en quelque sorte le gouvernement colonial des Indes Néerlandaises incapable de mettre en œuvre le principe de neutralité ou de liberté religieuse inscrite dans sa « constitution ». Dans ce deuxième chapitre, nous évoquerons d'abord les débats dont le thème de la place de religion dans « État » fait l'objet durant l'élaboration de la première Constitution du futur État indonésien indépendant[267], à savoir la Constitution de 1945 *(Undang-Undang Dasar 1945)*. Puis, nous retracerons les processus de formation de la Constitution fédérale de 1949 *(Konstitusi Republik Indonesia Serikat 1949)* et de la Constitution provisoire de 1950 *(Undang-Undang Dasar Sementara 1950)* en mettant en regard les changements concernant l'article traitant de la religion et plus particulièrement la question de la liberté religieuse. Enfin, nous analyserons les débats relatifs aux articles concernant la religion et plus précisément au principe de la divinité ou la croyance en un Dieu unique *(Ketuhanan Yang Maha Esa)* qui ont animé le parlement indonésien et la société. Ce débat est fondamental pour préciser la position initiale du gouvernement indonésien, d'un point de vue constitutionnel, à l'égard des religions et des autres croyances existantes.

Section 1 : Les religions dans les débats préparatoires à la première Constitution

L'arrivée des Japonais qui forcent les troupes néerlandaises à quitter l'Archipel en 1942 marque la fin de la politique restrictive coloniale envers les activités politico-religieuses des musulmans d'un côté et du principe de la séparation entre « État et religion »[268]. Afin d'obtenir le soutien des musulmans, dans l'objectif d'une guerre anti-occidentale, le gouvernement japonais fait des concessions, entre autres la création d'un

[267] Le nom « Indonésie » (Indonesia) trouve son origine dans des discussions savantes orientalistes, fabriqué en 1850 par un voyageur britanique sur le modèle de Mélanésie ou Polynésie, repris par le géographe allemand Bastian en 1884 ; il est couramment utilisé au début du 20e siècle par C. Van Vollenhoven, professeur du droit coutumier à Leyde de 1902 à 1933, qui qualifie d'*indonesisch* les diverses formes de droit coutumier qu'il relève dans cette aire archipélagique. Désormais, « Indonesia » est adopté par les « Indonésiens » venus étudier dans la métropole, lorsqu'il est devenu contradictoire pour eux de parler de leur pays en tant qu'Indes néerlandaises. Ils utilisent d'abord pourtant en hollandais, puis à partir de 1925 en malais, dans le titre de leur association : Perhimpunan Indonesia. Voir cette explication dans Françoise Cayrac-Blanchard et Jacques Leclerc, « Inventions de l'Indonésie », in *Revue françcaise de science politique*, 39e année, n°6, 1989, p. 852-866.

[268] M.A. Aziz, *Japan's Colonialism and Indonesia,* The Hague, Martinus Nijhoff, 1955, p. 206.

office des Affaires religieuses *(Shumubu),* d'une organisation du Conseil consultative des musulmans d'Indonésie (*Madjlis Sjuro Muslimin Indonésie,* Masjumi) et d'une milice des jeunes musulmans indigènes appelée le « Parti de Dieu » (*Hisbullah*)[269]. L'islam indonésien devient rapidement une force politique pour mobiliser de masse musulmane du pays. Or, le soutien du gouvernement japonais à l'islam ne signifie pas qu'il s'accorde au souhait des musulmans de créer un État islamique (*Negara Islam)*. Ainsi, lors de la création du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance (*Badan Penyelidik Usaha-Usaha Kemerdekaan,* BPUPK) et du Comité préparatoire à l'indépendance indonésienne (*Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia,* PPKI), dans l'objectif de réaliser la promesse d'une indépendance indonésienne « dans un futur proche »[270], le gouvernement japonais favorise les élites nationalistes séculières au dépend des élites nationalistes musulmanes. De ce fait, l'un des accords les plus importants, à savoir la première Constitution de 1945, a un caractère séculier et la place de religion islamique fait souvent l'objet de vifs débats lorsque les fondateurs de l'État se discutent sur les projets des nouvelles constitutions.

§1 - À la recherche d'un consensus concernant la philosophie de l'État

La création du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance, annoncée officiellement le 29 avril 1945, marque essentiellement le début du processus de la naissance de l'État indonésien[271]. Les devoirs de ce Comité, comme mentionnés dans le discours de *Saiko Saikikan* (haut commandant de l'armée japonaise) et *Gunseikan* (chef de l'administration militaire Japonaise à Java) lors de la prise de fonction des membres du Comité d'étude[272] sont de préparer, d'échanger, de définir les principes politiques et la

---

[269] Sur l'histoire politique de l'Indonésie durant la période de l'occupation japonaise, voir entre autres Harry Jindrich Benda, *The Crescent and the Rising Sun : Indonesian Islam under the Japanese occupation, 1942–1945*, The Hague and Bandung, W. van Hoeve LTD., 1958 ; Benedict R. O'G Anderson, *Some Aspects of Indonesian Politics under the Japanese Occupation : 1944–1945*, Ithaca, N.Y, Cornell University, 1961 ; B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, p. 7-38.

[270] Cette promesse est faite par le Premier ministre japonais Kuniaki Kaiso le 7 septembre 1944. Le quotidian d'« Asia Raya », 8 September 1944 ; B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, *op. cit.*, p. 15-16.

[271] Voir Ananda B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945: Memuat Salinan Dokumen Otentik Badan Oentoek Menyelidiki Oesaha Persiapan Kemerdekaan (La Naissance de la Constitution de 1965 : contenir une copie des documents authentiques du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance)*, Depok, Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2004, p. 10, 89, 92, et 536. Cf, George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Itacha, New York, SEAP Publications, 1952, p. 121.

[272] Ce Comité se compose pour la première fois de 62 Indonésiens et de huit représentants du gouvernement japonais ; il se compose plus tard de 68 membres indonésiens le 10 juillet 1945. Parmi les indonésiens, on retrouve des dirigeants de mouvements nationalistes séculiers et nationalistes

forme du futur État indonésien indépendant[273]. Radjiman Wedyodiningrat (1879-1952), président du Comité d'étude, récapitule ces objectifs dans son discours d'ouverture ; ainsi il affirme que le principal devoir du Comité d'étude est de chercher à définir les éléments sur lesquels un nouvel État indépendant sera mis en place[274]. Face à cette question, naturellement, une polarisation des membres émerge, les uns souhaitent que l'islam constitue le fondement du futur État indonésien, ils sont particulièrement soutenus par les dirigeants des organisations islamiques, tandis que les autres souhaitent privilégier un État multiconfessionnel basé sur la séparation entre État et religion, cette perspective est soutenue par les dirigeants des organisations ou des partis politiques sans affiliation spécifique à religieuse.

L'émergence de ces deux tendances opposées commence en fait dans les années 1920, lors que les dirigeants du mouvement favorable à l'indépendance, instruits pour beaucoup d'entre eux dans les écoles néerlandaises, œuvrant pour l'indépendance et appartenant à des organisations religieuses ou politiques, commencent à imaginer la forme du nationalisme et du futur État indonésien. Le groupe nationaliste musulman représenté entre autres par Agus Salim (1884-1954), Ahmad Hasan (1887-1958) et Mohammad Natsir (1908-1993) aussi bien à travers leurs engagements que leurs écrits défendent le fait que la création d'un État islamique relève de l'obligation pour une nation à majorité musulmane. Tandis que le groupe nationaliste séculier, représenté principalement par Soekarno (1901-1970), refuse de considérer l'islam comme la seule base de revendication. L'un des arguments avancés est que les Indes néerlandaises ne comptent pas uniquement des fidèles musulmans, il y a également des minorités chrétiennes, hindouistes, bouddhistes et animistes[275] ; la forme idéale est donc un État national unitaire qui ne veut discriminer aucun groupe religieux.

---

musulmans, ainsi que des hauts fonctionnaires issus de l'aristocratie javanaise et des représentants des minorités chinoises (quatre personnes), arabes (une personne) et eurasiennes (une personne). Tous les membres sont choisis par Soekarno comme le chef du *Chuo Sangi-in* (Le Bureau de conseil supérieur pour le gouvernement japonais) et puis sanctionnés par le représentant officiel du gouvernement japonais en Indonésie, Lieutenant général Yuchiro Nagano, le 28 mai 1945. Cf. Sukarno, *Sukarno : an Autobiography as Told to Cindy Adams*, Hong Kong, Jakarta, Gunung Agung, 1966, p.196 ; A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945*, *op. cit.*, p. 11.

[273] A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945*, *ibid.*, p. 88.

[274] *Ibid.*, p. 92.

[275] Pour en savoir plus sur les visions de nationalisme exprimées par les nationalistes musulmans et séculiers, particulièrement Agus Salim, Soekarno, Ahmad Hasan et Muhammad Natsir, entre 1925 et 1942, voir Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, 2e éd., Singapore Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1973, p. 274-315 ; Rémy Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral : Histoire du Parti Masjumi (1945-1960)*, Paris, Karthala, 2012, p. 282-287.

Ces débats se poursuivent durant l'occupation japonaise, notamment lorsque le gouvernement japonais s'enquiert des différents points de vue au sein du Conseil consultatif supérieur (*Sanyo Kaigi*) à propos de la forme du futur État ou du système gouvernemental souhaité par les Indonésiens, entre février et mars 1945[276]. Le groupe musulman représenté par Abikusno Tjokrosujoso (1897-1968), leader du Comité préparatoire à l'Union de la communauté musulmane (*Panitia Persiapan Persatuan Ummat Islam*), propose un État dit de forme « islamique », tandis que le groupe nationaliste séculier, représenté par Mohammad Hatta (1902-1980) et R.M. Sartono (1900-1968), propose un État de forme dite moderne, un état « neutre face aux religieux », séparant les affaires de l'État et des affaires religieuses[277]. Le *Sanyo Kaigi* n'a cependant pas l'autorité nécessaire pour prendre une véritable décision quant à la forme du futur État. Les débats se poursuivent dans un forum formel plus large, ainsi sous l'égide du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance se tiennent deux sessions, du 28 mai au 1er juin et du 10 au 17 juillet 1945[278].

Le déséquilibre de la représentation entre les tenants du courant islamique et les tenants du courant séculier impliqués au sein du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance, dans lequel seuls seize membres peuvent être considérés comme représentants des nationalistes musulmans[279], met en échec la volonté de construction d'un État indonésien basé sur l'islam. Ils réussissent néanmoins à faire de leurs revendications un enjeu essentiel des débats durant toutes les sessions du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance visant notamment à trouver un consensus à propos de la philosophie de l'État et de la place de religion dans la constitution. Durant la première session des débats, selon le compte rendu de quatre jours de réunion (29 mai et 1er juin 1945), la moitié des membres sont présents pour exprimer leur point de vue sur les principes de base du futur État[280]. L'un des membres avance l'importance des valeurs

---

[276] Cette institution est fondée par le Chef du gouvernement administratif militaire du Japon à Java, Lieutenant Général Harada, octobre 1943. Voir H. J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, *op. cit.*, p. 136-137.

[277] Voir Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*, Los Angeles, London, University of California Press, 1972, p. 37-39.

[278] La fondation de cette institution est une conséquence de l'annonce transmise par le Premier ministre du Japon, Kuniaki Kaiso, le 7 septembre 1944, stipulant que le gouvernement japonais va permettre au peuple de l'Indonésie d'accéder à l'indépendance « dans avenir proche » : « The Japanese Empire (hereby) announce the future independence of all Indonesan people ». Voir Asia Raya, 8 September 1944 ; B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, *op. cit.*, p. 15-16.

[279] Voir la liste de ces représentants nationalistes musulmans dans R. Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral*, *op. cit.*, p. 72.

[280] Les deux livres qui contiennent la transcription du compte rendu de la première assemblée du BPUPK a seulement inclus 3 intervenants principaux, ils sont M. Yamin, Soepomo et Soekarno. Voir

divines en tant que fondamentaux d'État, mais il y en a également qui proposent d'autres principes tels que l'humanité, l'unité, la démocratie, la justice et la prospérité sociales[281]. Toutefois, ces principes ne sont exprimés que de façon partielle, personne ne les reformule de manière systématique et argumentée. Muhammad Yamin (1903-1962) cite en effet certains principes de fondation d'État, mais il y a une confusion entre les principes, l'objectif et la fondation de l'État[282].

L'opposition entre les représentants du groupe nationaliste séculier et ceux de groupe nationaliste musulman commence à véritablement apparaître le 30 mai, deux jours avant l'intervention de Soekarno. Mohammad Hatta en exposant son avis concernant la religion et l'État marque un tournant. Hatta critique les parties qui ne réussissent pas à se détacher du problème de « *Kerk en Staat* » ou autrement dit du problème du rapport entre l'Église et l'État connu dans l'histoire des pays occidentaux. Selon lui, sans mentionner l'exemple d'un État en particulier, le rapport entre « l'Église et l'État » est différent de celui existant entre « l'islam et l'État ». L'Église et l'État ne peuvent être réunis, car les deux ont un système hiérarchique distinct tout en souhaitant contrôler les mêmes populations. Au regard de cela, selon Hatta, il est normal qu'il y ait une opposition entre « *Staat* » en tant qu'État et « *Staat* » en tant que « *Kerk* ». Alors qu'il n'y a pas d'opposition dans l'islam puisque c'est une religion, un courant spirituel, et non un pouvoir de l'État. Bien qu'Hatta déclare que l'union entre l'islam et l'État est possible, cela ne signifie pas pour autant qu'il soutienne le concept d'État musulman. Ainsi, il est plutôt favorable à l'idée d'un État moderne construit sur le principe de séparation entre « les affaires religieuses » et « les affaires de l'État », et non en faveur de la séparation entre « la religion » et « l'État ». De la sorte, il est possible pour l'État de pleinement soutenir l'essor des religions, sans pour autant être interventionniste. Autrement dit,

---

Muhammad Yamin, *Naskah-Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*, 2ème éd., Djakarta, Siguntang, 1971 ; Safroedin Bahar, Ananda B. Kusuma, et Nannie Hudawati (eds.), *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI), 28 Mei 1945-22 Agustus 1945 (Procés-verbaux du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance d'Indonésie et du Comité préparatoire pour l'indépendance d'Indonésie, 28 mai 1945-22 août 1945)*, Jakarta, Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1998, p. 8-84.

[281] Pour les procès-verbaux de ces membres, voir A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945*, *op. cit.*, p. 96-167.

[282] Selon A.B. Kusuma, la transcription du discours de Yamin publiée dans le livre relatif à la préparation de la Constitution de 1945 n'est pas authentique parce qu'elle ne concorde pas avec le compte rendu de la réunion le 29 mai 1945 présente dans les archives de Pringgodigdo, chef du secrétariat du BPUPK. Ce caractère non authentique est également renforcé par les témoignages de plusieurs personnalités impliquées dans la réunion du BPUPK ce jour-là. Voir A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945*, *op. cit.* Cf. M. Yamin, *Naskah-Persiapan Undang-Undang Dasar 1945*, *op. cit.*, p. 83-107.

l'autorité religieuse ne peut pas être impliquée activement dans la gestion politique pratique de l'État. Il justifie cela par le fait que si les affaires religieuses sont également entre les mains de l'État, cela peut engendrer une sorte de profanation de la religion elle-même[283].

L'idée d'Hatta de la séparation entre « les affaires religieuses » et « les affaires de l'État » est soutenue par Soepomo (1903 – 1958), l'un des nationalistes séculiers qui est un spécialiste de droit coutumier *(Hukum Adat)* et qui a étudié à l'Université de Leyde (1924-1927)[284]. Il s'exprime ainsi :

> « … la création d'un État musulman en Indonésie implique que l'État créé ne serait pas un État unitaire pour tous les groupes, mais un État qui ne s'alliera qu'avec le groupe majoritaire, le groupe musulman. Si la forme d'un état musulman avait été adoptée, cela aurait nécessairement posé des problèmes aux minorités. Quand bien même un État musulman défend autant que possible les intérêts des autres groupes, les petits groupes religieux, cela n'empêche pas de se sentir bien évidemment discriminés au sein de cet État »[285].

Le refus de Soepomo face à la création d'un État islamique ne signifie pas pour autant qu'il néglige l'importance fondamentale des valeurs religieuses. Selon lui, l'expression « État islamique » diffère de l'idée d'un « État qui s'appuie les valeurs islamiques ». Cela signifie que l'État national unitaire ne signifie pas que l'État est « antireligieux ». Le rôle de l'État se limite à préserver, entretenir les valeurs d'humanité et les aspirations morales du peuple conformément aux doctrines de l'islam. La forme idéale pour le pays, selon Soepomo, est celle qui réunit le groupe majoritaire ainsi que tous les groupes minoritaires en respectant les particularités de chaque groupe. Dans un État unitaire, les affaires religieuses sont séparées de celles de l'État. D'ailleurs, dans un État unitaire, chacun est libre de choisir et de professer la religion de son choix[286].

---

[283] En réalité, les textes originaux de ces discours n'ont pas été retrouvés. On peut cependant être certain que ce sont les points de vue qui ont été communiqués par Hatta lors de ses prises de paroles devant l'assemblée du BPUPK, le 30 mai 1945. Ceci en nous basant sur le début de ses déclarations, « dans l'assemblée de Sanyo Kaigi précédemment, il y a plus d'un membre qui dit que, pour un musulman, il n'y a pas de séparation entre la religion et l'État ». Et la dernière assemblée de Sanyo Kaigi se déroule le 22 avril 1945. Voir D. S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia, op. cit.,* p. 39-40. Dans la publication d'Asia Raya, édition du 30 mai 1945, il est rapporté que Hatta a fait un discours d'une durée une heure devant l'assemblée du BPUPK, qui suggère la séparation des affaires religieuses et celles de l'État. Ce point de vu de Hatta est également cité par Soepomo lors de son discours le lendemain, le 31 mai 1945.

[284] Comme Radjiman, Soepomo est également actif dans l'organisation de Budi Utomo. Il est aussi membre de la communauté de Théosophie dont les pensées sont fortement influencées par des personnalités politiques et juridiques occidentales pendant l'époque de la Renaissance. Sont cités les pensées, les noms de Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau, ou encore Herbert Spencer, qui sont à l'origine de la théorie de la société légale selon lequel l'État est fondé sur l'affirmation des droits de l'individu ; Karl Marx, Engels, et Lénine sur la théorie de la classe de la société ; Spinoza, Adam Muller, et Hegel concernant l'État intégral. Voir A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945, op. cit.,* p. 129-130.

[285] *Ibid.,* p. 128-129.

[286] Soepomo (31 mai), *ibid.,* p. 129-130.

Cette proposition du groupe nationaliste séculier va dans un sens opposé à celle du groupe nationaliste musulman. Ainsi, Abdoelrachim Pratalykrama, représentant de la région administrative de Kediri, souhaite que l'État indonésien indépendant soit un État musulman ou tout au moins que l'islam soit la religion officielle de l'État, en raison du fait que la population indonésienne est dans sa majorité de confession musulmane[287]. Ki Bagus Hadikoesoemo (1890-1945), représentant de la Muhammadiyah, va dans le même sens. Pour lui, l'idéologie de l'islam est supérieure aux autres. La religion est fédératrice, et l'islam peut jouer un rôle fondateur pour créer un gouvernement juste en s'appuyant sur les principes de consensus. De plus, l'islam convient aux principes de la nation, parce ce que l'islam est favorable à la tolérance et à la liberté de religion. Afin de fonder un État puissant et stable, l'Indonésie doit se conformer à l'islam, car il convient aux aspirations du peuple indonésien qui est majoritairement musulman[288].

À son tour, Soekarno essaie de faire le pont entre ces deux conceptions opposées. Voulant proposer un sort de programme commun capable de refaire l'unanimité, il reprend le thème qu'il met au point dès les années 1930. Dans son discours du 1er juin 1945, Soekarno définit plus tard ce qui est appelé le *philosofische grondslag*, et affirme son désaccord avec l'idée visant à faire de l'islam un principe de l'État. Pour cela, en se référant à quelques personnalités historiques (Jaurès, Sun Yat Sen, Gandhi et même Marhaen), Soekarno propose les cinq bases du futur État connues sous le nom du *Pancasila* (cinq principes) : le nationalisme *(kebangsaan),* l'internationalisme ou l'humanité *(peri-kemanusiaan),* le consensus ou la démocratie *(mufakat atau demokrasi),* la prospérité sociale *(kesejahteraan sosial)* et la croyance en Dieu *(Ketuhanan)*[289]. Bien qu'il soit plus favorable au concept d'État nationaliste qui unit tous les groupes religieux avec le principe de nationalisme *(kebangsaan)*[290], Soekarno apporte son soutien aux activités politiques des groupes musulmans afin qu'ils puissent s'organiser politiquement au sein de partis qui se disputeront les suffrages pour permettre à leurs délégués de siéger

---

[287] Voir Pratalykrama (30 juin) dans A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945, op. cit.*, p. 120.

[288] Voir ces arguments dans Ki Bagus Hadikusumo, *Islam Sebagai Dasar Negara dan Akhlak Pemimpim (L'Islam en tant que fondament de l'État et de la morale des dirigeants),* Yogyakarta : Pustaka Rahayu, n.d, p. 13, 21-22. Voir également les transcriptions complètes de son discours pendant l'assemblée du BPUPK dans A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945, op. cit.*, p. 136-143.

[289] Voir le discours de Soekarno (1er juin) dans *ibid.*, p. 150-167, aussi Marcel Bonneff, *Pantjasila : 30 années de débats politiques en Indonésie*, p. 55-77.

[290] Seokarno (1 juin), A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945, op. cit.*, p. 156.

à la Chambre du Parlement, afin qu'ils puissent influer sur les décisions politiques et juridiques[291]. Et en parlant du cinquième principe du *Pancasila*, Soekarno dit :

> « .. Non seulement le peuple indonésien croit en Dieu, mais chaque indonésien doit adorer son Dieu à sa façon. Les chrétiens selon les directives de Jésus, les musulmans selon celles des enseignements du prophète Mahomet et les bouddhistes selon leurs Livres saints. Suivons nos propres enseignements pour vénérer notre Dieu. Chacun de nous doit avoir la foi. L'Indonésie doit être un État où chacun peut exercer sa foi librement. En personne civilisée, sans fanatisme religieux, en se respectant les unes et les autres »[292].

Figure 2.1 : Intervention de Soekarno devant le Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance (BPUPK), le 1er juin 1945 (photo : wartakota.tribunnews.com, consulté 17 juin 2018).

Cette affirmation montre que Soekarno souhaite mettre en œuvre le principe d'égalité pour toutes les religions et leurs fidèles dans l'État-nation (*negara kebangsaan)*[293]. Bien que l'islam soit la religion de la majorité du pays, cela ne signifie pas qu'il est privilégié à ce titre par rapport aux autres religions. Pourtant, ce que propose Soekarno n'est pas définitif et n'est pas immédiatement accepté par tous les groupes, encore moins par les dirigeants musulmans. Afin de rendre plus solides les différentes propositions à la fin de la première réunion, le président du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance constitue un comité restreint, composé de huit personnes,

---

[291] *Ibid.*, p. 161.

[292] *Ibid.*, p. 163-164.

[293] Il faut savoir que l'Archipel se constitue par les divers groupes ethno-culturels qui sont répartis dans certaines îles ou régions, c'est pourqoui au cours du Congrés de la Jeunesse, réuni à Batavia en 28 Octobre 1928, dans le but de la formation d'un État indonésien indépendant, les membres s'engagèrent solennellement à n'avoir qu'« une partie, l'Indonésie, qu'une nation, la nation indonésienne, qu'une langue, l'indonésien ». Voir Françoise Cayrac-Blanchard et Jacques Leclerc, « Inventions de l'Indonésie », *art cit.*, p. 852-853.

appelé la Commission de huit membres et présidé par Soekarno[294]. Ce petit comité a pour but de rassembler les suggestions afférentes de tous les membres du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance quant aux principes fondamentaux et à la forme du futur État pour qu'elles soient ensuite approfondies durant la session suivante (10 - 17 juillet 1945).

En tant que président de la Commission, Soekarno outrepasse le cadre des formalités fixé par le gouvernement japonais. Lors de la huitième réunion du *Chuo Sangi in* qui se déroule du 18 au 21 juin à Jakarta, Soekarno en profite pour réunir en urgence tous les membres du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance qui sont aussi membres du *Chuo Sangi in*, ainsi que ceux qui habitent à Jakarta[295]. Au cours de cette réunion, Soekarno essaie de récolter des avis concernant la formulation de l'État indonésien indépendant. En ce qui concerne les principes fondamentaux de l'État, la plupart des membres proposent une mixité entre le principe de la nation, de la citoyenneté, de la famille et de la croyance en Dieu. Seules trois personnes, sans que leurs noms soient mentionnés, souhaitent clairement que l'islam soit le principe fondamental ou la religion de l'État[296]. Suite à cette réunion, Soekarno prend une autre initiative, celle de désigner un petit comité informel comptant neuf membres, appelée la Commission de neuf membres, qui a pour but de résoudre le conflit. Elle est en effet composée de cinq représentants du groupe nationaliste séculiér et quatre représentants du groupe nationaliste musulman[297].

Le 22 juin, la Commission des neuf membres réussit à s'accorder sur une conclusion qui est par la suite nommée « Préambule » par Soekarno[298], Charte de Jakarta (*Piagam Jakarta*) par Muhammad Yamin, ou *Gentlemen's agreement* par Sukiman Wirjosandjojo (1898-1974)[299]. Le point essentiel dans ce document, hormis les cinq principes fondamentaux communiqués par Soekarno en date du 1er juin, est l'inclusion de « sept mots » après le principe du *Ketuhanan* « Dieu ou divinité ». Cela produit la phrase

---

[294] Ce comité de huit membres se compose de 6 représentants du groupe nationaliste séculier (Soekarno, M. Hatta, M. Yamin, A. Maramis, M. Sutardjo Kartohadikusumo, Oto Iskandardinata) et de 2 représentants du groupe nationaliste musulman (Ki Bagus Hadikusumo et A. Wachid Hasjim). Voir *Ibid.*, p. 4-5.

[295] Il y a 38 membres du BPUPK qui assistent à cette réunion. Voir l'explication de Seokarno (10 Juli) dans *ibid.*, p. 213.

[296] *Ibid.*, p. 175.

[297] Les personnalités assises dans le Comité de neuf membres sont Soekarno, Muhammad Hatta, Muhammad Yamin, Ahmad Soebardjo, A. A. Maramis (chrétien), du groupe nationaliste séculier ; Abd. Kahar Muzakkir, Wachid Hasjim, Abikoesno Tjokrosoejoso et Agus Salim du groupe nationaliste musulman.

[298] Soekarno (10 juillet) dans A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945*, *op. cit.*, p. 214.

[299] Les deux derniers termes sont mentionnés par Soekarno le 14 juillet, *ibid.*, p. 329.

suivante : « *la croyance en Dieu, avec pour les musulmans, l'obligation de mettre en pratique la Loi islamique, la Charia* »[300]. On dit que cet ajout est le fruit d'un compromis politique entre le groupe nationaliste musulman et le groupe nationaliste séculier. L'islam n'est donc pas le fondement ni la religion officielle de l'État, mais les préceptes du *Pancasila* proposés par Soekarno le 1er juin sont modifiés. Le principe de la divinité placé en dernière position par Soekarno est alors déplacé pour être promu à la première place, et celui-ci est interprété par le groupe nationaliste musulman comme étant le principe duquel découlent les quatre principes suivants.

§2 - La Charte de Jakarta et l'opposition des nationalistes séculiers

La Charte de Jakarta ne représente certes pas les points de vue de tous membres du Comité d'étude. C'est pourquoi certains autres membres, au lendemain de l'ouverture de la seconde session rassemblant l'ensemble du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance (10 - 17 juillet 1945), ont émis des critiques visant à supprimer ou modifier les « sept mots » placés derrière le concept de la divinité pour ainsi faire valoir leurs intérêts. C'est alors que Yohanes Latuharhary (1900-1959), l'un des représentants protestants, manifeste pour la première fois sa crainte relative à l'islam, considérant que ces « sept mots » peuvent avoir d'importantes conséquences pour les fidèles des religions autres que l'islam[301]. Il souhaite écarter tout ce qui potentiellement pourrait mener à des conflits et défavoriser certains groupes dits minoritaires[302]. Répondant à l'objection de Latuharhary, Agus Salim, un musulman moderniste, constate que les conflits entre la loi coutumière et la Loi islamique, à Minangkabau par exemple ont été résolus, car chaque loi a son propre domaine, l'essentiel est que ces lois n'entrent pas en contradiction[303].

---

[300] En indonésien, *« Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya »*. Il paraît que cette phrase est incluse sur la demande de Kahar Muzakkir et A. Wachid Hasjim. Deliar Noer, *Mohammad Hatta : Biografi Politik (Mohammad Hatta : biographie politique)*, Jakarta, LP3ES, 1990, p. 223.

[301] Il faut savoir que dans le Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance aucun membre qui qui appartient la religion autre que l'islam et le christianisme (le protestantisme et le catholicisme). Ainsi, nous ne pouvons pas trouver à l'époque l'opinion des hindouistes ou des bouddhistes.

[302] Ce que signifient les germes de conflit ou de désordre ici, Latuharhary prend l'exemple de l'opposition entre la Loi islamique et la loi coutumière. Si la loi islamique ou d'une loi religieuse est appliquée il craint que cela ne pousse le peuple à utiliser la loi religieuse pour résoudre tous les problèmes de la société qui devraient normalement être résolus par la loi de droit coutumier. Latuharhary (11 juillet) dans A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945, op. cit.*, p. 306.

[303] Le conflit entre la loi islamique et la loi coutumière, en ce qui concerne notamment la répartition de l'héritage, est en effet le moteur de l'histoire de Minangkabau. La société musulmane de Minangkabau demeure matriarcale, selon la loi coutumière, les propriétés et richesses se transmettent de mère en fille. Dans ce cas précis, les musulmans de Minangkabau n'utilisent pas le système d'héritage islamique qui donne le double aux hommes qu'aux femmes. Pour une étude plus approfondit sur ce système, voir Franz

Puis, Agus Salim souligne qu'il est obligatoire pour tout musulman de pratiquer la charia bien que l'État indonésien ne soit pas encore indépendant et bien qu'il n'y ait pas encore de constitution[304].

Le point de vue de Latuharhary concernant l'insertion de ces « sept mots » est partagé par d'autres membres nationalistes séculiers, notamment P. A. Husein Djajadiningrat (1886-1960) qui affirme que ces « sept mots » impulsent un sentiment de fanatisme religieux et semblent exiger des musulmans qu'ils respectent strictement la Loi islamique[305]. Alors que Wongsonegoro (1897-1978), connu tardivement comme l'un des représentants des courants mystiques javanais *(aliran kebatinan),* suggère de ne pas supprimer ces « sept mots », mais il est mieux d'y ajouter : « et pour les fidèles des autres religions en pratiquant leurs cultes respectifs »[306]. Par la suite, afin d'apaiser les tensions liées à l'obligation de choisir une religion, A. Wahid Hasjim (1914-1953), le représentant de la plus grande organisation de la société civile musulmane du pays, le NU, assure que le principe de délibération peut permettre d'éviter qu'il y ait des mesures discriminatoires basées sur l'appartenance religieuse. Il affirme que cette formule est un compromis optimal qui, pour certains, n'est pas suffisant. Si l'on se conformait à la formule d'Ahmad Sanusi (1889-1950) par exemple, « l'État est fondé sur la Loi islamique », cela provoquerait évidemment des difficultés pour les fidèles des autres religions[307].

Au fond, hormis le problème des « sept mots », tous les membres du Comité d'étude acceptent en réalité les éléments fondamentaux de la Charte de Jakarta en tant que préambule de la future constitution. Afin de résoudre les différends, Soekarno affirme que le préambule est rédigé dans le but de mettre fin aux conflits entre le groupe nationaliste séculier et nationaliste musulman, qu'il veut donc que les éléments fondamentaux dans le préambule soient acceptés[308]. Après que le débat sur les « sept mots » soit suspendu, le président du comité d'étude pour la préparation de l'indépendance divisait ses membres dans trois comissions : celle de préparation de la constitution, dirigé par Soekarno ; celle de défendre de la patrie*,* dirigé par Raden Abikusno Tjokrosoejoso ; et celle de l'économie et monétaire*,* dirigé par Mohammad Hatta). Et dans la commission de préparation de la constitution, on a assisté la sous-commission de préparation du projet de la constitution,

---

von Benda-Beckman, *Property in Social Continuity and Change in the Maintenance of Property Relationships through Time in Minangkabau, West Sumatra,* Leiden, Martinus Nijhoff Publisher, 1979.

[304] Agus Salim (11 juillet), *ibid.*

[305] Djajadiningrat (11 juillet), *ibid.*, p. 307.

[306] Wongsonegoro (11 juillet), *ibid.*

[307] Hasjim (11 juillet), *ibid.*

[308] Seokarno (11 juillet), *ibid.*, p. 308.

créé par Soekarno et se composait par sept membres (Soepomo, Wongsonegoro, Achmad Subardjo, AA. Maramis, RP. Singgih, Agus Salim et Soekiman Wirjosanjojo). Comme le chef de cette sous-commission, Soepomo, titulaire de docteur en droit de l'Université de Layde, jouait un rôle essential de la naissance du premier projet de la constitution. Bien que ne bénéficiant que de deux jours (11 - 12 juillet 1945) pour la formuler, en utilisant comme base de travail la formation de la constitution proposée au président du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance le 15 juin par Husein Djajadiningrat et ses collègues, avec quelques modifications[309], la sous-commission de préparation de la constitution réussit à accomplir ses obligations[310].

Pour formuler le projet de la constitution, la sous-commission de préparation de la constitution se réfère évidemment à l'esprit de la Charte de Jakarta. Cela implique que le principe de « la croyance en Dieu » avec l'insertion de ces « sept mots » demeure une référence pour la formulation de la constitution. Cependant, le groupe nationaliste musulman n'est pas satisfait par la première proposition avancée, car l'article privilégiant ce groupe n'y est pas clairement présent. Concernant la religion, l'article 29 mentionne seulement que « *l'État garantit à chacun la liberté d'adhérer à une religion et de pratiquer de culte selon sa religion respective* »[311]. C'est pourquoi les représentants nationalistes musulmans énoncent leurs critiques et font des propositions afin que l'islam soit fermement inscrit dans la future Constitution.

Le 13 juillet 1945, Wahid Hasjim, l'un des membres directement impliqués dans la formulation et la ratification de la Charte de Jakarta, émet une proposition de modification de l'article 29 avec cette phrase, « *la religion de l'État est l'islam, avec la garantie de la liberté religieuse pour les fidèles des autres religions* ». Hasjim fait également une autre proposition pour l'article 4 §2 à propos des critères concernant le président : « *le Président et le Vice-président doivent obligatoirement être des Indonésiens de confession musulmane* ». Hasjim insiste sur l'importance du rapport entre un gouvernement et son peuple, ainsi selon lui, si le président est musulman, sa politique sera empreinte des valeurs islamiques et cela aura une influence importante pour les musulmans indonésiens.

---

[309] Le concept préalable de la constitution est constitué de 18 articles. Voir *ibid.*, p. 193-196.

[310] Les affirmations de M. Yamin concernant l'inclusion des principes proche de la Constitution de 1945 lors du premier jour de l'assemblée du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance, comme ceux qui sont inclus dans le livre de *Naskah Persiapan UUD 1945 (Le Projet de la Constitution de 1945)* (p. 721-728), ne sont pas prouvées à ce jour. On sait simplement que le concept est introuvable et n'est pas présent dans le compte rendu du 29 mai.

[311] Voir ces premiers concepts dans A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945, op. cit.*, p. 321.

Quant à la modification de l'article 29, Hasjim la relie à la défense de l'État, une défense basée sur la croyance en une religion aura une influence conséquente, car selon les doctrines de l'islam, l'âme ne peut être confiée qu'à l'idéologie de la religion[312].

La proposition de Wahid Hasjim est soutenue par Sukiman, mais refusée par Agus Salim. Ce dernier considère que les propositions de Wahid Hasjim enfreignent le compromis formulé par le Comité de neuf membres. Concernant la deuxième proposition, Salim suggère de confier la reformulation à l'Assemblée constituante après l'indépendance de l'Indonésie. Salim se demande dans le cas où le président doit être musulman, quel critère devrait être appliqué aux autres responsables gouvernementaux ou aux ambassadeurs, comment réconcilier cette prérogative avec la promesse de protéger les fidèles des autres religions[313]. Par ailleurs, réagissant à cette idée, Dayadiningrat, Oto Iskandardinata (1897-1945) et Soepomo sont favorables à la suppression de l'article 4 §2, car dans la pratique, il semble ne faire aucun doute que le président élu sera un citoyen indonésien de confession musulmane, puisque la population indonésienne est majoritairement musulmane[314]. Quant à l'article 29, Iskandardinata propose une phrase supplémentaire pour le §1, qui traite de « la croyance en Dieu » avec les « sept mots » inclus dans le préambule[315]. Tandis que Wongsonegoro ajoute que, si les « sept mots » sont interprétés comme une forme de possibilité de l'État pour imposer aux musulmans de pratiquer la charia par le biais des législations nationales, le mot « croyance » doit être ajouté entre « religions » et « respectives » dans l'article 29 §2, pour donner : « *l'État garantit à chacun la liberté de professer une religion et d'exercer le culte selon sa religion et a croyance* »[316]. Cette dernière proposition est certainement liée à ses efforts, en tant que fidèle d'un courant mystique javanais, d'assurer la liberté de croyance pour les groupes qui ne professent fermement pas l'une des religions « prophétiques ».

En se basant sur les deux dernières idées, la sous-commission de la préparation constitutionnelle fait de légères modifications, sans pour autant modifier totalement le texte contrairement aux souhaits des représentants nationalistes musulmans. Le paragraphe 1 de l'article 28 correspond à la version précédente de l'article 29 ; il y est simplement mentionné que : *« l'État est fondé sur le principe de la croyance en Dieu, associé à l'obligation de pratiquer un culte »,* et le paragraphe 2 est conforme à l'idée

[312] Hasjim (13 Juli), *ibid.*, p. 314.
[313] Salim (13 juillet), *ibid.*
[314] Jayadiningrat, Iskandardinata, Soepomo (13 juillet), *ibid.*, p. 314-315.
[315] Iskandardinata (13 juillet), *ibid.*, p. 314.
[316] Wongsonegoro (13 juillet), *ibid.*, p. 315.

proposée par Wongsonegoro[317]. Pour la Commission de la préparation constitutionnelle, cette modification se fait dans les limites du possible, car le compromis du 22 juin n'a pas pour objectif de limiter la liberté de chaque citoyen à choisir les autres religions ni de diminuer la protection des musulmans en tant que majorité[318].

Sachant que la sous-commission de préparation constitutionnelle ne souhaite pas l'inclusion de l'islam de manière explicite dans le projet de la constitution, plusieurs représentants nationalistes musulmans expriment à nouveau leur désaccord et sollicitent quelques modifications. Pendant la deuxième session plénière du Comité d'étude, du 14 au 16 juillet, le problème des fameux « sept mots », la liberté de religions et la condition de la confession musulmane pour le chef d'État sont de nouveau soulevés. Cette fois-ci, c'est Ki Bagus Hadikusumo, dirigeant de la Muhammadiyah, qui critique l'utilisation des « sept mots », il ne souhaite pas les supprimer dans leur totalité contrairement à Latuharhary. Il souhaite seulement supprimer les mots « pour les fidèles de l'islam ». À son avis, ils devraient être supprimés, aussi bien dans le préambule que dans l'article 28 §1. Sans quoi, toujours selon lui, cela signifierait qu'« il y aurait une double législation dans le futur État indonésien, l'une pour les musulmans, l'autre pour les non-musulmans »[319]. Ainsi, Hadikusumo souhaite que l'État soit fondé sur le principe de « *la croyance en Dieu avec l'obligation de mettre en application la Loi islamique* ». L'avis d'Hadikusumo est contré par Soekarno qui souligne que cette phrase est résultat d'un compromis établi par le Comité des neuf membres. Dans l'éventualité où les mots « pour les fidèles de l'islam » seraient supprimés, selon Soekarno, cela pourrait être interprété comme l'obligation pour les non-musulmans de se plier également à la Loi islamique[320].

Le différend n'est pas résolu ; le 15 juillet, Hadikusumo remet en question la proposition de modification de l'article 28[321], mais le président du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance persiste à refuser. Toujours concernant l'article 28 et le même alinéa, Abdul Fatah Hasan s'interroge sur l'expression « professer une autre religion ». Il a l'impression que l'État permet aux musulmans, de manière subtile, d'abandonner leur religion pour se convertir à une autre. Tenant compte de cela, Hasan

---

[317] Voir le deuxième concept de la constitution dans *ibid.*, p. 342.

[318] *Ibid.*, p. 399.

[319] Hadikusumo (14 juillet), *ibid.*, p. 328-329, et 333.

[320] Soekarno (14 juillet), *ibid.*, p. 333. Voir aussi M. Yamin, *Naskah-Persiapan Undang-Undang Dasar 1945, (Le Projet de la Constitution de 1965)*, 2ème édition, Djakarta, Siguntang, 1971, p. 283 ; Safroedin Bahar, Ananda B. Kusuma, et Nannie Hudawati (eds.), *Risalah Sidang BPUPKI dan PPKI*, *op. cit.*, p. 246-247.

[321] Hadikusoemo (15 juillet), A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945*, *op. cit.*, p. 413-415.

propose une modification de la formulation de l'article 28 §2 : « *l'État garantit la liberté de tout citoyen professant une autre religion à pratiquer son culte en fonction de sa religion et de ses croyances* »[322]. Cette proposition est immédiatement rejetée par Soepomo en tant que chef de la commission constitutionnelle, et soutenue par Latuharhary qui affirme que cet article résonne comme la garantie pour les non-musulmans de pouvoir pratiquer leur religion sans avoir à subir des pressions provenant du groupe majoritaire[323]. Réagissant aux inquiétudes émises par Abdul Fatah, Pieter Frederich Dahler (1883-1948), un représentant des Eurasiens, propose une relecture qui est alors approuvée par Soepomo, Hatta et les autres, constatant que : *« l'État garantit à chacun la liberté de professer une religion et d'en exercer les devoirs selon ses dogmes et ses croyances »*[324].

Bien qu'il y ait accord sur la modification du deuxième paragraphe de l'article 29, les membres du groupe musulman remettent toujours en question la partie liée à l'Islam. Abdoelrochim Pratalykrama reprend une idée énoncée par Wahid Hasjim, concernant le fait que « le Président doit être un citoyen indonésien d'origine et musulman »[325]. Cette idée va de pair avec celle de Masjkur (1917-1994) qui avance plusieurs motifs et une éventualité : « si par exemple l'obligation d'appliquer la Loi islamique pour les fidèles musulmans est incluse dans les principes de la République d'Indonésie, alors que la République d'Indonésie est dirigée par un non-musulman : les termes mentionnés dans l'article 28 §1 sont-ils applicables, et le groupe musulman peut-il accepter ce président non musulman ? ». Afin d'éviter les contradictions avec d'autres articles, Masjkur propose la possibilité plutôt que de stipuler que le Président doit être musulman, ou bien d'inscrire dans l'article 28 §1 : « la religion officielle de la République d'Indonésie est l'Islam »[326]. Cette idée est refusée par le groupe nationaliste séculier et notamment par Soekardjo Wirjopranoto (1903-1962), car si le chef de l'État se doit d'être de confession musulmane, cela représente une discrimination envers les citoyens non musulmans ; ce qui est en contradiction avec l'article 27 qui assure l'égalité entre les citoyens[327].

Lorsque les débats et les rejets se poursuivent sans arriver à trouver un point d'entente, l'un des représentants nationalistes musulmans, Abdul Kahar Muzakkir,

---

[322] Abdul Fatah Hasan (15 juillet), *ibid.*, p. 415-416.
[323] Soepomo et Latuharhary (15 juillet) dans *ibid.*, p. 416.
[324] Dahler, Soepomo et Hatta (15 juillet), *ibid.*, p. 416-417.
[325] Pratalykrama (15 juillet), *ibid.*, p. 416.
[326] Masjkur (15 juillet), *ibid.*, p. 419-420.
[327] Wirjopranoto (15 juillet), *ibid.*, p. 422.

exprime un point de vue assez radical ; selon lui il serait mieux que tous les mots ayant attrait à la religion, soient supprimés du préambule (la Charte de Jakarta) et du contenu de la constitution[328]. Cette prise de position n'est que l'expression de son ressentiment à l'égard du groupe nationaliste qui rejette toujours les idées de ses collègues souhaitant que soient acceptées les phrases mentionnant leurs positions sur l'islam. Ce que déclare Muzakkir est réaffirmé par Hadikusumo, selon qui le contenu de la constitution doit être ferme, sans compromis ni ambiguïtés, et il convient d'affirmer clairement si oui ou non c'est un état religieux (musulman) qui est souhaité ou bien un État neutre par rapport à toutes les religions[329].

Tels sont les principaux problèmes rencontrés pendant les réunions du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance, sur les « sept mots », la liberté de choix de confession ou l'égalité entre la majorité et les minorités, ainsi que l'obligation pour le chef de l'État d'être musulman. Cependant, tous les débats sont contrôlés par des représentants nationalistes séculiers, dont Radjiman, Soepomo et Soekarno. Pour clore les débats concernant la religion, ils font souvent référence au résultat du compromis entre le groupe nationaliste séculier et le groupe nationaliste musulman produit par le Comité de neuf membres. Le 16 juillet 1945, au cœur des tensions entre le groupe nationaliste séculier et le groupe nasionaliste musulman, Soekarno et la Commission de la préparation constitutionnelle parviennent à s'accorder en faveur du maintien des « sept mots » dans le préambule ainsi que dans le corps du projet de la Constitution. Dans le troisième projet, l'article 28 est à nouveau remplacé par l'article 29 qui comprend deux alinéas : « *1) la croyance en un Dieu, avec pour les fidèles de l'islam l'obligation de mettre en pratique la Loi islamique* : *2) l'État garantit à chacun la liberté de professer une religion et de la pratiquer selon ses cultes et ses croyances respectives* ». Entre temps, Soekarno demande aux représentants des chrétiens d'accepter de prendre sur eux et de céder sur leur opposition ceci dans l'intérêt de l'unité nationale[330]. De plus, Soepomo affirme également que l'article 6 §1 : « le président et le Vice-président devraient être Indonésiens autochtones et musulmans »[331]. Après ces modifications élémentaires, le groupe nationaliste musulman accepte que le concept de la constitution soit promulgué. Le jour suivant, le 17 juillet 1945, le Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance

[328] Muzakkir (15 juillet), *ibid.*
[329] Hadikusumo (15 juillet), *ibid.*, p. 425.
[330] Seokarno (16 juillet), *ibid.*, p. 428.
[331] Soepomo (16 juillet), *ibid.*, p. 429.

poursuit son travail, il ne s'agit plus de discussions sur la conceptualisation de la constitution, mais il est question de l'éducation et de l'enseignement.

Dans une certaine mesure, la décision au sujet des « sept mots » placés après « la croyance en Dieu », celle de les insérer dans l'un des articles du dernier projet de la constitution, et dans un paragraphe ajouté à l'article 6, peut être considérée comme une victoire du groupe musulman. Mais ce n'est pas une grande victoire, car les exigences de ce groupe sont plus ambitieuses, en effet il souhaite la mise en place d'un État islamique ou tout au moins le statut de religion officielle de l'État pour l'islam. D'autre part, l'inclusion des « sept mots » est interprétée par le groupe nationaliste séculier, notamment les non-musulmans, comme une source potentielle de discriminations du groupe religieux majoritaire envers les minorités. L'article 6 §1 est particulièrement visé, celui affirmant que seuls les ressortissants indonésiens de confession musulmane peuvent prétendre au poste de président, privant ainsi les non-musulmans de toute opportunité. Ces problèmes poussent le groupe nationaliste séculier non musulman à œuvrer en faveur de la modification des fameux « sept mots » ainsi que du critère « musulman » associé au poste du président et du vice-président.

§3 - La naissance du principe de « la croyance en un Dieu unique »

Le 17 juillet 1945, le Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance a achevé l'ébauche des bases de l'État et formulé les premiers concepts de la Constitution. Le lendemain, les résultats de la réunion sont donc rapportés au *Gunseikan* à Jakarta. Dans ce compte rendu, il est établi que l'article sur la religion est l'article qui a été le plus vivement argumenté pendant les réunions[332]. Cette première version de la constitution est alors débattue au sein du forum du Comité préparatoire à l'indépendance qui commence à se mettre au travail le jour suivant la proclamation de l'indépendance, le 17 août 1945[333]. Si les critères principaux de participations au Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance sont uniquement basés sur le contexte de l'idéologie et de la représentation de chaque groupe, les membres du Comité préparatoire à l'indépendant sont également les représentants de certaines régions. Par conséquent, plusieurs membres-clés du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance, telle qu'Agus Salim, Abdul

[332] Voir le rapport du BPUPK dans *ibid.*, p. 463.

[333] La fondation du PPKI est annoncée le 7 août 1945 au Saigon, un jour après le bombardement atomique d'Hiroshima. En fait, selon l'accord entre l'autorité japonais au Saigon et les représentants des indonésiens, le premier jour de la séance du PPKI aura lieu au 19 août et pour le jour l'indépendant sera proclamé au 24 août 1945. G.M. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, *op. cit.*, p. 172 ; H.J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun*, *op. cit.*, p. 194.

Kahar Muzakkir, Masjkur, Ahmad Sanusi, Abikoesno Tjokrosujoso, et Wongsonegoro ainsi que plusieurs autres membres assez actifs pendant le déroulement de l'assemblée du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance, en particulier à propos du problème des « sept mots », ne sont pas admis en tant que membres du Comité préparatoire à l'indépendance.

Au début, le Comité préparatoire à l'indépendance est composé de 21 membres sous la présidence de Soekarno avec Mohammad Hatta et Radjiman Wedyodiningrat son adjoint. Parmi ces 21 membres on trouve douze leaders du groupe nationaliste séculier de l'ancienne génération et deux représentants de *Pangreh Praja* (les bureaucrates), trois représentants des sultanats (Yogyakarta et Surakarta de Java et Boné des Célèbes), deux représentants d'organisations musulmanes (Ki Bagus Hadikusumo [Muhammadiyah] et Wahid Hasjim, [NU])[334], un membre des Défenseurs de la patrie (Pembela Tanah Air, PETA) et l'un de groupes minoritaires chinois. La première assemblée du Comité préparatoire à l'indépendance a lieu le 18 août, un jour après la proclamation de l'indépendance de l'Indonésie. À la demande de Soekarno, six autres membres sont ajoutés en tant que membres du Comité de la préparatoire à l'indépendance, parmi lesquels Kasman Singodimedjo (1904-1982), Commandant de la garnison de Jakarta de la PETA et Teuku Muhammad Hasan d'Aceh (1906-1997) considéré comme étant un représentant du groupe musulman.

Lors de la première réunion, le 18 août 1945, Soekarno et Mohammad Hatta sont élus, respectivement premier Président et Vice-président de la République d'Indonésie, le Comité préparatoire à l'indépendance approuve également le projet de la Constitution établi par le Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance comme la première constitution d'Indonésie dite la Constitution de 1945[335]. Cependant, les « sept mots » du préambule et du l'article 29 §1 sont supprimés pour être remplacés par les mots *Yang Maha Esa,* signifiant littéralement « unique » ainsi la formule devient : « *l'État est fondé sur la croyance en un Dieu unique* ». L'obligation pour le président d'être musulman dans l'article 6 §1 est également supprimée, la formule une fois modifiée est la suivante : « *le Président et le Vice-président doivent être des Indonésiens autochtones* ». À partir de ce moment-là, tous les mots liés à l'islam sont supprimés de la Constitution. Cela implique

[334] Le nom des membres de PPKI est annoncé dans l'émission *Soeara Moeslimin Indonesia,* III, 16 (15 août 1945), p. 1.

[335] Le texte lié à la Constitution de 1945 est publié dans le journal d'*Asia Raya,* 18 août 1945, IV, n°. 199.

donc que les privilèges consentis au groupe musulman par la Constitution ne sont plus reconnus.

Il semble que Mohammad Hatta joue un rôle de poids sur la suppression des « sept mots », il l'indique lui-même dans son livre autobiographique, *Sekitar Proklamasi Kemerdekaan Indonesia* (autour de la proclamation de l'indépendance d'Indonésie). Ainsi, il explique que le matin, à l'approche de l'ouverture de la réunion du Comité préparatoire, il se rapproche de personnalités importantes du groupe musulman pour essayer de se mettre d'accord sur une modification de la phrase de « la croyance en Dieu » et de ses « sept mots » présents dans la conception de la Charte de Jakarta. Tous les représentants des musulmans acceptent de les modifier en « *Ketuhanan Yang Maha Esa* » dans un seul objectif : préserver l'unité nationale[336]. Selon Hatta, dans l'après-midi du 17 août 1945, le représentant de l'armée navale japonaise (*Kaigun*), accompagné par Nishjima Shigetada, assistant de l'amiral Tadashi Maeda (1898-1977), lui rend visite et l'informe de l'objection des chrétiens de l'Est indonésien à ce que la Charte de Jakarta soit mentionnée dans le concept final de la Constitution, celle-ci étant perçue comme discriminatoire. Si bien que si celle-ci est incluse, ils font savoir qu'ils préfèreront rester en dehors de la République d'Indonésie[337]. D'autre part, à cette époque-là, on sait que les premiers soldats néerlandais qui font partie des troupes alliées vont poser les pieds dans l'Archipel et tenter de rétablir leur domination sur l'Indonésie. L'unité nationale indonésienne sans distinction basée sur la religion est une condition indispensable pour que les Indonésiens puissent se défendre contre toutes tentatives de colonisation.

Quoi qu'il en soit, sans tenir compte du débat consistant à essayer de savoir si toutes les personnalités importantes du groupe nationaliste musulman qui ont échangé avec Hatta s'accordent ou non sur cette modification[338] ; lors de l'ouverture de l'assemblée du

---

[336] Hatta admettait que, au 18 août le matin, il a organisé une réunion préliminaire avec Ki Bagus Hadikusumo, A. Wachid Hasjim, Kasman Singodimedjo, et Teuku Muhammad Hasan afin de discuter les idées sur le changement. Voir Mohammad Hatta, *Sekitar Proklamasi 17 Agustus 1945 1945 (Autour de la proclamation du 17 août 1945)*, Djakarta, Tintamas, 1969, p. 68 ; Mohammad Hatta, *Memoirs*, 1er édition, Jakarta, Tintamas, 1979, p. 459-460.

[337] Voir M. Hatta, *Sekitar Proklamasi 17 Agustus 1945, op. cit.*, p. 66-68 ; M. Hatta, *Memoirs, op. cit.*, p. 458- 459. Ngelow a cité l'information recueillie d'un historien originaire des îles des Moluques, le Dr. I.O Natulaitta, affirmant que ce général a rencontré Mr. J. Latuharhary, Dr. GSSJ Ratulangie, et I Ketut Pudja. Voir Zakaria J. Ngelow, « Islam dan Kristen dalam Politik di Indonesia » (L'Islam et le christianisme dans la scène politique d'Indonésie), dans Th Sumartana et al., *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama di Indonesia : Theologia Religionum (Pirater le chemin théologique des religions en Indonésie : théologie religieuse)*, 1ère éd., Jakarta, Gunung Mulia, 1999, p. 126.

[338] L'information transmise dans cette réunion, à laquelle A. Wachid Hasjim n'avait pas pu assister, car il a une autre mission à Surabaya. Voir Muhammad Yamin, *Pembahasan Undang-Undang Dasar Republik Indonesia (La Discussion sur la Constitution d'Indonésie)*, Djakarta, Jajasan Prapantja, 1960, p. 438 ; Saifuddin Anshari, *Piagam Jakarta, 22 Juni 1945: sebuah Konsensus Nasional Tentang Dasar Negara*

Comité préparatoire à l'indépendance dirigée par Soekarno, Hatta fait une lecture tenant compte de cette modification devant les participants de l'assemblée du Comité préparatoire, à savoir la suppression des « sept mots » dans le préambule ainsi que dans l'article 29 §1, et de la mention de « religion musulmane » dans l'article 6 §1[339]. Lors de cette lecture, les représentants du groupe nationaliste musulman assis au Comité préparatoire sont près de l'accepter.

La suppression des « sept mots » engendre certes une déception chez la plupart des musulmans ayant participé à tous les débats de l'assemblée du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance. Néanmoins, suivant le raisonnement de Hatta, cette décision parait indispensable pour préserver l'unité de la République dont l'indépendance a été proclamée la veille. D'autre part, cette décision permet de ne pas susciter de sentiment de discrimination pour les non musulmans. Quoi qu'il en soit, la suppression des « sept mots » reflète la réalité politique de l'époque et a une portée politique[340]. À part la petite représentation du pouvoir politique du groupe nationaliste musulman dans le Comité préparatoire à l'indépendance, ce n'est pas le Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance qui détient l'autorité de promulguer la constitution, mais le Comité préparatoire à l'indépendance. Pour le groupe nationaliste séculier, comme constaté par Mohammad Hatta, la suppression des « sept mots » ne trahit pas l'esprit de la Charte de Jakarta. Il explique en effet que l'État de République d'Indonésie, dont le principe emblématique est l'Unité dans la diversité *(Bhinneka Tunggal Ika)*, se dote de règlements liés à certaines religions, par exemple la loi liée à famille destinée aux musulmans. Le concept de cette loi peut être soumis à la future Assemblée consultative du peuple pour une discussion plus approfondie. Si le produit de la discussion est accepté, cette loi peut ensuite être promulguée et s'appliquer aux fidèles[341]. Par contre, en ce qui concerne le groupe nationaliste musulman, comme constaté par Deliar Noer (1926-2008), ils acceptent au final cette décision, pour plusieurs raisons : premièrement, ils se rendent compte de l'importance de l'unité nationale, surtout pour la République qui proclame

---

Republik Indonesia, 1945-1959 (La Charte de Jakarta, le 22 juin 1945 : un consensus national sur le fondament de la République d'Indonésie, 1945-1959), 3ème édition, Jakarta, Gema Insani Press, 1997, p. 52-53 ; A. B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945*, *op. cit.*, p. 54.

[339] Voir le constat de Mohammad Hatta au jour du 18 août dans A. B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945*, *op. cit.*, p. 471 et 473-491.

[340] Selon la composition des membres inclus dans le PPKI, 27 membres, un nombre des représentants n'est pas suffisant pour représenter de l'islam, compare à ceux du groupe nationaliste. Le groupe musulman est représenté seulement par 4 personnes (A. Wachid Hasjim du NU, Ki Bagus Hadikoesoemo de la Muhammadiyah, Kasman Singodimedjo, et Teuku Muhallad Hasan d'Aceh).

[341] M. Hatta, *Sekitar Proklamasi 17 Agustus 1945*, *op. cit.*, p. 69; M. Hatta, *Memoir*, *op. cit.*, p. 460.

justement son indépendance. De plus, bien que le premier principe du *Pancasila* mentionne explicitement le « *Ketuhanan Yang Maha Esa* », une phrase dérivée du Sanskrit, il n'est pas contraire au concept du *tauhid* « monothéisme » de l'islam. Le groupe nationaliste musulman est également confiant en sa victoire lors de la première élection générale qui aurait lieu six mois après la promulgation de la Constitution de 1945, car la population indonésienne est majoritairement musulmane[342].

Après l'approbation de la Constitution de 1945, la concurrence entre le groupe nationaliste séculier et le groupe nationaliste musulman relative aux fondements de l'État est terminée. Cette concurrence se focalise ensuite sur un autre sujet, celui de l'établissement des institutions gouvernementales qui doivent mettre en pratique ce qui est conceptualisé dans la Constitution. Dans ce cadre-là, l'article sur la religion faisant partie de la constitution, le groupe musulman a l'opportunité de lutter pour ce dont il rêve, la construction d'un État islamique ou tout au moins d'un État islamisé par l'établissement du ministre des Religions ce que nous évoquerons dans le chapitre suivant.

Section 2 : Le principe du « monothéisme » et la garantie de la liberté religieuse

Le principe de la « croyance en un Dieu unique » mentionné dans la Constitution de 1945 a en fait deux versants importants. D'une part, celui-ci devient un principe politique puisque le préambule de la Constitution de 1945 le mentionne explicitement, avec les quatre autres principes du *Pancasila,* comme étant le fondement ou la philosophie de l'État. D'autre part, il devient un principe juridique qui va être la seule référence de toutes les dispositions relatives à la religion dès lors que celui-ci est explicitement inscrit dans l'article 29 §1 de la Constitution de 1945, article relatif à la religion. Comme l'un des principes fondamentaux de l'État d'Indonésie, adopté officiellement le 18 août 1945 par le Comité préparatoire à l'indépendance, la substance de la croyance en un Dieu unique fait ensuite l'objet de débats à la fois au sein et à l'extérieur du parlement, toujours entre les tenants du courant islamique et les tenants du courant séculier comme nous allons évoquer. Il en va de même lors de la mise en application de principe du monothéisme comme principe juridique ; celui-ci est souvent source des tensions parmi les fidèles des religions considérées comme « non monothéistes » dans la mesure où celles-ci n'auront pas un statut égal selon une

[342] Voir D. Noer, *Mohammad Hatta, op. cit.,* p. 255-257.

interprétation non officielle qu'elle soit religieuse ou politique, en comparaison avec les deux religions monothéistes : l'islam et le christianisme.

§1 - Évolution de la garantie de la liberté religieuse dans les trois constitutions

Parallèlement à la Constitution de 1945, l'Indonésie a appliqué successivement deux autres constitutions, la Constitution fédérale de 1949 et la Constitution provisoire de 1950. Dans chacune, les rédacteurs prêtent une attention toute particulière à l'article régissant la liberté de religion. Ils sont inspirés par le principe de la croyance en un Dieu unique. Ci-dessous le tableau sur les articles liés à la religion :

Figure 2.2 :
Les articles sur la religion dans les trois constitutions d'Indonésie

La constitution de 1945	La Constitution fédérale de 1949	La Constitution provisoire de 1950
Article 29 1. L'État est fondé sur la croyance en un Dieu unique. 2. L'État garantit à chacun la liberté de choisir sa propre religion et d'en exercer les devoirs selon ses dogmes et ses croyances.	***Article 18*** Toute personne a droit à la liberté de penser, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commune, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites, et l'éducation des enfants selon la religion de leurs parents. ***Article 41*** 1. L'autorité publique assure la même protection à tous les groupes et toutes les communautés religieuses reconnues par l'État. 2. L'autorité publique a l'autorisation veiller à ce que les activités de chaque groupe et communauté religieuse soient conforment aux lois en vigueur, qu'elles soient écrites ou non.	***Article 18*** Toute personne a droit à la liberté de religion, de conscience et de la pensée. ***Article 43*** 1. L'État est fondé sur la croyance en un Dieu unique. 2. L'État garantit à chacun la liberté de choisir sa propre religion et d'en exercer les devoirs selon ses dogmes et ses croyances. 3. L'autorité publique assure la même protection à tous les groupes et toutes les communautés religieuses reconnues par l'État. Quel que soit le soutien des dirigeants apporté envers des représentants de l'autorité religieuse ou aux organisations religieuses cela doit être effectué selon le principe d'égalité. 4. L'autorité publique a l'autorisation veiller à ce que les activités de chaque groupe et communauté religieuse soient conforment aux lois en vigueur, qu'elles soient écrites ou non.

Source : Mr. A. K. Pringgodigdo, *Tiga Undang-Undang Dasar Indonesia*, 1955.

À partir du tableau ci-dessus, nous pouvons observer les modifications ou les différences concernant les articles sur la religion. Au regard de ces modifications, un certain nombre d'éléments importants sont ici mis en valeur. Ces trois constitutions ne spécifient pas la religion officielle de l'État, bien que dans la Constitution fédérale de 1949 et dans la Constitution provisoire de 1950 il soit mentionné qu'il y a des groupes religieux reconnus par l'État. Du fait de l'absence de religion officielle de l'État, il est indispensable que le pays admette la pluralité des religions et des croyances qui se développent au sein de la société indonésienne, ainsi qu'une reconnaissance équitable à condition qu'elles soient conformes au principe du monothéisme.

A) La liberté de religion et de croyance dans la Constitution de 1945

À l'origine, la Constitution de 1945 est destinée à ne s'appliquer que pour une durée limitée dite période de la transition, comme l'indique le paragraphe 2 du règlement complémentaire : « Dans les six mois suivant l'établissement de l'Assemblée consultative du peuple, celui-ci se réunira pour fixer la Constitution définitive »[343]. Il est donc prévu de reformuler celle-ci dès lors que les premières élections auront permis de désigner les représentants des peuples indonésiens à l'Assemblée consultative du peuple (*Majelis Permusyawaratan Rakyat,* MPR) et au Conseil des représentants du peuple (*Dewan Perwakilan Rakyat,* DPR). Ainsi, avec un texte court et assez vague, cette constitution est encore loin d'être parfaite. Malgré cela, la Constitution de 1945 reste en vigueur jusqu'à la fin de 1949 et est même reprise sans modification mi-1959. La phrase de « la croyance en un Dieu unique » en tant que principe juridique, inscrit dans l'article 29, est relativement problématique, car l'État ne définit jamais en détail son interprétation et ses implications. Dans son article explicatif, il est simplement précisé que « le peuple indonésien croit en un Dieu unique ». Soepomo, l'un des rédacteurs clés de la Constitution de 1945, explique que l'utilisation de cette phrase ne signifie pas que l'État doit choisir une seule religion en tant que religion officielle de l'État, car cela serait en effet contraire au principe de nation unitaire qui garantit la liberté de religion et de croyance[344]. Si nous nous référons à la justification de Soekarno concernant les articles sur la croyance en un Dieu ou à son discours du 1er juin 1945, cette phrase signifie « croire en un Dieu selon les

[343] Le corps de la Constitution de 1945 se compose par 16 chapitres, 37 articles avec 65 paragraphes, 4 articles du règlement de transition et 2 paragraphes du règlement complémentaire. La version française de cette Constitution est disponible sur http://mjp.univ-perp.fr/constit/id1945.htm.

[344] Soepomo, *Soal Negara Indonesia-Serikat dan Uni Belanda-Indonesia (La Question sur l'États-Uni d'Indonésie et l'Union néerlando-indonésienne),* Djakarta, Jajasan Dharma, 1948, p. 76.

doctrines de chaque religion ». En d'autres termes, toutes les religions et les croyances en un Dieu unique ont le droit équitable de se développer en Indonésie. Muhammad Yamin, lors de son discours du 29 mai, précise également les principes de la croyance en Dieu, mais seulement pour affirmer que le peuple indonésien croit en un Dieu unique.

La phrase de « la croyance en un Dieu unique » ayant un sens neutre devient un enjeu face aux interprétations de doctrines des religions prophétiques. Lorsque ce principe est dérivé du concept de *tauhid* dans l'islam, signifiant l'Unicité d'Allah, il implique donc la négation des autres religions et des croyances admettant le polythéisme. Cette problématique devient plus compliquée face à certaines philosophies et idéologies qui sont considérées comme étant « antireligieuse », l'athéisme par exemple ; est-ce que l'État indonésien doit systématiquement réprimer ou imposer les athéistes à adhérer une religion donnée ? Pour mieux le comprendre, il est certes important si l'on se réfère aux législations relatives aux religions existantes dont les enjeux seront évoqués dans les chapitres suivants.

Quant au deuxième paragraphe de l'article 29 de la Constitution de 1945, il met jusqu'à aujourd'hui en valeur de façon substantielle le rôle de l'État en tant que garant de la liberté de religion et de croyances pour les citoyens en fonction de leur choix. Dans ce contexte, on peut considérer que les fondateurs d'Indonésie ont une vision prospective concernant la nation multiconfessionnelle. Son existence précède même de la naissance de la Déclaration universelle de 1948 dont l'article 18 reconnaît le droit à la liberté de penser, de conscience et de religion au sen plus large, la liberté de changer de religion ou de conviction inclus. Néanmoins, dans son application, comme le paragraphe précédent, elle provoque l'émergence d'interprétations différentes, principalement en ce qui concerne les points communs entre religion « *agama* » et croyance « *kepercayaan* ». En l'occurrence, les musulmans en tant que communauté religieuse majoritaire considèrent que le mot « croyance » renvoie à la croyance dans les religions prophétiques, particulièrement l'islam et le christianisme, tandis que les fidèles des religions dites ancestrales, des courants de croyance spirituelle y voient un sens ouvert, n'ayant pas pour objectif de privilégier les seules religions prophétiques.

Durant le processus d'élaboration de la Constitution de 1945, Maria Ulfa, la seule représentante des femmes dans le Comité d'étude, insiste en effet pour la première fois sur le fait qu'une constitution moderne doit prendre en compte les droits de l'homme, principalement les droits fondamentaux du citoyen. Cette proposition est acceptée par Muhammad Yamin et Muhammad Hatta, mais elle est rejetée par Soekarno et Soepomo.

Pour tenter d'insérer la garantie des droits de l'homme dans la Constitution, Yamin se réfère à la *Philadelphia declaration of rights (1774), United States Declaration of Independance* (4 juillet 1776) et aussi à la Constitution des États-Unis (1787)[345]. Cependant, le terme emprunté à la *Philadelphia déclaration of rights* est alors remis en question par Soepomo, car à son avis, cela n'est pas clair. Si cela signifie que l'on doit se référer à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen proclamée en France (1789), Soepomo la refuse parce qu'il considère que cette déclaration est basée sur un esprit d'individualisme, celle d'un système qui admet que tout homme en tant qu'individu doit se voir garantir ses droits individuels accordés par la nature et l'État. Bien que cette garantie soit importante, selon Soepomo, elle ne convient pas à la nature de la société indonésienne qui reconnaissent les idées du totalitarisme, de l'intégralité et de l'unicité, signifiant l'unité entre le peuple et son dirigeant (*kawula-gusti*). Autrement dit, les intérêts de la population représentée par l'État ont la priorité sur les intérêts individuels[346]. Pour compléter les arguments avancés par Soepomo, Soekarno, quant à lui, lors d'une grande réunion du Comité d'étude, proclame que la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen est un principe individualiste créé et appliqué dans les États capitalistes et libéraux qui provoquent souvent des conflits[347]. Suite à ces rejets, la Constitution de 1945 tend à mettre en valeur les devoirs du peuple envers leur pays plutôt que la reconnaissance des droits des individus.

Jusqu'en 1949, nous ne pouvons cependant pas observer les conséquences de l'article mentionnant la religion dans la constitution sur la vie religieuse au sein de la société indonésienne, car la situation politique traverse une période de transition, subit la pression de l'agression militaire néerlandaise I (juillet 1947) et II (décembre 1948). Ceci d'autant plus que l'Indonésie de 1949 à 1950 est fragmentée, elle prend momentanément la forme d'une fédération avec l'émergence de la République des États-Unis d'Indonésie (*Republik Indonesia Serikat,* RIS). L'Indonésie est également confrontée à plusieurs révoltes internes menées par le Parti communiste d'Indonésie (*Partai Komunis Indonesia,* PKI), particulièrement dans la région de Madiun, Java Est, sous les ordres de Munawar

---

[345] M. Yamin (11 juillet) dans A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945, op. cit.*, p. 275.

[346] Soepomo (11 Juli) dans *Ibid.*, p. 303. Concernant les premières analyses sur les réflexions de Soepomo liées au système de l'État « intégraliste », voir Marsilam Simanjuntak, *Pandangan Negara Integralistik : Sumber, Unsur, dan Riwayatnya dalam Persiapan UUD 1945 (La Conception de l'État intégral : ses sources, élements et histoires dans la préparation de la Constitution de 1945)*, Pustaka Utama Grafiti, Jakarta, 2003.

[347] Voir Soekarno (15 juillet), dans A.B. Kusuma, *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945, op. cit.*, p. 349-350.

Muso en 1948[348], ainsi que la révolte des partisans du mouvement de la Terre d'islam ou de l'Armée islamique d'Indonésie (*Darul Islam/Tentara Islam Indonesia,* DI/TII) dans la région de Java Ouest sous les ordres de Sukarmadji Maridjan Kartosuwiryo, commence le 7 août 1949, suivit par les ordres de Kahar Muzakkir au sud des Célèbes en 1951 et Daud Beureueh à Aceh en 1953[349]. Ces deux rébellions sont déclenchées par des désaccords ou la déception des groupes musulmans radicaux et groupes gauchisantes face aux approches du nouveau gouvernement d'Indonésie pour résoudre les conflits qui les opposent avec les Néerlandais par le biais de l'accord du Renville, ratifié le 17 janvier 1948 sous les auspices du Conseil de sécurité des Nations unies[350]. En signe de refus de cet accord, le PKI de Madiun proclame une « république soviétique d'Indonésie », tandis que la force du DI/TII déclare la création de l'État islamique en Indonésie ; deux mouvements politiques qui force le nouveau gouvernement indonésien de prendre une action militaire pour les combattre avec un succès.

B) La liberté de conscience et de religion dans la Constitution fédérale de 1949

La deuxième constitution appliquée en Indonésie, la Constitution fédérale de 1949[351], entre officiellement en vigueur peu de temps après l'acceptation du gouvernement néerlandais pour transférer la souveraineté de la totalité de l'Indonésie, excepté la Nouvelle-Guinée occidentale, à la République des États-Unis d'Indonésie, le 27 décembre 1949. Celle-ci est le fruit de la Conférence de Table Ronde (*Konferensi Meja Bundar,* KMB) entre les représentants de la République d'Indonésie, des Pays-Bas et de l'État de l'Indonésie Orientale (*Negara Indonesia Timur,* NIT), tenue à La Haye du 23 août au 2 novembre 1949. La Constitution fédérale de 1949 n'est d'ailleurs que provisoire comme l'indique l'article 186 : « *L'Assemblée constituante et le gouvernement mettent rapidement en place la constitution de la république des États-Unis d'Indonésie pour remplacer cette constitution à caractère momentané* ». Cette constitution ne dure que

[348] Pour en savoir plus sur les révoltes de PKI, voir Pinardi, *Peristiwa Coup Berdarah P.K.I., September 1948 di Madiun (L'Événement sanglant du Coup d'État du Parti communiste d'Indonésie, en septembre 1948 à Madiun),* Djakarta, Inkopak-Hazera, 1966 ; Jamal Marsudi, *Menjingkap-Tabir Fakta-Fakta Pemberontakan P.K.I. dalam Peristiwa Madiun (Découvrir le voile des faits de rébellion du Parti communiste d'Indonésie dans l'événement de Madiun)*, Djakarta, Merdeka Press, 1965.

[349] Pour en savoir plus sur les révoltes de DI/TII, voir C. van Dijk, *Rebellion under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*, 1ère éd., The Hague, Martinus Nijhoff, 1981.

[350] Cet accord était une tentative de résolution des litiges apparus à la suite de l'accord de Linggarjati signé en 1946, sur lequel les représentants de deux parties acceptent une trêve le long dite « ligne Van Mook » ainsi que les propositions de la création d'une république des Etats-Unis d'Indonésie dans la future proche.

[351] Le corps de la Constitution fédérale de 1949 se compose par 6 chapitres avec 197 articles.

jusqu'au 17 août 1950, date à laquelle la RIS est dissoute et où tous les États membres s'unissent au sein de la République d'Indonésie.

En comparaison avec la constitution précédente, la Constitution fédérale de 1949 entre plus dans les détails en matière de protection des droits de l'homme, et des droits en lien avec la liberté de conscience et de religion. Cette Constitution s'inspire notamment de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948. Ainsi, l'article 3 §2 du Statut Union Néerlandaise-Indonésienne (*Statuta Uni Indonesia – Belanda*) stipule que « *les deux parties reconnaissent les droits et la liberté fondamentale de chaque individu comme mentionnés dans les annexes du document du Statut Union Néerlandaise-Indonésienne* »[352]. L'un des articles de la Déclaration universelle des droits de l'homme qui est adoptée par la Constitution fédérale de 1949 est l'article 18 relatif à la liberté de religion, de croyance et de conscience, mais une phrase supplémentaire y est ajoutée à la fin : *« Toute personne a droit à la liberté de penser, de conscience et de religion ; ce droit implique la liberté de changer de religion ou de conviction ainsi que la liberté de manifester sa religion ou sa conviction seule ou en commune, tant en public qu'en privé, par l'enseignement, les pratiques, le culte et l'accomplissement des rites, et l'éducation des enfants selon la religion de leurs parents* »[353]. La Constitution fédérale de 1949 nous paraît donc le premier texte de droit positif qui se soit directement inspiré de cette Déclaration.

Néanmoins, en plus de la garantie de la liberté de conscience et de religion, la Constitution fédérale de 1949 permet également au gouvernement de s'impliquer plus dans les affaires religieuses. Il favorise la vie religieuse, tout en ayant le pouvoir de restreindre la mise en place de l'article 18. L'article 41 §1 considère que l'autorité publique ou le gouvernement doit garantir la même protection à tous les groupes et toutes les communautés religieuses « reconnues » par l'État[354]. C'est le terme « reconnu » qui deviendra la référence pour le ministère des Religions dans la mise en œuvre d'une politique de reconnaissance ou d'institutionnalisation des religions, durant la période

---

[352] Soepomo, *Statut-Uni Indonesia-Belanda*, Djakarta, Djambatan, 1950, p. 13.

[353] En effet, nous ne savons pas trop comment le processus de la rédiger en détaille ou comment cette constitution a été débattue. Ce que nous pouvons expliquer est le rôle essentiel de la première conférence organisée par la République d'Indonésie et de la République de l'Etat de l'Indonésie de l'Est, tenue à Jakarta du 19 au 21 juillet 1949, pour laquelle Soepomo, le ministre de la Justice de la République d'Indonésie, proposait le 18 juillet 1949 le projet de la constitution de la République des Etats-Unis d'Indonésie et étant approuvé le 20 juillet 1949 par la conférence. Voir ANRI, *Kabinet Presiden RIS 20 Desember 1949 – 6 September 1950*, No. 148, p. 6.

[354] AK. Pringgodigdo, *Tiga Undang-Undang Dasar Indonesia (Trois Constitutions d'Indonésie),* Jakarta, 1955, p. 20

précédant les années 1960 tout au moins. Pourtant, quand la Constitution ne définit pas explicitement les religions reconnues, le gouvernement n'a aucun standard préconçu pour les institutionnaliser de manière systématique. Il en est de même jusqu'à présent, nous ne pouvons pas définir fermement quelles sont les religions qui ont un statut juridique « reconnu » par l'État. Quant à l'article 41 §2, il permet également au gouvernement de veiller à ce que tous les groupes religieux n'enfreignent pas les lois de l'État et s'assurer qu'ils ne perturbent pas l'ordre public[355]. Il semble que la mise en œuvre de ces dispositifs soit étroitement liée aux révoltes menées par des groupes religieux séparatistes et plus particulièrement la rébellion de DI/TII sous la conduite de Kartosuwiryo et de ses partisans dans un certain nombre de régions.

En outre, dans le cadre de l'adoption de plusieurs articles concernant la religion, il est également important de souligner le rôle du NIT, fondé par la Conférence de Denpasar à Bali le 24 décembre 1946[356]. Le 16 avril 1949, le Premier ministre du NIT, Ide Anak Agung Gde, soutenu par les représentants des États fédéraux de l'Indonésie appelés l'Assemblée délibérative fédérale (*Pertemuan Musyawarah Federal* ou *Bijenkomst voor Federal Overleg*, BFO)[357] propose que soit organisé un congrès inter-indonésien, à savoir entre la République d'Indonésie et l'État de l'Indonésie Orientale. Ceci a pour objectif de mettre en place une sorte de forum de consolidation interne en vue de la réunion de la Conférence de Table Ronde[358]. Cette conférence n'a pas seulement pour but de débattre des principaux aspects de l'établissement de la RIS, elle a aussi pour objectif de formuler une conclusion générale impliquant les états fédéraux de l'Indonésie afin d'éviter un conflit notamment en ce qui concerne le projet d'une constitution commune lors de la discussion avec les représentants du gouvernement des Pays-Bas. Le rassemblement inter-indonésien a lieu deux fois, du 19 au 22 juillet 1949 à Yogyakarta, et du 31 juillet au 2 août 1949 à Jakarta[359].

---

[355] *Ibid.* Dans le concept proposé par Soepomo, l'article 41 de la Constitution fédérale de 1949 n'est pas encore inclus.

[356] Cette Conférence est initiée à l'initiative de Hubertus Johannes van Mook (1894-1965), Gouverneur général nommé en Indonésie pendant la fin de la Guerre pacifique (1944-1948). Au début, ce nouveau pays est nommé *Negara Timur Besar* (le Pays du Grand Oriental). Le 27 décembre 1946, ce dernier est modifié sous le nom de NIT. Pour en savoir plus sur l'histoire complète, voir Ide Anak Agung Gde Agung, *Dari Negara Indonesia Timur ke Republik Indonesia Serikat (De l'Indonésie Orientale à la République des États-Unis d'Indonésie)*, Yogyakarta, Gadjah Mada University Press, 1985.

[357] Le BFO est fondé à Bandung le 29 mai 1948 pour but de fonder un État indépendant fédéraliste de l'Indonésie.

[358] *Ibid.*, p. 559.

[359] *Ibid.*, p. 592-609.

Les questions relatives à la religion qui seront inscrites dans la nouvelle Constitution sont également débattues et consignées dans un communiqué conjoint relatant les fruits de la seconde conférence inter-indonésienne du 2 août 1949 (point D, section culturelle n° 17). À part l'obligation de chaque État fédéral de faire de l'éducation religieuse comme l'un des moyens de parfaire la culture, ce communiqué affirme également que la liberté de conscience et de religion doit être garantie par la future de la Constitution de l'État fédéral. Les États fédéraux doivent se référer en cela à l'article 18 de la Déclaration universelle de 1948 dont une copie a déjà été acceptée précédemment durant la conférence à Yogyakarta[360].

D'ailleurs, bien que d'autres conditions liées à la religion ne fussent pas mentionnées dans le Communiqué du 2 août 1949, il semble que des idées sont proposées par les représentants du NIT. Ceci est visible dans un certain nombre d'articles ayant trait à la religion présente dans le projet de la Constitution du NIT, projet approuvé antérieurement par l'Assemblée des représentants provisoires du NIT le 22 juin 1949[361]. Il y est constaté que les principes de « la croyance en un Dieu unique », étant explicités également dans la Constitution de 1945, sont pris alors en référence dans la préparation de la Constitution de 1949. Ce principe devient même l'objectif final dans l'organisation de l'État puisque la religion est le centre de la vie des êtres humains. De plus, l'inclusion de l'article 41 dans la Constitution de 1949 concernant la protection et le traitement égal entre les religions reconnues est explicitement inspiré par l'article 133 §2 du projet de la Constitution du NIT[362].

Néanmoins, le NIT ne choisit pas au final la formule l'État religieux, mais celle d'un État qui s'engage à respecter la multiconfessionnelle dans toutes les régions du NIT. Pour le NIT, si l'État est un « État religieux », dans lequel une seule religion est officielle, cela peut engendrer la restriction de la liberté de religion et de croyance de chaque citoyen. Le NIT considère également que dans un État de droit, la liberté de religion et de croyance de chaque citoyen est garantie par la constitution. Ainsi, l'État est dans l'obligation de protéger toutes les religions et tous les groupes religieux de manière juste et égale conformément au cadre établi dans la constitution. La liberté de religion et de

---

[360] *Ibid.*, p. 632.

[361] *Ibid.* Pour en savoir plus les débats durant la création de la Constitution de NIT, voir Christian George Federik De Jong, « Religion and State in Negara Indonesia Timur: The question of religion in the Parliament of the State of East Indonesia in 1949 », dans https://www.researchgate.net/publication/283288699 (Consulté le 15 mars 2017).

[362] C.G.F. de Jong, *Ibid.*, p. 21.

croyance est liée également aux problèmes de l'éducation, à laquelle chaque groupe religieux doit avoir la liberté d'enseigner la religion auprès des élèves selon leur croyance respective[363]. Il semble que celle-ci soit le résultat d'un compromis entre les représentants des musulmans et des non-musulmans qui participent aux réunions de l'Assemblée des représentants provisoires du NIT.

Durant les débats visant le projet de la Constitution du NIT, les musulmans, rassemblés sous l'organisation dite le Congrès de l'Islam, fondé en septembre 1948, œuvrent afin pour que l'islam ait un poids dominant dans la Constitution ou dans la structure de l'État. Ils proposent à l'Assemblée délibérative que le ministère des Affaires religieuses ou le Conseil suprême islamique soit institutionnalisé par l'État basé sur la Constitution. Celui-ci est destiné à organiser et gérer les intérêts des musulmans, principalement les tribunaux islamiques régionaux. Quoi qu'il en soit, selon la résolution du Congrès de l'islam de l'Indonésie de l'Est, les musulmans n'exigent pas la création de l'État musulman de l'Est aussi longtemps que le gouvernement de l'État national peut respecter et garantir les droits des musulmans[364]. Tandis que les non-musulmans, particulièrement les chrétiens et soutenus par les hindous « balinais », imposent que la future de la Constitution soit un véritable garant de la liberté de conscience et de religion comme mentionnée dans l'article 18 de la Déclaration universelle de 1948. Cela signifie que la conversion religieuse, une attitude rejetée par les musulmans, est un droit reconnu à tout citoyen. Ainsi, les non-musulmans rejettent toutes possibilités d'insertion des principes relatifs inscrits dans l'article 29 de la Constitution de la République d'Indonésie de 1945 dans la Constitution du NIT. Le refus est motivé par le fait qu'il y a de grandes chances que ces références soient interprétées comme un privilège pour les musulmans et comme une voie potentielle pour créer un État islamique de l'Est[365]. De plus, le gouvernement du NIT, représenté par Tjokorda Gde Raka Soekawati (1899-1967) comme le Président et Ide Anak Agung Gde comme le Premier ministre, deux hautes personnalités appartenant à la noblesse balinaise, insiste sa position laïque ; il veut dire que le NIT n'est ni un État « théocratique » ni religieux[366].

Malgré tout cela, la Commission de la constitution reconnaît que chaque religion joue en réalité un rôle important dans la vie sociale du NIT si bien qu'il apparaît important

---

[363] Voir les systématiques de la Constitution NIT avec ses détails liés à la liberté religieuse dans I.A.A.G. Agung, *Dari Negara Indonesia Timur ke Republik Indonesia Serikat*, *op. cit.*, p. 576-585.

[364] C. G. F, de Jong, « Religion and State in Negara Indonesia Timur…», *op. cit.*, p. 8-10.

[365] *Ibid.*, p. 10-13.

[366] *Ibid.*, p. 13.

d'y consacrer une phrase dans une section spécifique. Ainsi le NIT reconnaît et respecte le principe de croyance en un Dieu ou la religion en tant que principe fondamental de la nation et du NIT[367]. Cette approbation de l'Assemblée des représentants rend caduc alors l'un des points du préambule du projet de la Constitution proposé par le gouvernement qui stipulait que « l'État reconnaît Dieu » comme « une cause première » et « un objectif final ». Cette décision est soutenue par les représentants des hindous « balinais » qui font objection à toute formulation ayant un quelconque caractère monothéiste[368].

À partir des différents points abordés et des explications fournies, nous arrivons à comprendre que la religion, et notamment la garantie de la liberté de conscience et de religion pour chaque citoyen devient un élément essentiel dans la reformulation de la Constitution fédérale de 1949, un élément auquel personne ne peut rester indifférent. Durant cette période, la religion est un des sujets sensibles qui fait apparaître des tensions, notamment entre le groupe nationaliste musulman et celui des nationalistes séculiers, ceci est particulièrement perceptible durant la formulation de la Constitution de 1945. Les représentants de la République d'Indonésie et ceux du NIT ayant trouvé un accord sur l'article consacré à la religion, durant la discussion de la préparation de la Constitution fédérale de 1949 avant la Conférence de Table Ronde, les débats restants sont plus techniques qu'idéologiques.

C) La Liberté de conscience et de religion dans la Constitution provisoire de 1950

Comme les deux constitutions précédentes, la Constitution de 1950 appliquée après le rétablissement de l'État unitaire de la République d'Indonésie, le 17 août 1950, est à caractère provisoire[369]. Sa validité prendra fin lorsque la nouvelle Assemblée constituante aura réussi à élaborer la nouvelle constitution pour la remplacer définitivement. La Constitution provisoire de 1950 ne peut être dissociée des compromis politiques établis entre la République d'Indonésie et le NIT qui surviennent sous la République des États-Unis d'Indonésie. Après la signature de la convention entre les leaders des deux gouvernements pour le rétablissement d'un État unitaire le 19 mai 1950, les représentants du Comité national d'Indonésie central (*Komite Nasional Indonesia Pusat,* KNIP) et de la Chambre des représentants de la RIS entament les préparatifs et les discussions liés au

---

[367] *Ibid.*

[368] *Ibid.* Sur les débats constitutionnels de l'États de l'Indonésie de l'Est, voir « Laporan Panitia Persiapan Kenegaraan Dibentuk dengan Beslit Panitia Permusyawaratan, 8 Juni 1948, ***Bijenkomst voor Federal Overleg*** (BFO) » (Le rapport du Comité préparatoire d'État formé par la décision du comité consultatif [BFO], le 8 juin 1948), ANRI, « Sekretariat Negara 1945-1949 », nº 128.

[369] Le corps de la Constitution provisoire de 1950 se compose par 6 chapitres avec 146 articles.

projet de nouvelle constitution. La Constitution provisoire de 1950 réunit en principe quelques articles se trouvant dans la Constitution de 1945 et ceux de la Constitution fédérale de 1949[370].

Dans le premier projet de la constitution, proposé le 29 juin 1950 par l'ensemble du comité des deux républiques, les éléments substantiels de l'article 18 de la Constitution fédérale de 1949 repris dans l'article 14 du projet de la Constitution provisoire de 1950 ne sont pas encore modifiés[371]. Tandis que les éléments substantiels de l'article 41 de la Constitution de 1949 inclus dans l'article 39 du projet de la Constitution provisoire de 1950 sont maintenus conjointement à l'ajout du contenu de l'article 29 de la Constitution de 1945[372]. Cependant, lorsque ce projet est discuté, en particulier pendant la troisième session de réunion, le 14 août 1950[373], l'article 18 de la Constitution de 1949, notamment celui sur « *le droit à la liberté de changer de religion ou de croyances* » est vivement critiqué par les représentants musulmans[374]. Ceci est lié au fait que cet article n'est pas conforme à la doctrine générale de l'islam qui ne permet pas que l'on se convertisse[375]. La proposition de modification de cet article subit l'objection de certains délégués, particulièrement de représentant du NIT. Malgré cela, sous la pression des musulmans, la version finale de la Constitution provisoire de 1950 ne met que la phrase clé, « *chacun a le droit de la liberté de religion, de conscience et de pensée* » qui est ensuite réinséré dans l'article 18 de la Constitution[376].

---

[370] Voir ces détails dans Soepomo, *Undang-Undang Dasar Sementara Republik Indonesia : dengan Sekedar Tjatatan dan Keterangan di bawah tiap-tiap Pasal Menurut Pendjelasan dan Djawaban Pemerintah kepada Parlemen R.I.S (La Constitution provisoire de la République d'Indonésie : avec juste des notes et des informations sous chuque article selon l'explication et la réponse du gouvernement au Parlement de la République des États-Unis d'Indonsie)*, Jakarta, Noordhoff-Kolff N.V, 1950, p. 8-9.

[371] Voir le premier concept de l'article (14) dans ANRI, « Kabinet Presiden RIS (20 décembre 1949 – 6 septembre 1950) », n° 194, p. 4.

[372] *Ibid.*, p. 19.

[373] Cette conceptualisation est proposée par le Président Soekarno auprès de la Chambre des députés de la RIS le 24 juillet 1950. ANRI, « Kabinet Presiden RIS », n° 200.

[374] Faute des informations précises en la matière, nous ne pouvons pas expliquer plus profond les débats sur le changement fondamental de la rédaction de l'article 18. Il semble que celui Mohammad Natsir, la future de la premier prime ministre issue du Parti Masjumi (Conseil consultative des musulmans d'Indonésie), qui jouait un rôle important de le modifier.

[375] Muhammad Yamin, *Proklamasi dan Konstitusi Republik Indonesia (La Proclamation et la Constitution de la République d'Indonésie)*, 1ère éd., Djakarta, Djambatan, 1954, p. 88. Muhammad Natsir est l'une des personnalités importantes qui condamnent fermement la suppression de ce règlement, tel que communiqué par B. Sahetapy Engel. Voir *Risalah Perundingan DPRS RI (Procès-verbaux du Conseil représentatif du peuple provisoire de la République d'Indonésie),* Vol. IV, 1950, p. 2072-2074.

[376] Voir « Laporan Bahagian DPR – RIS, 7 Agustus 1950 » (Le Rapport de la section du Parlement de la République d'Indonésie – de la République des États-unis d'Indonésie, le 7 août 1950), ANRI, « Sekretariat Kabinet Perdana Menteri RI Yogyakarta », n° 02, p. 2.

Il semble que la tendance des musulmans indonésiens à supprimer la clause complète de l'article 18 de la Constitution fédérale de 1949 est inspirée par la crainte des États arabo-musulmans dans l'Assemblée générale des Nations Unies en 1948, lors des débats sur l'article relatif à la liberté religieuse, notamment sur le droit de changer de religion. En effet, lors de l'adoption de la Charte des Nations Unies en 1945, les Pays arabo-musulmans ne s'opposent pas aux références générales faites aux droits de l'homme[377]. Mais face à la Déclaration universelle de 1948, ces pays la votent tout en émettant des réserves, notamment en matière de liberté religieuse. La clause traitant de la liberté de changer de religion ou de conviction est réalité ajoutée sur proposition de Charles Habib Malik, représentant du Liban, en raison de la situation de son pays où se sont réfugiées tant de personnes persécutées pour leur foi ou pour avoir changé de foi[378]. Cette clause soulève une vive réaction des Pays arabo-musulmans, notamment de la part du représentant de l'Arabie saoudite, soutenue par les représentants de l'Irak, de la Syrie et de l'Égypte[379]. Pour l'Arabie saoudite, la clause concernant le changement de religion joue en faveur des interventions politiques étrangères qui se présentent comme des missions pratiquant le prosélytisme[380].

Le représentant saoudien propose alors de se limiter au principe de la liberté religieuse sans mention de la liberté de changer de religion et de conviction ; il suffit de mentionner que « *toute personne a droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion* ». Malgré leurs objections, tous ces États arabo-musulmans votent en faveur de la version finale de la déclaration universelle des droits de l'homme, à l'exception de l'Arabie saoudite qui s'abstient, avec 7 autres membres de l'ONU à l'époque, à savoir Biélorussie, Tchécoslovaquie, Ukraine, Pologne, Russie, Yougoslavie, Union sud-africaine ainsi que le représentant du Yémen, absent lors du vote final[381]. Leur abstention est liée non seulement à leurs réticences à l'égard de cet article 18, mais essentiellement à l'égard de toute la philosophie de la Déclaration universelle.

---

[377] A la fin des années de 1940, les Pays arabo-musulmans aux Nations Unies étaient au nombre de 10 : Egypte, Afghanistan, Syrie, Irak, Liban, Jordanie, Yémen, Arabie saoudite, Pakistan et Turquie.

[378] Albert Verdoodt, *Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Louvain, Warny, 1964, p. 117. Cf. Johannes Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights : Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press, 1999, p. 260.

[379] J. Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights, op. cit.*, p. 24-25.

[380] Voir *« Documents officiels de la troisième session de l'Assemblée générale des Nations Unies »*. Première Partie. Questions sociales, humanitaires et culturelles. Troisième Commission. Comptes rendus analytique des séances, 21 septembre - 8 décembre, 1948, note 22, p. 391-392.

[381] J. Morsink, *The Universal Declaration of Human Rights, op. cit.*, p. 21-22.

Durant toute la période qui suit, au moins jusqu'à la fin des années 1950, la modification apportée à l'article 18 est de nouveau une problématique pour les représentants des groupes chrétiens siégeant au Conseil représentatif du peuple provisoire (*Dewan Perwakilan Rakyat Sementara,* DPRS)[382], ainsi pour ceux qui sont en dehors du parlement. Ils expriment ouvertement ses déceptions à la modification de l'article 18, car cela signifie que l'État ne leur permet pas de persuader les fidèles des autres religions, notamment de l'islam, de se convertir. Ainsi, pendant la deuxième assemblée du Conseil des Églises en Indonésie (*Dewan Gereja Indonesia,* DGI), du 20 au 30 juin 1953, les chrétiens publient une résolution qui fait état du fait que la déclaration sur la liberté de religion selon l'article 18 de la Déclaration universelle devrait être maintenue dans la Constitution provisoire de 1950[383]. De plus, le DGI maintient que l'article concernant la liberté de religion et la protection envers les communautés religieuses reconnues par l'État, comme déclarées dans la Constitution provisoire de 1950 doivent également figurer dans le projet de la nouvelle constitution qui doit être discuté lors des futures réunions de l'Assemblée constituante[384].

Pour y répondre, Soepomo, en tant que ministre de la Justice, explique en effet que la suppression de la phrase prévoyant la liberté de changer de religion ou de croyances ainsi que plusieurs autres prédispositions, prévues dans l'article 18 ne signifient pas que l'État réduit les droits ou la liberté des autres religions. De plus, le gouvernement fournit également une explication officielle auprès du DPRS : les articles 18 et l'article 43 §2 (le nouvel article remplaçant l'article 41 de la Constitution fédérale de 1949) sont considérés comme étant suffisamment clairs pour montrer que l'État admet la liberté de religion conformément à l'article 18 et à l'article 43, sans avoir l'intention de restreindre l'essor des autres religions existantes. La modification rédactionnelle de l'article 18 a uniquement pour but d'éviter l'impression que chacun peut se convertir sur recommandation de l'État. Malgré la modification de ces deux articles, le gouvernement garantit la liberté de religion de chaque citoyen, lui permettant de pratiquer et même de changer la religion s'il le souhaite[385]. En tout état de cause, ces explications ne peuvent

---

[382] Le Conseil des représentants du peuple provisoire accomplit leur tâche entre le 16 août 1950 jusqu'au 26 mars 1956, une période avant les premières élections générales en 1955.

[383] Persatuan Gereja-gereja Indonesia, *Jejak Langkah Oikoumene di Indonesia — Dokumen Historis Pembentukan DGI dan Sidang Lengkap DGI I-III,* 1950-1956 *(Les Traces d'*Œcoumène *en Indonésie – Documents historiques de la fondation et la Grande assemblée du Conseil des Églises (protestantes) d'Indonésie, Vol. I – III,* 1950-1956*),* Jakarta : Sekretariat Umum PGI, 1996, p. 106.

[384] *Ibid.,* p. 150-151.

[385] Soepomo, *Undang-undang Dasar Sementara Republik Indonesia*, *op. cit.,* p. 38-39.

pas mettre en terme les polémiques concernant la nature de la garantie de la liberté de religion, plus particulièrement pour les groupes religieux minoritaires qui jusqu'à-la ne sont pas encore admises, tels que l'hindouisme « balinais », le bouddhisme, les religions ancestrales et les courants de croyance spirituelle locale qui se décrivent également comme religions. La question se repose certainement sur l'ambiguïté de l'interprétation liée au principe « la croyance en Dieu unique d'un côté et à la définition de la notion « religion et croyance » de l'autre.

§2 - Les interprétations divergentes sur le principe du *Ketuhanan Yang Maha Esa*

Du point de vue politico-religieux de l'État, le principe de la croyance en un Dieu unique est considéré comme étant la meilleure solution pour contrer les conflits d'intérêts et les oppositions existantes entre les différents groupes religieux en Indonésie. Tous les groupes religieux modérés pensent que ce principe leur convient. En d'autres termes, il devient la référence initiale de la tolérance religieuse. D'ailleurs, ce principe est en réalité un élément fondamental du pays qui peut permettre d'éviter l'établissement d'un État religieux sans cesse revendiqué principalement par le groupe musulman. Néanmoins, comme nous avons précédemment expliqué que le sens de la croyance en un Dieu unique est assez neutre, son interprétation est soumise à une perpétuelle contestation, que ce soit à l'extérieur ou au sein du nouveau parlement indonésien résulte des premières élections générales en 1955.

A) Les débats sur la croyance en un Dieu unique hors du Parlement

Sans intention de préjuger du fait que les rédacteurs des constitutions le font délibérément, le sens du principe de la croyance en un Dieu unique est relativement incompréhensible, dans la mesure où il suscite plusieurs interprétations différentes depuis le début des années 1950. Le débat sur ces interprétations est assez ouvert ; il n'implique pas seulement les personnalités qui représentent les groupes religieux, particulièrement les musulmans et les chrétiens, mais aussi les partis politiques au sein de l'Assemblée constituante. Tous se font concurrence pour rédiger des interprétations en fonction de leur compréhension et de leurs intérêts qu'ils soient religieux ou soient politiques. Quoi qu'il en soit, toutes les interprétations sont influencées par les contextes sociopolitique et religieux de l'époque et ceux-ci sont susceptibles d'influencer toutes les politiques du gouvernement République d'Indonésie envers le statut des religions et des croyances, et ceci jusqu'à nos jours.

Helmut Rosin, un missionnaire protestant d'origine suisse à la tête d'une mission en Indonésie, est le premier chrétien qui tente ouvertement de donner au principe de la croyance en un Dieu unique « interprétation chrétienne ». Rosin expose son interprétation pour la première fois dans un discours devant les participants du Congrès des étudiants chrétiens indonésiens qui se tient à Sukabumi du 23 au 29 décembre 1950, et puis lors du Congrès des jeunesses protestantes œcuméniques qui est organisé à Makassar du 9 au 19 juin 1951[386]. Les interprétations de Rosin ne peuvent être dissociées de celles du *Pancasila* qui commencent à être diffusées dans la société, d'un point de vue de la substance et de son rapport entre les principes du *Pancasila*[387]. Concernant ce principe, Rosin essaie de donner une interprétation différente de celle habituellement fournie par le commun des mortels et par les musulmans indonésiens comme étant une réalisation du principe monothéisme. Rosin avoue que le premier principe du *Pancasila* est difficile à traduire exactement en langue étrangère. Ces difficultés sont dues à la combinaison de plusieurs mots abstraits, tels que *Ketuhanan* (littéralement, « la divinité ») et *Yang Maha Esa* (littéralement « ce qui est unique »). Il aurait été plus facile d'en faire l'interprétation si l'expression retenue avait été : *Tuhan Yang Maha Esa* « un Dieu unique » qui signifie « Allah est le seul Dieu ». Le mot de « divinité » a en soi un sens abstrait, qui pourrait être *« Ilâhî »* ou « le pouvoir d'Allah ». Cela signifie que le principe de « la divinité » n'est pas lié à la croyance en « un Dieu » *in persona,* mais à son adjectif *« Ilahi »*[388]. Lorsque la formulation choisie est « la Divinité unique », Rosin arrive à la conclusion que ce principe est une synthèse entre les conceptions de l'islam, du javanisme et de la modernité religieuse, de sorte qu'elle est ouverte à toutes les interprétations possibles[389]. En citant l'interprétation de Soekarno sur le principe de « la croyance en un Dieu » prononcé devant le Congrès philippin à Manille, le 29 janvier 1951 : *« Belief in the Divine Omnipotence forms the essence of our culture expressing itself in mutual respect and tolerance and in elevated code of honour »,* Rosin affirme que ce principe englobe la tolérance positive, une pureté sincère et respectueuse de l'État pour les religions et les croyances répandues en Indonésie[390].

---

[386] Ce discours est publié dans un livre en 1951. Voir Helmut Rosin, *Pantja Sila (Les Cinq pilliers de l'État indonésien)*, Djakarta, Badan Penerbit Kristen, 1951.

[387] Rosin constate que Sutan Takdir Alisjabana est le premier qui critique l'existence du *Pancasila* comme un slogan mixte et vide dont chaque principe est contraire l'un pour l'autre, qui pourrait provoquer un conflit. Voir *ibid.*, p. 43-44.

[388] *Ibid.*, p. 43.

[389] *Ibid.*

[390] Soekarno affirme, « Belief in the Divine Omnipotence forms the essence of our culture, expressing itself in mutual respect and tolerance and in an elevated code of honour ». Voir *ibid.*, p. 44.

Par ailleurs, Haji Abdul Malik Karim Amrullah ou Hamka (1908-1981), un théologien de l'islam, est considéré comme étant le premier musulman qui interprète le principe de « la croyance en un Dieu unique » selon la perspective des doctrines islamiques. Comme Rosin, Hamka écrit un essai intitulé *: Urat Tunggang Pancasila* « la racine du *Pancasila* ». Dans son essai, Hamka définit le principe de « la croyance en un Dieu unique » comme étant la racine qui soutient tous les autres principes du *Pancasila*[391]. Certes, le premier principe soutient et est lié aux autres principes. En mettant en pratique le premier principe du *Pancasila* dans la vie quotidienne en tant que base fondamentale de notre lutte, les autres principes seront également automatiquement mis en œuvre. Dès le début, pour Hamka et pour d'autres intellectuels musulmans tels qu'Agus Salim, il n'y a d'autre sens en « la croyance en un Dieu unique » que celui de *Tauhid*[392].

L'insistance sur le caractère islamique du *Pancasila* parvient également des responsables du premier parti musulman en Indonésie, fondé en 1945 : Parti Masjumi. Mohammad Natsir par exemple, le 9 avril 1952, lors de son discours à Karachi au Pakistan, explique que « la croyance en un Dieu unique » n'est que l'un pilier des cinq principes du *Pancasila,* base spirituelle, morale et éthique de l'État ainsi que de la Nation. Ainsi, l'Indonésie est également un « État islamique », car l'islam est reconnu comme religion et conviction spirituelle de la nation indonésienne, bien qu'il ne soit pas précisé dans la Constitution qu'il est religion d'État[393]. De plus, en 1954, Natsir explique également qu'avec le *Pancasila* les fondements actuels de la République d'Indonésie sont des extraits de milliers de *sila* qui se trouvent dans l'islam[394].

D'un point de vue politique, l'affirmation de Nasir sur le caractère islamique du *Pancasila* est lourd de signification ; cela permet d'une part d'écarter le stéréotype qui voudrait selon ses adversaires politiques que le Masjumi rejette le *Pancasila* en tant que base de l'État et que celui-ci (le parti Masjumi) appartienne également au mouvement du

---

[391] Hamka, *Urat Tunggang Pantjasila (La racine de cinq pilliers de l'État indonésien)*, 1ère éd., Jakarta, Penerbit Keluarga, 1952, p. 33-35.

[392] *Ibid.*, p. 10 ; Agus Salim, « Trends of Muslim Philosophy and Ways of Meeting Modern Ideas in the Islamic Communities », in *Colloquium on Islamic Culture in its Relation to the Contemporary World*, Princeton, N.J, Princeton University Press, 1953, p. 94-95.

[393] Mohammad Natsir, « Observation Concerning the Role of Islam in National and International Affairs : An Address Originally Made before Pakistan Institute of World Affairs with Subsequent Elucidatory Additions », Itacha, Cornell University, Southeast Program, Departement of Far Eastern Studies, 1954. La version indonésienne publiée dans M. Natsir, *Capita Selecta 2*, 1ère éd., Djakarta, Pustaka Pendis, 1957, p. 61-80. Voir aussi R. Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral, op. cit.,* p. 310.

[394] M. Natsir, *Capita Selecta 2*, *ibid.*, p. 293 ; R. Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral…, ibid.,* p. 310.

« Darul Islam » de Kartosuwiryo ; cela est également important pour approcher non seulement les militants musulmans convaincus, mais aussi ceux, musulman ou non, qui sont jusque-là restés indifférents au rôle politique de l'islam. Cependant, ces initiatives ne permettent pas aux adversaires politiques du Masjumi, particulièrement les nationalistes séculiers, de cesser leurs offensives. Soekarno, par exemple, en tant que président et personnalité importante du Parti national d'Indonésie (*Partai Nasional Indonesia,* PNI), affirme dans son discours prononcé à Amuntai le 27 janvier 1953 qu'il ne souhaite pas qu'un État islamique soit établi comme le veulent les partis islamiques :

> « L'État que nous dirigeons et souhaitons est un État nationaliste qui englobe toute l'Indonésie. Si nous érigeons un État fondé sur l'islam, beaucoup de régions dominées par les non-musulmans comme les Moluques, Bali, Flores, Timor, Kai et Sulawesi voudront faire sécession. Et aussi, l'Irian occidental qui ne fait pas encore partie du territoire indonésien ne voudra plus joindre la République… ; l'État national fondé sur le *Pancasila* n'est pas en opposition avec l'islam »[395].

Poster dalam rapat raksasa di Amuntai, jang dihadapkan kepada Presiden, dan diberi djawaban dengan tegas, bahwa Negara kita ini „Negara Nasional".

Figure 2.3 : La foule attendant les allocutions de Soekarno à Amuntai, Bornéo Ouest, le 27 janvier 1953. Sur la grande bannière il est écrit : « (nous) demandons une explication : (l'Indonésie est) un État national ou un État islamique ? »

Après la diffusion le 29 janvier 1953 de ce discours par l'agence *Antara* surviennent à travers le pays des réactions provenant à la fois de personnalités politiques et d'organisations religieuses favorables à l'idéologie de l'islam comme base de l'État. Isa Anshary du Masjumi, par exemple, marque son désaccord en envoyant un mot aux

[395] Ce discours est prononcé pour répondre aux demandes écrites sur une bannière marquant « Demande de Justification : État Nationaliste ou État Islamique ? ». Cité dans Mohammad Ibnu Sajuti, *Demokrasi Pantjasila dan Perdjoangan Ideologis Didalamnja (La Démocratie du Pancasila et sa lutte idéologique)*, Djakarta, Pesat, 1953, p. 7. Voir aussi *Aliran Islam : Suara Kaum Progresif Berhaluan Radikal,* n°. 45, VII, février 1953, p. 2.

Premier ministre Wilopo et Vice-Premier ministre Prawoto Mangkoesasmito deux jours après la diffusion du discours. Son message condamne la position du président Soekarno qu'il juge injuste, peu judicieuse, et s'opposant à l'idéologie de l'islam en étant la religion de la majorité[396]. Une réaction similaire émane de certaines organisations islamiques : du Bureau central du NU (4 février 1953), du Bureau central du Front Mubaligh Islam Medan (4 février 1953), du Conseil suprême du Parti islamique Persatuan Tarbiyah Islam (5 février1953), du Chef supérieur du Mouvement des jeunes musulmans d'Indonésie (12 février 1953) et du Bureau central du Persis (16 février 1953)[397]. Pour dépassionner cette polémique, le Président Soekarno tente d'éclaircir la signification de ses discours à Amuntai. Par exemple, dans un séminaire à l'Université d'Indonésie, le 7 mai 1953, Soekarno conclut son discourt en citant la définition proposée par Natsir, celle-ci stipule que le *Pancasila* en tant que le principe de l'État ne s'oppose à aucune doctrine religieuse, et tout particulièrement pas à l'islam, d'autant plus que le *Pancasila* donne la possibilité pour l'islam de se développer en Indonésie. Cela signifie que le *Pancasila* est compatible avec toutes religions et grâce à celui-ci, l'unité nationale peut être préservée[398]. Quoi qu'il en soit, ces explications ne peuvent pas apaiser facilement l'indignation des musulmans en général[399]. Alors que le ressenti des non musulmans est différent, ils soutiennent tout ce qui est prononcé par Soekarno[400]. Dans la mesure où les musulmans imposent l'islam en tant que la seule religion d'État, les chrétiens de Batak du Sumatra Nord les opposent en exprimant qu'il vaudrait mieux revenir à l'État colonial qu'en venir à un État islamique. Si l'Indonésie redevenait une colonie, encore selon eux, nous ne serions colonisés que physiquement ; si l'Indonésie devient un État islamique, c'est notre âme qui sera colonisée[401].

En une autre occasion, Soekarno offre également une autre interprétation du principe de la croyance en un Dieu unique, qui provoque la colère du public musulman. Celle-ci est proposée lors d'un séminaire devant les étudiants de Makassar (Célèbes), tenu

---

[396] « Protes Isa Anshary (Islam) tentang pidato-pidato Presiden, 16 Februari 1953 » (L'objection d'Isa Anshary contre les allocutions du Président, le 16 février 1953), ANRI, « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri RI 1950-1959, n° 1829. Voir aussi *Aliran Islam : Suara Kaum Progresif Berhaluan Radikal*, n°. 45, VII, février 1953, p. 2. Cf. R. Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral, op. cit.*, p. 312.

[397] « *Aliran Islam : Suara Kaum Progresif Berhaluan Radikal* », n° 46, VII, mars 1953, p. 2-3 et 10-15.

[398] Voir Soekarno, *Negara Nasional dan Cita-Cita Islam (L'État national et les idéaux de l'islam),* Jakarta, PP Endang, 1954, p. 44

[399] Mohammad Ibnu Sajuti, *Demokrasi Pantjasila dan Perdjoangan Ideologis Didalamnja*, *op.cit.*, p. 35-38.

[400] *Ibid.*, p. 38-41.

[401] *Ibid.*, p. 42.

les 5-6 mai 1954. Il définit alors le concept de la croyance en un Dieu unique comme conforme à l'évolution du rythme de vie de la société, allant d'une société agricole à une société industrielle. La société agricole croit aux mythes et aux éléments mystiques religieux (selon la croyance du lieu où les populations résident), sous sa protection. En revanche, la société industrielle a tendance à être moins sensible à l'existence des éléments mystiques, elle a une tendance non spirituelle[402]. Désormais, les oulémas de Makassar et le Front des défenseurs de l'islam (*Front Pembela Islam,* FPI) publient une fatwa interdisant pour un musulman de reconnaître cette interprétation. Pour eux, cette thèse est tout à fait contraire à celle communément admise par les musulmans. Ils condamnent même le président pour ces prises de position considérées comme étant antidémocratiques[403].

Figure 2.4 : Les bannières exprimant pour et contre envers l'idée de l'État islamique
Haute : « On n'est pas de défenseur de l'islam si on refuse la loi islamique » (la bannière à Inderapuri, Aceh, le 13 mars 1953, lors d'une visite de l'entourage du Président Soekarno).
Bas : « Parkindo (Parti du christianisme d'Indonésie) : Nous luttons pour l'État ; nous ne voulons pas l'État de religion » (bannière à Balige Tapanuli, Sumatra Nord, 14 mars 1953).

---

[402] Cité par Majelis Konstituante, *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante (La Question sur le fondament de la République d'Indonésie dans la Constitaunte), Vol. II*, Bandung, Konstituante, 1958, p. 248. Voir également Soekarno, *Filsafat Pancasila menurut Soekarno (La philosophie du Pancasila selon Soekarno),* Jakarta, Media Pressindo, 2016, p. 108-156.

[403] Le mandat de *Persatuan Alim Ulama Makassar* le 8 juin 1954 et le constat du *Front Pembela Islam Makassar* le 30 mai 1954 se trouvent dans le document supplémentaire du discours de M. Isa Anshary dans l'Assemblée constituante (69e réunion, le 21 novembre 1957). Voir *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI (Procés-verbaux de l'Assemblée constituante),* Vol. VI, 1957, p. 386-389.

Au milieu de ces tensions, J.M.W. Bakker connu sous le nom de Rahmat Subagya, un jésuite né aux Pays-Bas envoyé en mission en Indonésie, participe également à ces débats en donnant à son tour son opinion sur le principe de « la croyance en un Dieu unique ». Subagya insiste sur le fait que « *Ketuhanan* » est un mot assez ouvert pour être interprété selon les religions ou les croyances présentes en Indonésie[404]. À son avis, ce principe n'est pas exclusivement lié à la philosophie de l'islam, mais également à d'anciennes traditions existantes dans l'archipel. Ce principe est inspiré par plusieurs traditions religieuses, telles que l'islam, le bouddhisme et l'hindouisme. Avec l'insertion du principe de « *Ketuhanan* », cela implique que les membres du gouvernement et le peuple croient en « un Dieu universel », sans que celui-ci soit explicitement lié à une religion en particulier. Ainsi, tous les groupes religieux sont désormais unis par ce principe. Par conséquent, ceux qui deviennent leurs opposants sont alors ceux qui ne croient pas en Dieu, autrement dit, les athées ou toutes les idéologies ou philosophies antireligieuses[405].

À partir de ces débats, nous pouvons observer que l'interprétation du principe de la croyance en un Dieu unique est problématique. Les interprétations sont multiples. Chaque représentant de groupe religieux, notamment les musulmans et les chrétiens, s'efforce de parler d'une seule voix, en fonction de la philosophie de leur religion respective. Toutefois, quelques années plus tard, avant et après la tenue des premières élections générales, les responsables des partis politiques islamiques doivent changer son point de vue sur la comptabilité entre le *Pancasila* et l'islam. Dans le cadre d'évènements qui coïncident avec la célébration de la révélation du Coran (*Nuzulul Qur'an*) en mai 1955, Mohammad Natsir par exemple, affirme que le *Pancasila* n'est plus compatible avec l'islam. Cela veut dire que bien que le *Pancasila* contient des valeurs de l'islam, il n'est pas pour autant identique à l'islam. Concernant le premier principe du *Pancasila,* Natsir insiste que ce principe ne soit qu'une consolation (simpliste) pour ceux qui sont sceptiques. Si bien que toujours selon lui, le *Pancasila* présente là un point faible. Si le premier principe considéré comme étant la base fondamentale du *Pancasila* ne fonctionne pas, par exemple, tous les autres principes en perdent leur sens[406]. Ceci est représentatif du point de vue d'un savant religieux pour qui tous les autres principes du *Pancasila* sont

---

[404] Rahmat Subagya, *Pantja Sila Dasar Negara Indonesia (Pancasila en tant que la base de l'État)*, Yogyakarta, Basis, 1955, p. 64.
[405] *Ibid.*, p. 65-66.
[406] M. Natsir, *Capita Selecta 2*, *op. cit.*, p. 149.

considérés comme un acte de foi.

B) Les débats sur la Croyance en un Dieu unique au sein de l'Assemblée constituante

Dix ans après l'indépendance, le 29 septembre et le 15 décembre 1955, les Indonésiens organisent enfin pour la première fois des élections générales démocratiques qui permettent de choisir 260 membres pour la Chambre des députés et 514 membres pour l'Assemblée constituante[407]. Malgré un certain nombre de manœuvres dans l'objectif d'augmenter le nombre des voix, tel que l'interdiction pour les musulmans de choisir un non-musulman ou un musulman n'ayant pas l'intention de mettre en application la Loi islamique pour siéger au Parlement ou à l'Assemblée constituante[408], aucun parti islamique ne réussit à obtenir une majorité de suffrages. Si nous effectuons un classement des résultats de l'élection basé sur les idéologies, l'islam et les autres, les partis islamiques ne remportent que, 228 sur 550 sièges à l'Assemblée constituante, un résultat loin des 2/3 des votes requis pour pouvoir mettre en place la nouvelle constitution avec les valeurs fondamentales islamiques, mais ils sont suffisamment nombreux pour entraver les projets de leurs adversaires[409].

Pendant la discussion sur la constitution, les membres de l'Assemblée constituante se répartissent en trois groupes, ceux qui sont favorable au *Pancasila* (274 membres ou 53 %), soutenu particulièrement par le PNI et le Parti communiste d'Indonésie, (*Partai Komunis Indonesia,* PKI), ceux à tendance islamique (230 membres ou 44 %), soutenu particulièrement par le Parti Masjumi et le Parti Nadlatul Ulama (NU), ainsi que les partisans socialistes économiques (10 membres ou 3 %)[410]. Comme l'effectif des membres du troisième groupe est limité, les véritables enjeux se jouent entre le premier et le deuxième groupe. Les enjeux principaux contestés ne sont pas éloignés du sujet déjà source de tensions lors de l'assemblée du Comité d'étude en 1945, celui du fondement de l'État, ainsi que de la liberté de conscience et de religion ou de croyance. Mais, la polarisation des tensions cette fois parait prendre plus d'ampleur, entre ceux qui

---

[407] Herbert Feith, *The Indonesian Elections of 1955*, 2ème éd., Ithaca, New York, Cornell University Press, 1971.

[408] B.J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, *op. cit.*, p. 55-56.

[409] R. Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral, op. cit.,* p. 216.

[410] À part l'élection générale, il y a également 30 représentants des groupes minoritaires, ceux d'origine chinoise (douze représentants), indo-européen (douze représentants), et les représentants de la région de Papoua de l'Ouest (six personnes) qui est encore sous l'occupation Néerlandaise. Ils sont tous rassemblés dans le groupe du Pancasila. Voir Adnan Buyung Nasution, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia : A Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante, 1956-1959*, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1992, p. 31-33. Cf. R. Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral, op. cit.,* p. 319.

souhaitent défendre l'idéologie du *Pancasila* et ceux qui veulent la remplacer par l'islam. Dans ces débats, chacun tente de chercher et de critiquer les faiblesses de chaque idéologie.

Cette polarisation commence en fait quelques années avant l'organisation de l'élection générale, pendant laquelle chaque parti politique en fonction de son idéologie, tente de s'assurer du soutien du plus grand nombre possible de sympathisants. Entre temps, le Masjumi, considéré jusqu'alors comme étant le seul parti politique musulman, subit des scissions, marquées par la naissance du Parti du Sarekat Islam (PSII) en 1949 et du Parti NU en 1952[411]. Désormais, la concurrence entre les partis politiques musulmans pour s'attirer les sympathies de la population considérée comme musulmane à 90 % de 70 millions d'habitant environ est un évènement inéluctable, en plus de la concurrence avec les partis non religieux, particulièrement le PNI et le PKI. La présence de ces deux partis politiques islamiques est source de difficultés pour le Masjumi qui a pour but de devenir le seul parti politique islamique représentant les musulmans indonésiens face aux autres partis. Cependant, dans l'Assemblée constituante, les représentants de partis politiques islamiques partagent une position identique : répondre aux attentes des citoyens souhaitant que l'islam soit l'idéologie ou la religion d'État, tout en rejetant l'usage des principes du *Pancasila.* Le motif principal de leur requête est que l'islam est une révélation divine contenant la loi et les doctrines les plus complètes et les plus sublimes pour la vie de l'individu et de la société, englobant tous les aspects religieux, politiques et économiques[412]. Les partis politiques non islamiques rassemblent également leurs alliés, ceux-ci soutiennent l'idéologie du *Pancasila*. Ils insistent sur le fait que le *Pancasila* est un point de convergence pour unifier tous les différents groupes et les différentes mouvances présentes dans la société[413].

Comme élément fondamental de l'État inscrit dans la Constitution, le premier principe du *Pancasila* devient la première cible des critiques des groupes musulmans. Mohammad Natsir juge que le principe de la croyance en un Dieu unique est très neutre et même assez souple pour être interprété en fonction des besoins de chacun[414]. Selon Natsir, le *Pancasila* dans son ensemble contient en effet de bonnes idées, mais elles ont des origines mondaines *(la dîniyah)* et non pas divines (révélation). De ce fait le *Pancasila*

---

[411] Sur cette scission, voir R. Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral, op. cit.*, p. 146.
[412] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI*, V, 1957, p. 235-236.
[413] *Ibid.*, p. 237.
[414] *Ibid.*, p. 366-369.

ne contient que le sentiment de l'existence de Dieu, un sentiment personnel à chaque individu qui est relatif et varier en fonction perspective de chacun[415]. Dans la même perspectif, Masjkur, le représentant du Parti NU, remet en question le principe de la croyance en un Dieu unique en considérant comme quelque chose de vide, à laquelle n'importe quelle interprétation pourrait être attribuée. À ce titre, il dit qu'en admettant que le principe de la croyance en un Dieu unique soit défini par quelqu'un ou par un groupe qui reconnaît que Dieu est une pierre, alors le principe de la croyance en un Dieu unique dans le présent du *Pancasila* est rempli de pierres. Il a également recours à un autre exemple : lorsque ce principe est défini par quelqu'un ou par un groupe qui déifie les arbres, la croyance en Dieu dans le *Pancasila* est remplie du Dieu-arbre[416].

Les autres représentants musulmans soulignent l'inconsistance du *Pancasila* en particulier en ce qui concerne le premier principe. Selon Ahjak Sosrosugondo, l'un des représentants du Parti NU, l'incohérence de ce principe réside dans l'indécision de l'État face à l'essor du communisme ou du PKI, une idéologie ou un parti politique qui ont une tendance anti-Dieu ou antireligieuse. Ainsi l'État offre à cette tendance l'opportunité de se développer dans toutes les régions de l'Indonésie[417]. À part cela, M. Isa Anshary (Masjumi) affirme fermement que le principe de la croyance en un Dieu unique ne peut être comparé au principe du *Tauhid*. Si cela doit véritablement être considéré de façon neutre, cela signifie qu'il ne faut pas permettre à l'athéisme et donc au PKI de se développer en Indonésie. Pour cela il estime nécessaire que tous les autres groupes religieux forment une alliance qui s'oppose à l'esprit d'anti-Dieu et d'antireligieux. Anshary affirme que l'islam peut être tenu comme étant l'élément fondateur d'un État, dans lequel tout citoyen peut exercer sa propre religion[418]. Afin de combattre le communisme, Anshary renvoie à une longue série de documents reproduits en annexe de son discours, dont deux textes publiés en 1932 par l'université al-Azhar sur « la cruauté de la Russie envers la communauté musulmane » et sur le communisme en général, un témoignage du représentant du peuple du Turkestan à la Conférence Asia-Afrika de Bandung illustrant « la terreur meurtrière du communisme », une déclaration du Masjumi de Java-Ouest annonçant la formation de son Front anticommuniste en octobre 1954, une *fatwa* du Conseil religieux central du Masjumi sur le communisme, adoptée lors du VIIe

[415] *Ibid.*, p. 373.
[416] Majelis Konstituante, *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante*, Bandung, Konstituante, 1958, Vol. III, p. 46.
[417] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI*, V, 1957, p. 272.
[418] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI*, VI, 1957, p. 353.

congrès de Surabaya en décembre 1954 et enfin, la résolution du congrès des oulémas d'Indonésie tenu à Palembang en septembre 1957 exigeant l'interdiction du PKI[419].

Durant la deuxième année de travail de l'Assemblée constituante, en 1958, les représentants des partis politiques islamiques, en particulier le Masjumi, consolident leurs positions en proposant des reformulations plus claires au sujet de la religion dans le projet de la nouvelle constitution. Ils proposent un certain nombre d'éléments constitutionnels, entre autres comme l'expliquent Sajid Husain et Abu Bakar : 1) la religion officielle de l'État est l'islam, religion professée par la majorité des citoyens indonésiens ; 2) chacun a le droit d'adopter, d'adhérer et de pratiquer la religion qui lui convient ; 3) la protection ou le soutien de l'État doit être assuré envers toutes les organisations et les associations religieuses ; 4) le gouvernement veille à ce que ces organisations et ces associations, ainsi que leurs représentants, obéissent à la constitution et respectent la Loi islamique ; 5) chaque individu vivant sur le territoire Indonésien se doit d'obéir à la constitution et à la Loi islamique[420].

Le refus des partisans du *Pancasila* à l'égard du souhait des musulmans concernant l'adoption de l'islam comme base fondatrice de l'État est lié à leur souci relatif aux restrictions futures envers les groupes religieux minoritaires, quand bien même le groupe islamique s'engage à assurer la liberté de religion pour toutes les religions et toutes les croyances. Atmo Darminto, le représentant de Parti du mouvement du peuple d'Indonésie (*Gerakan Rakyat Indonesia*, Gerindo), estime que les leaders islamiques, une fois qu'ils sont au pouvoir, brident les communautés religieuses et même certaines idéologies, que ce soit les communautés mystiques ou le Parti communiste d'Indonésie. Les premiers sont perçus comme non religieux et les autres sont supposés athées[421]. En d'autres termes, si ce Pays devient un État musulman, seuls les citoyens musulmans jouiront de tous leurs droits, alors que les droits des autres groupes religieux seront réduits[422]. De plus, il avance également le fait que le principe de la croyance en un Dieu unique en tant que premier principe du *Pancasila* a pour but de respecter pacifiquement toutes les religions existantes en Indonésie. Cependant, le *Pancasila* auquel il fait référence est l'ancienne version proclamée par Soekarno le 1er juin 1945, non le *Pancasila* interprété précédemment par plusieurs personnes[423].

---

[419] *Ibid.*, p. 393-434.
[420] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI*, I, 1958, p. 303-304 et 305.
[421] Sur la répression contre les courants mystiques « javanais » et les communistes, voir chapitre (IV)
[422] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI*, V, 1957, p. 313.
[423] *Ibid.*, p. 320.

Par ailleurs, la même angoisse envers l'islam politique est exprimée par Rustama Ikrat, le représentant du Parti de l'Union des peuples marhaenistes d'Indonésie (*Persatuan Rakyat Marhaen Indonesia,* Permai). Ikrat souligne que jusque-là les groupes souhaitant que l'islam soit la religion officielle de l'État demandent également que les organisations portant le nom de « religion Pancasila » soient interdites et que les mariages contractés en dehors de la Loi islamique soient considérés comme illégaux. Ikrat s'inquiète de la possible interdiction décidée en son nom par le groupe au pouvoir dans l'éventualité où l'islam tendrait à devenir la religion officielle, ce qui aboutirait à une situation similaire à celle du Moyen-Âge en Occident au cours de laquelle le pouvoir épiscopal avait l'autorité absolue et avait tendance à recourir à la répression contre les groupes confessionnels extérieurs à l'Église catholique[424].

Le refus de voir l'islam placé en tant qu'élément fondateur de l'État est également exprimé par le représentant du Parti de la Force communiste d'Indonésie (*Angkatan Communis Indonesia,* Ancoma), Sahamad Sudjono. Il constate qu'au fond, le groupe musulman se compose de deux groupes, l'un ayant une perspective rigide et l'autre ayant une perspective révolutionnaire. Le premier groupe utilise l'islam pour s'opposer aux groupes non religieux qui sont considérés comme ennemis des religions et qui ne méritent pas d'avoir l'opportunité de participer aux affaires de l'État. En revanche, le deuxième groupe n'est pas hostile aux groupes non religieux et ni aux communistes, car les communistes ont des intérêts communs à ceux des musulmans, notamment l'opposition à l'oppression et à l'exploitation de l'homme par l'homme. Cependant, en réalité, selon Sudjono, la tendance du premier groupe est plus facile à mettre en évidence que l'influence de la tendance du second groupe. Au regard de cette situation et dans l'optique d'éviter ce conflit, le Parti Ancoma rejette l'idée que l'islam soit un fondement de l'État en préférant le *Pancasila*[425].

Quelques représentants des partis nationalistes et des partis religieux non islamique tels que le Parti catholique et le Parti chrétien d'Indonésie (Parkindo) refusent également l'islam comme élément fondateur de l'État. Ils préfèrent le *Pancasila* puisqu'il offre la liberté de religion et de croyances plus ouvertement à toutes les religions et croyances. Néanmoins, la liberté souhaitée est celle qui convient au principe du monothéisme. Kartono Partokusumo, le représentant du PNI, explique que la liberté religieuse doit être fondée sur le comportement de la nation, soit sur le principe du monothéisme. Cela veut

---

[424] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI,* II, 1958, p. 1104.
[425] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI,* V, 1957, p. 321-323.

dire que ce principe n'est pas ouvert ni à l'égard du polythéisme ni à l'égard de l'athéisme[426]. Le même point de vue vient d'Arnold Mononutu, un autre représentant du PNI. Après avoir cité quelques versets de la Bible, il affirme que le principe du monothéisme est d'un point de vue philosophique, selon la religion de chacun, l'esprit et la source des autres principes du *Pancasila*. Ainsi, sans ce principe, le *Pancasila* serait une philosophie totalement matérialiste[427].

Renda Saroengalo, le représentant de Parkindo, soutient qu'aucun membre de l'Assemblée constituante ne s'oppose à la liberté de religion et de croyance. Ce droit englobe également la liberté de pratiquer la religion, que ce soit individuellement ou collectivement et le droit de la diffuser. Toutes les factions de l'Assemblée reconnaissent également l'égalité de tous les citoyens devant la loi. Si l'islam devient le principe fondamental de l'État et par là même la source des législations nationales, cela signifie que l'islam acquiert une position supérieure aux autres lois. Cela s'oppose aux principes d'égalité envers tous et envers tous les groupes devant la loi, alors même que c'est un élément essentiel de la démocratie[428]. Ce point de vue est également soutenu par un autre membre du même parti politique, Sihombing. Celui-ci insiste sur la signification de la tolérance entre les citoyens, sur le fait que cela implique que l'État traite de manière égale toutes les religions existantes. Chaque individu de la nation indonésienne doit être un individu libre. L'indépendance nationale du pays ne peut être considérée comme achevée si l'indépendance de chaque individu n'est pas assurée. Sihombing affirme également que la liberté de chaque individu doit être protégée par la loi. Aucun principe ne peut devenir un dogme ou une vérité absolue, car chaque idéologie abstraite pourrait être utilisée pour justifier un État totalitaire, qui abuserait la liberté concrète de l'individu[429]. Pour cela, Sihombing insiste que le gouvernement doit prendre ses responsabilités en matière de liberté de religion : 1) l'État n'a pas le droit de prendre le contrôle sur la religion, mais l'État doit assurer la même liberté vers toutes les religions ; 2) l'État doit assurer la liberté de pratiquer à chaque individu, chaque groupe, et notamment la liberté de se convertir, sans que soient exercées de quelconques pressions sociales ou juridiques ; 3) l'État doit assurer l'ordre constitutionnel et la paix entre les différents groupes religieux ; 4) on ne peut pas forcer quelqu'un à adopter une religion donnée et la religion ancestrale ou la

---

[426] *Ibid.*, p. 345.
[427] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI*, VI, 1957, p. 389.
[428] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI*, I, 1958, p. 307.
[429] *Ibid.*, p. 374-377.

croyance dite animiste ne doit donc pas être interdite[430]. L'essentiel c'est que dans un pays démocratique qui reconnaît la liberté de religion, un être humain est en tant que personne, libre de choisir et de déterminer ce qui est bon pour son cœur. La principale obligation du gouvernement est de protéger la liberté de conscience, de religion et de croyance. Cette liberté n'implique pas seulement un groupe religieux majoritaire, mais cela doit engager également tous les autres souhaitant un pays démocratique.

Concernant les arguments des personnalités importantes appartenant au courant islamiste qui assurent que dans un État islamique les *dzimmî* (les non-musulmans vivants dans un pays musulman) sont protégés par l'État, Sihombing affirme que ces groupes peuvent en effet pratiquer leur religion, mais qu'ils n'auraient pas l'égalité de droits en politique, ou pour accéder à une fonction politique[431]. Même si son point de vue au sujet de l'État est différent de ce que pensent les groupes islamistes, en tant que personnalité religieuse, Sihombing encourage le point de vue des musulmans qui ont tendance à freiner la diffusion des courants religieux considérés comme dissidents. Mais, il souligne que c'est une affaire religieuse et non une affaire de la nation. L'assurance de l'État quant à la liberté d'exercer et de pratiquer la religion ou une croyance ne signifie qu'aucun ne doit être discriminé et considéré comme appartenant à un groupe inférieur comme les *dzimmî* dans les pays musulmans[432].

Deux autres arguments qui sont en accord avec l'idée de la séparation entre la religion et l'État sont proposés par Asmara Hadi du Mouvement des défenseurs du *Pancasila* (*Gerakan Pembela Pancasila,* GPPS) et par J.J. Kasimo du Parti catholique. Le premier argument souligne que l'établissement d'un État religieux en Indonésie n'est pas pertinent, étant donné la diversité de religions existantes dans la société. Par rapport au droit de protection et de soutien envers les organisations et les communautés religieuses, Hadi réagit différemment de ces confrères des partis politiques islamiques, protestants et catholiques. Il est d'accord sur le fait que le gouvernement doit garantir la liberté des organisations religieuses, mais cela ne signifie pas pour autant que le gouvernement soit dans l'obligation de les subventionner financièrement. À son avis, chaque organisation religieuse doit survivre et maintenir son existence grâce à ses membres. Ceci est important pour maintenir l'autonomie des groupes religieux vis-à-vis

[430] *Ibid.*, p. 377-378.
[431] *Ibid.*, p. 382.
[432] *Ibid.*, p. 383.

de l'intervention de l'État[433].

Au sujet de la restriction exercée par l'État envers la liberté religieuse, Kasimo souligne que la liberté religieuse ne doit pas être confondue avec la liberté d'association qui peut être restreinte, comme le prévoit l'article (33) de la Constitution provisoire de 1950, par une loi nécessaire dans une société démocratique pour la protection des droits et libertés d'autrui, la tranquillité publique, la morale publique et la prospérité. La liberté religieuse comporte une dimension individuelle : le droit d'embrasser la religion de son choix et d'en suivre les préceptes, y compris en ce qui concerne le prosélytisme, le gouvernement n'est pas en droit pas l'intervenir. C'est la raison pour laquelle Kasimo, l'un des représentants des catholiques, ne souhaite pas que les restrictions de la liberté religieuse, qui se sont déroulées à l'époque coloniale et ont conduit à la confiscation de Bibles et à l'interdiction pour les missionnaires catholiques d'effectuer leurs missions dans certaines régions, se répètent à l'ère de l'Indonésie indépendante. Cependant, Kasimo insiste sur le fait que le parti catholique ne refuse pas les mesures répressives du gouvernement envers les activités religieuses dans le cas où ces activités enfreindraient les lois en vigueur, particulièrement le droit pénal[434].

En général, les partis politiques islamiques, comme les autres, ne sont pas opposés aux stipulations de la garantie de la liberté de religion. Ce qui est considéré comme problématique, particulièrement pour les musulmans, c'est plutôt la liberté de changer de religion *(murtad)* et la liberté de créer de « nouvelles religions », voir même la liberté de ne pas avoir une religion. Quant à la liberté de conversion, Sajid Husein Abu Bakar (Masjumi) dit que la liberté de changer de religion, notamment de l'islam à autre religion, est comme une « maladie contagieuse ». Si on la laisse, selon lui, elle va se répandre, surtout si elle est explicitement incluse dans la Constitution ceci au nom des droits de l'homme comme mentionné dans l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et aussi dans la Constitution de la RIS de 1949. Il veut montrer qu'en réalité, toute religion a ses principes et ses règles, dont l'interdiction faite à ses fidèles de quitter leur religion. Si l'Assemblée constituante est forcée d'adopter la disposition relative à la liberté de changer de religion ou de conviction, le Parti Masjumi exige donc que les musulmans soient exclus de cette disposition. Abu Bakar propose donc la formulation suivante : « *Chacun a le droit de réfléchir et d'adhérer à une religion selon ses convictions ; cela comprend également la liberté de se convertir à une autre religion*

[433] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI,* IV, 1958, P. 1827.
[434] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI,* II, 1958, p. 996.

exceptée pour les musulmans »[435].

D'ailleurs, Sihombing critique la liberté de religion et de croyance telle qu'elle est formulée dans la Constitution provisoire de 1950, où les articles 18 et 43 ne sont pas encore des instruments suffisants. Il ne constate que la raison de l'exclusion des éléments importants dans l'article 18 de la Constitution de 1949, particulièrement le droit de changer de religion et de conviction, dans laquelle le gouvernement veut éviter de se voir reprocher de donner l'impression de recommander la conversion religieuse. Le gouvernement doit en tous cas assurer le droit à chacun de changer de religion et de conviction, car chaque religion, que ce soit l'islam ou le christianisme, a des principes sur la diffusion du message de Dieu non seulement dans leurs propres communautés, mais aussi hors de leurs communautés. Si le gouvernement ne s'oppose pas à l'idée que chaque individu peut se convertir, l'Assemblée constituante doit donc insérer ce droit dans la nouvelle Constitution. Pour cela il propose que la nouvelle constitution prenne en compte dans la formulation de l'article 18, tirée de la Déclaration universelle de 1948[436]. Cette proposition est soutenue par Kasimo en exigeant que la version initiale sur la liberté de religion et de conviction, approuvée par la Commission de la préparation de la constitution, soit remplacée par une autre version plus compréhensive, telle qu'elle est présentée dans la Déclaration universelle des droits de l'homme[437]. Kasimo rejette également les accusations du groupe musulman qui prétend que l'inclusion de la liberté de changer de religion dans la Constitution équivaut à un encouragement actif de l'État à cette pratique. Selon Kasimo, la conversion à une autre religion est l'un des éléments fondamentaux de la liberté de religion, ainsi chacun a son droit à la liberté de choisir la religion qui lui convient le plus[438]. Un autre soutien lié à l'idée de l'inclusion de l'article 18 de la Déclaration universelle des droits de l'homme vient de Rumambi (Parkindo). Il constate que parmi les droits de l'homme déjà approuvés pendant l'assemblée plénière, le droit de se convertir à une autre religion ou une autre croyance est reconnu. Pour cela, l'individu souhaitant se convertir ne devrait pas être ni retenu ni menacé d'une quelconque punition par d'autres individus[439].

Jusque-là, alors qu'il n'y a aucun signe indiquant que les divergences de positions entre les défenseurs du courant islamique et les tenants de courant séculier puissent

---

[435] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI*, IV, 1958, p. 1824.
[436] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI*, I, 1958, p. 383-385.
[437] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI*, II, 1958, p. 993.
[438] *Ibid.*, p. 994.
[439] *Risalah Perundingan Majelis Konstituante RI*, III, 1958, p. 1494.

trouver un point d'entente, depuis le début de 1959, Soekarno et l'Armée proposent le retour à la Constitution de 1945. Or, pour mettre en œuvre cette proposition, il faut tout d'abord que celle-ci soit approuvée par l'Assemblée constituante. Après les trois votes, cette proposition n'a toujours pas rassemblé les deux tiers des voix requises ; les défenseurs du courant du *Pancasila* l'approuvent alors que les défenseurs du courant islamiques sont contre. Peu après, ayant obtenu le soutien du Parti NU à la condition que la Charte de Jakarta soit reconnue comme « inspirant » la Constitution de 1945, sans procéder à un quatrième vote, le 5 juillet 1959, le Président Soekarno annonce la dissolution de l'Assemblée constituante et la mise en place de la Constitution 1945. Ce décret présidentiel donne naissance à un système politique dit système de « démocratie dirigée » sous l'autorité d'un régime présidentiel, accordant de plus larges pouvoirs au président. Pour compléter la composition des membres de l'Assemblée consultative du peuple, sans passer par le processus de l'élection générale, grâce à ses pleins pouvoirs, le Président Soekarno nomme 94 représentants des régions et 200 représentants de certains groupes dits fonctionnels, certains parmi lesquels on retrouve des ouvriers et des employés, des paysans, des entrepreneurs, des membres des forces d'armées, des représentants des organisations religieuses et des intellectuels. Quelques mois plus tard, Soekarno opte pour la dissolution du Parlement élu lors de l'élection générale de 1955 et le remplacé par un nouveau Parlement, le Conseil des représentants du peuple de coopération mutuelle (*Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong,* DPR-GR).

Conclusion du chapitre

Avant l'indépendance de l'Indonésie, les relations entre religion et État deviennent le thème de débat le plus brûlant entre le groupe nationaliste séculier et le groupe nationaliste musulman. Ils entrent en confrontation pour définir la formule idéale du futur État. Alors que tous les groupes s'accordent sur le fait que l'Indonésie indépendante devrait être un État basé sur les valeurs religieuses garantissant la liberté de religion et de croyance à tous les citoyens, ils s'affrontent sur le statut des religions dans le futur État. Malgré le fait que le nombre de représentants du groupe nationaliste musulman au sein de la Commission préparatoire de la Constitution soit inférieur en nombre aux représentants du groupe nationaliste séculier, les premiers réussissent à faire de leurs revendications un enjeu essentiel des débats, notamment pour le fondement du futur État. Le débat concernant la nature de l'Indonésie indépendante, la nécessité d'en faire État islamique ou tout au moins un État où l'islam soit la religion officielle.

Néanmoins, les revendications du groupe nationaliste musulman n'aboutissent pas entièrement à cause des objections des nationalistes séculiers qui sont en faveur d'un État plus neutre face à toutes les religions et croyances. Ainsi, le statut privilégié offert au départ aux musulmans, tel qu'inscrit dans la Charte de Jakarta au titre du résultat d'un compromis politique entre ces deux groupes en date du 22 juin 1945, compromis selon lequel l'un des cinq fondements du futur État indonésien est la croyance en Dieu avec l'obligation pour les musulmans de pratiquer la Loi islamique, est même dans le but de préserver l'unité nationale remplacée par une expression plus simple et neutre : « la croyance en un Dieu unique ». Cette version finale affirme donc que l'Indonésie n'est pas un État islamique, ni laïque ou séculier, mais un État « monothéiste ».

Cette conception ne marque cependant pas la fin des affrontements à l'égard du statut des religions. Les débats sont encore particulièrement virulents au cours des années 1950, tant au sein qu'à l'extérieur du parlement. Les musulmans s'efforcent toujours de monopoliser l'interprétation du principe de la croyance en un Dieu unique comme étant un dérivé du *tauhid*, comme si l'inspiration n'était pas liée aux autres religions. Cette interprétation est évidemment rejetée par les chrétiens qui prétendent que le mot du « *Ketuhanan* » a un sens neutre et ouvert, signifiant Dieu, de sorte que toutes les religions et toutes les croyances ont le même statut et les mêmes droits au sein de la République. Tandis que dans l'Assemblée constituante (1955-1959), toute tentative des représentants des musulmans élus, dont les effectifs n'atteignent pas les deux tiers de la totalité des sièges, pour imposer un État islamique ou tout au moins pour réinsérer les « sept mots » de la Charte de Jakarta dans le projet de la nouvelle constitution, échoue devant la résistance des partisans qui défendent le *Pancasila* comme la base de l'État. Avec le retour à la Constitution de 1945, après la promulgation du Décret présidentiel du 5 juillet 1959, les musulmans semblent en effet avoir à nouveau l'espoir de faire officiellement entrer en vigueur la charia pour leur communauté, car ce décret dit explicitement que la Charte de Jakarta inspire la Constitution de 1945. Cependant, les musulmans n'ont jamais vu leurs espoirs se concrétiser, parce que l'Assemblée consultative du peuple provisoire n'a jamais rétabli officiellement la version originale de la Charte de Jakarta dans la Constitution de 1945. Ainsi, le principe de la croyance en Dieu unique reste à l'état de « statu quo », alors que l'Assemblée consultative du peuple ou du gouvernement n'a jamais une intention de proposer une véritable interprétation officielle ; il implique également à l'application de l'article 29 §2, avant ou après la reprise de la Constitution de 1945, comme nous allons l'évoquer.

DEUXIÈME PARTIE :
L'ÉTAT INDONÉSIEN ET LE STATUT DES RELIGIONS

Dans la première partie, nous avons retracé le modèle politique religieux appliqué durant la période précédant la formation de l'État indonésien, plus particulièrement à l'époque coloniale néerlandaise, et la façon dont le principe de liberté religieuse et de croyance, inspiré par les valeurs occidentales, a été adopté par les trois Constitutions d'Indonésie. Cette deuxième partie vise à mieux comprendre la mise en application du principe de liberté religieuse tel qu'il existe dans la Constitution indonésienne pendant les quinze années suivant la réunification de la République d'Indonésie en 1950. Au départ, les choses étaient relativement simples, car la liberté de religion en question n'était reconnue qu'à trois religions considérées comme représentant des religions monothéistes. Celles-ci étaient l'islam, le protestantisme et le catholicisme ; les religions qui, durant la période du gouvernement colonial néerlandais, avaient obtenu les subventions financières d'une part, et étaient devenues le principal objet de réglementation par les autorités publiques d'autre part. Mais, ces dispositions allaient, par la suite, susciter des difficultés, au fur et à mesure que d'autres religions ou croyances demandèrent également la reconnaissance de l'État. En l'espèce, le ministère des Religions, créé initialement pour s'occuper les affaires islamiques, joue un rôle important dans les décisions à prendre pour accepter ou rejeter de nouvelles communautés au même titre que « les vraies religions ». Nous allons envisager dans un premier temps les efforts des grandes religions d'Asie, à savoir l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme, pour obtenir la reconnaissance légale de l'État (chapitre III), pour nous concentrer dans un second temps sur les attitudes politiques religieuses du gouvernement à l'égard des religions ou des croyances qui ne répondent pas aux critères de « vraie religion » posés par le ministère des Religions et des convictions qui sont considérées comme antireligieuses, tel que l'athéisme, (chapitre IV).

Chapitre III
LA POLITIQUE DE RECONNAISSANCE DES RELIGIONS NON MONOTHÉISTES

D'un point de vue constitutionnel, l'Indonésie est un État *Pancasila* qui reconnaît *a priori* les « différentes confessions religieuses » présentes sur son sol. Cela apparait dans l'article 29 de la Constitution de 1945. Pourtant, à compter du moment où le premier pilier du *Pancasila* est le seul principe inclus explicitement dans la Constitution de 1945 ainsi que dans la Constitution provisoire de 1950 comme étant à la base de l'État, l'Indonésie est considérée comme un État « théiste » (*beketuhanan*). Faute d'explication ou d'interprétation officielle de l'État aux divergences des termes « *agama* » (religion) et « *kepercayaan* » (croyance) ainsi que de « *ketuhanan* » (Dieu ou divinité), lors de ses applications, ces trois conceptions ont engendré d'interminables polémiques au sein des communautés religieuses, et particulièrement parmi ceux qui s'efforcent d'obtenir une reconnaissance de l'État pour leur religion ou leur croyance. Celles-ci augmentèrent lorsque le ministère des Religions déclara, en janvier 1946, de reconnaître seulement les institutions religieuses considérées conformes au principe du « monothéisme ». Cette disposition, dans une certaine mesure, tend même à éradiquer les autres religions ou croyances jugées « non monothéistes ». Pour comprendre ces enjeux, nous examinerons tout d'abord l'histoire générale et les objectifs de la mise en place du ministère des Religions. Ensuite, nous nous concentrerons sur les rapports entretenus par ce ministère avec les communautés des religions considérées comme « non monothéistes » tenant de rendre éligible leur religion au statut d'*agama* « monothéiste ».

Section 1 : Les enjeux de la fondation du ministère des Religions

Les relations entre État et religion en Indonésie reposent principalement sur la création du ministère des Religions. Censée veiller à la mise en application de la garantie de la liberté religieuse, ce ministère est souvent considéré comme une concession politique faîte aux musulmans et critiquée comme un moyen pour aboutir à un État islamique. Pour cela, les nationalistes séculiers réclament souvent sa suppression pour séparer État et religion de manière plus stricte.

§1 – Le ministère des Religions ; une concession politique faite aux musulmans

Toutes les tentatives des élites musulmanes pour créer un État indonésien basé sur l'islam sont considérées par les nationalistes séculiers comme non pertinentes dès la

promulgation de la Constitution de 1945. Cependant, les élites musulmanes font constamment pression pour que l'islam ait un poids prédominant dans cette nouvelle République « séculière » ; le gouvernement doit octroyer un statut privilégié à l'islam, entre autres par le biais de création d'un ministère spécifiquement dédié aux affaires islamiques au nom de la mise en application de l'article relatif à la religion présent dans la Constitution.

En effet, lorsque le Comité *ad hoc* dirigé par Ahmad Subardjo annonce la future composition du nouveau gouvernement de la République, le ministère des Religions devient l'un de treize ministères proposés devant le Comité préparatoire. Mais cette proposition suscite des critiques parmi les nationalistes séculiers. Latuharhary, l'un des représentants des protestants des Moluques Nord, prend la tête de ce mouvement d'opposition. Il insiste sur le fait que les affaires religieuses ne devraient pas être centralisées au sein d'un ministère spécifique, mais être rattachées au ministère de l'Éducation et des Cultes comme par le passé, c'est-à-dire à l'époque coloniale. Ceci afin de prévenir un potentiel sentiment de malaise parmi les fidèles ; dans l'éventualité où le ministre des Religions serait chrétien, par exemple, celui-ci susciterait l'insatisfaction des musulmans et vice versa. De plus, toujours selon lui, un nombre réduit de ministères permettrait de faire des économies sur le budget de l'État[440].

Une autre opposition vient de membres musulmans à tendance « séculière », parmi lesquels Abdul Abbas et Iwa Kusumasumantri du PNI. Ils soutiennent que l'Indonésie n'est pas un État religieux et que les affaires religieuses doivent donc être écartées des affaires de l'État. D'autres encore, comme Ki Hajar Dewantara, fondateur de l'organisation du jardin des étudiants (*Taman Siswa*) et membre de la communauté de théosophie, préfèrent que les affaires religieuses soient placées sous l'autorité du ministère de l'Intérieur[441]. Pour sortir de cette impasse, le Comité préparatoire procède finalement à un vote qui conduit au rejet la création du ministère des Religions, par 11 voix contre 6[442]. En conséquence, les affaires religieuses demeurent dans certains ministères selon leur domaine respectif, ce qui déçoit les musulmans[443].

Pourtant, les oppositions des représentants nationalistes séculiers prennent fin peu après la dissolution du Comité préparatoire à l'Indépendance, le 29 août 1945 ; ce Comité

---

[440] Voir Ananda B. Kusuma, *Lahirnya Undang - Undang Dasar 1945* op.cit., p. 512-513.
[441] *Ibid.*, p. 515-516.
[442] *Ibid.*, p. 519.
[443] B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982, p. 37.

est remplacé par le Comité national indonésien central (*Komite Nasional Indonesia Pusat*, KNIP)[444], et les représentants du groupe nationaliste musulman ont à nouveau la possibilité de suggérer la création d'un ministère spécifique pour s'occuper des affaires musulmanes. Lors de la première réunion, du 25 au 27 novembre 1945, trois représentants du Masjumi de la région administrative de Banyumas (Java central), Abudardiri, Moh. Saleh Suady et M. Sukeso Wirjosaputro demandent au gouvernement de constituer un ministère des Religions prétextant que la gestion des affaires islamiques ne doit pas être éparpillée entre différents départements[445]. Cette proposition est soutenue par les autres représentants du Parti Masjumi, à savoir Muhammad Natsir, Muwardi, Marzuki Mahdi et M. Kartosudarmo[446]. En réponse, le Président Soekarno ordonne sa création au Vice-président Mohammad Hatta et au Premier ministre Muhammad Sjahrir, sans qu'il n'y ait le moindre débat parlementaire ni aucune opposition au sein du KNIP[447]. Le 3 janvier 1946, le ministère des Religions est officiellement établi par le Décret gouvernemental n° 1/SD/1946[448]. Sans appellation de l'islam, ce ministère n'est pas uniquement dévoué aux musulmans, mais s'occupe de toutes les religions.

L'approbation du nouveau gouvernement « séculier » à l'égard de l'institutionnalisation du ministère des Religions est ainsi motivée : tout d'abord parce que le gouvernement ne souhaite pas prendre le risque de voir apparaître une scission plus large parmi les républicains dont la composante musulmane est majoritaire ; d'autre part et surtout, le gouvernement souhaite que les musulmans « *santri* » continuent à soutenir pleinement la République, ceci notamment dans le but de lutter pour l'indépendance contre les Néerlandais qui alors tentent de reprendre le contrôle de leur ancien territoire colonial[449]. On sait que lors de la bataille de Surabaya du 10 novembre 1945, suite à

---

[444] KNIP est un comité se réunissant pour assister le président Soekarno dans l'Indonésie nouvellement indépendante. Voir l'histoire de KNIP dans Deliar Noer et Akbarsyah, *KNIP : Komite Nasional Indonesia Pusat Parlemen Indonesia, 1945-1950 (Le Comité national d'Indonésie central comme le Parlement d'Indonésie, 1945 – 1950)*, Jakarta, Yayasan Risalah, 2005, p. 15-23.

[445] Aboebakar, *Sedjarah Hidup KHA Wachid Hasjim dan Karangan Tersiar (La Biographie du KHA Wachid Hasjim et les ouvrages reconnus)*, Djakarta, Panitya Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wachid Hasjim, 1957, p. 595.

[446] Abudardiri, « Sejarah Bedirinya Kementerian Agama dalam Negara Republik Indonesia » (L'Histoire de la fondation du ministère des Religions), dans Departemen Agama, *Amal Bakti Departemen Agama R.I., 3 Januari 1946-3 Januari 1987 : Eksistensi dan Derap Langkahnya (La charité du departement des religions de la République d'Indonésie, du 3 janvier 1946 au 3 janvier 1987 : l'existante et son développement)*, Jakarta, Departemen Agama RI, 1987, p. 142.

[447] Kementerian Agama, *Kementerian Agama 10 tahun, 3 Djanuari 1946-3 Djanuari 1956 (Une décennie du ministère des Religions, du 3 janvier 1946 à 3 janvier 1956)*, Djakarta, Kementerian Agama, Bagian Penerbitan, 1956, p. 16.

[448] Voir ce décret dans ANRI, « Sekretariat Negara RI 1945-1949 », nº 229.

[449] Cf. B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia, op. cit.*, p. 106.

l'appellation au *« djihad »*, prononcée le 22 octobre 1945 par des leaders du *Nadhlatul Ulama*, les musulmans en particulier démontrent leur force et leur loyauté à la République en faisant face aux troupes Néerlandaises et à leurs alliés[450], malgré la défaite et d'importantes pertes à la fois matérielles et humaines dont les conséquences se feront sentir durant le reste de la guerre d'indépendance[451]. Durant cette période de transition vers l'indépendance, ignorer les exigences des nationalistes musulmans peut aboutir à la diminution de leur fidélité à la République. Ainsi, la fondation du ministère des Religions est en quelque sorte une concession politique faite par le gouvernement aux musulmans afin qu'ils ne cèdent pas aux efforts de persuasion des Néerlandais qui dans une certaine manière ont recours à une approche similaire.

De fait, l'autorité néerlandaise, pour atteindre ses objectifs dans l'Archipel depuis la période de l'occupation japonaise, avait tenté de coopérer avec certains dirigeants musulmans indonésiens, particulièrement avec ceux qui résidaient à La Mecque. Ils furent recrutés dans le but d'effectuer des missions secrètes au service de l'autorité néerlandaise, notamment en tant qu'agents de renseignements et de propagande « antijaponaise ». Ces activités prirent place dans le cadre d'un programme d'une commission néerlandaise basée à Melbourne, en Australie, et initialement présidée par J. E. van Hoogstraten à qui succéda en décembre 1942 Charles Olke van der Plas[452]. Lorsque l'Indonésie proclama son indépendance, les missions pour persuader les chefs traditionnels et les leaders musulmans dans certaines régions, particulièrement à l'est d'Indonésie, Java-Ouest, Sumatera et Bornéo furent renforcées par H. J. Van Mook, le Lieutenant-gouverneur général du gouvernement des Indes néerlandaises « en exil » en Australie. Celles-ci avaient pour objectif de créer un nouvel État portant le nom des États-Unis d'Indonésie (*Negara Indonesia Serikat,* NIS), avec une souveraineté politique autonome et où le gouvernement néerlandais jouerait le rôle de « protecteur »[453].

---

[450] Pour une étude récente sur le rôle important de cette résolution dans la bataille de Surabaya, voir Zainul Milal Bizawie, *Laskar Ulama-Santri dan Resolusi Jihad : Garda Depan Menegakkan Indonesia, 1945-1949 (Les Milices des oulémas-santri et la résolution de djihad) : avant-garde d'établir d'Indonésie, 1945 – 1949)*, Jakarta, Pustaka Compass, 2014.

[451] La bataille de Surabaya, comme le souligne Ricklefs, est la plus importante de la « révolution » et est devenue un symbole de la résistance indonésienne contre toute tentative de colonisation. M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200*, London, Palgrave Macmillan, 2008, p. 217.

[452] Ismail Hakk Goksoy, « The Policy of the Dutch Government Towards Islam in Indonesia », *The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol.* 19, n° 1, 2002, p. 77.

[453] La création de cet État par les Néerlandais a pour but d'affaiblir la nouvelle République d'Indonésie et de conserver leur mainmise sur l'Archipel. Pour mieux comprondre les étapes de formation de l'État-Unis d'Indonésie, voir Abraham Arthur Schiller, *The Formation of Federal Indonesia, 1945-1949*, The Hague, W. van Hoeve, 1955 ; Ide Anak Agung Gde Agung, *Dari Negara Indonesia Timur ke Republik Indonesia Serikat, op.cit.*

Il importe aussi de noter que le gouvernement néerlandais, au cours de la période de la révolution nationale indonésienne (1945-1949), a eu une tendance plus accommodante que précédemment vis-à-vis des affaires musulmanes. Ce changement d'attitude fut inspiré sans doute par les rapports et les idées de certains hauts fonctionnaires de l'Administration militaire alliée de la branche des affaires civiles (*Allied Military Administration Civil Affairs Branch,* AMACAB). L'un d'entre eux était R. S. S. Santoso, un noble javanais qui servit le gouvernement néerlandais en tant que chef de la section « services secrets et d'enquête de loyauté ». C'est l'une des raisons pour laquelle un grand nombre de leaders musulmans dans certaines régions donnèrent leur aval aux projets politiques proposés par Van Mook, avec néanmoins certains préalables. À titre d'exemple, dans son rapport du 2 février 1946, sur les propagandes islamiques des Japonais, il est mentionné que le soutien de la population indonésienne ne pourrait être obtenu que par le biais de l'approche religieuse et du soutien de ses dirigeants, particulièrement les *kyai* (chefs des *pesantren* ou des écoles coraniques), qui ont une véritable autorité sur ces communautés dans les régions rurales. Grâce leur autorité, ils pourraient apaiser la population indonésienne et effacer leurs velléités anti-néerlandaises. Le 6 mars 1946, Santoso propose, dans une lettre adressée à Ch. W. A. Abenhuis, chef commandant d'AMACAB de Batavia, de créer un bureau dédié aux intérêts des affaires musulmanes pouvant également servir de moyen de communication entre le gouvernement et le peuple en cas d'urgence[454]. D'ailleurs, le 2 mars 1964, dans une lettre également adressée à Ch. W. A. Abenhuis, le commandant d'AMACAB de Java-Ouest insiste sur le fait que la suprématie de l'ordre public, à Jakarta en particulier et dans l'Indonésie tout entière, ne pourrait être défendue sans l'appui des dirigeants musulmans. Il avance que les Japonais aussi bien que les républicains font appel aux *kyais* pour défendre leurs intérêts politiques ; ils ont le même objectif, mais ont recours à d'autres moyens. Ainsi, les Néerlandais devraient offrir des privilèges une position privilégiée à l'islam afin de s'attirer les sympathies des musulmans et de réinstaurer le pouvoir politique néerlandais aux Indes Néerlandaises[455].

En réponse à la proposition précédemment énoncée, il y a une différence de point de vue entre Abenhuis et Van der Plas. Abenhuis privilégie une approche économique pour obtenir l'adhésion des populations d'Indonésie, tandis que Van der Plas est plus

---

[454] Cité dans Ismail Hakk Goksoy, « The Policy of the Dutch Government Towards Islam in Indonesia », *art cit.*, p. 79-80.

[455] *Ibid*, p. 80-81.

favorable à l'idée d'échanges et de prise de contact avec des organisations islamiques et leurs dirigeants. Pourtant, Van der Plas refuse la proposition de Santoso qui consiste à créer un bureau des affaires islamiques et à impliquer les *kyais* au sein du futur organigramme gouvernemental. Pour respecter les dirigeants musulmans, Van der Plas suggère au gouvernement de mettre en place un haut conseil pour des affaires musulmanes et pas plus que cela. Pour ce faire et afin d'obtenir l'appui des milieux musulmans, Van der Plas, conseiller des Affaires islamiques indonésiennes, nommé en avril 1946 par le Gouverneur général Van Mook, joue un rôle important ; il se rend en visite à Bornéo Sud et aux Célèbes Sud, deux régions où l'islam a une forte influence, mais qui tombent sous le contrôle des troupes alliées. Dans cette mission, Van der Plas essaie d'entrer en contact avec des responsables administratifs, des autorités locales, des oulémas et des dirigeants des organisations islamiques locales[456].

Quoi qu'il en soit, le gouvernement néerlandais reste sur ses positions, dans son rôle séculier comme mentionné dans *Indische Staatregeling* (IS) de 1927 et conserve une tendance qui est celle de la séparation entre religions et État. Ainsi, alors que les représentants musulmans de Célèbes-Sud, H. Muchtar Luthfi et Muhammad Akib, proposent la création du ministère des Religions devant la Conférence de Denpasar à Bali en décembre 1946, où la formation de l'État fédéral d'Indonésie est acceptée par les délégations de certaines régions, l'autorité néerlandaise exprime son refus[457]. Selon Van Mook, l'existence d'un ministère spécialement destiné « aux musulmans » n'est pas compatible avec un État moderne (séculier), à savoir un État qui ne reconnaît aucune religion dans sa constitution et qui par conséquent n'a aucune institution religieuse officiellement rattachée à l'organigramme gouvernemental. La proposition de la création du Conseil pour les affaires islamiques est bien sûr acceptée, mais celui-ci doit rester extérieur aux institutions officielles du gouvernement, comme le suggère Van der Plas[458]. Ainsi, toutes les revendications des musulmans envers le gouvernement du NIT sont dominées par les représentants des non-musulmans, pour que soit créé un Conseil religieux suprême sous la direction d'un *Muftî* officiel qui par la même jouirait d'une position et d'une considération similaire à celle d'un ministre d'État restent vaines ; les

---

[456] *Ibid.*, p. 82.

[457] Pour en savoir plus les exigeantes des musulmans par rapport aux affaires religieuse, au cours de la création du NIS, voir *De Conferentie te Denpasar, le 7 à 24 décembre 1946*, Deel I : Handelingen ; Deel II : Bijlagen, Batavia, G. Kolff & Co, s. an.

[458] Ismail Hakk Goksoy, « The Policy of the Dutch Government Towards Islam in Indonesia », *art cit.*, p. 85.

représentants chrétiens, hindouistes de Bali et même les musulmans séculiers le refusent puisque le NIT n'est pas un État islamique[459].

Quant à Java et à Sumatra, l'autorité néerlandaise est initialement limitée à certaines grandes villes telles que Jakarta, Bandung, Semarang et Surabaya. Les fonctionnaires locaux néerlandais de ces villes font preuve de bienveillance à l'égard des responsables religieux musulmans, les *penghulu* et les *naibs*. Ils nomment de nouveaux *penghulu* dans certains districts aux postes vacants et essaient d'établir de nouveaux tribunaux de *Penghulu*, pour rendre la justice islamique[460]. Le 8 novembre 1946, le gouvernement néerlandais promulgue une ordonnance provisoire concernant la gestion de la justice islamique *(Tijdelijke regeling godsdienstige rechtspraak)* pour Java et Madura, mais elle n'entre en vigueur qu'à Jakarta, Bandung et Surabaya où l'autorité néerlandaise est fermement établie. De plus, certains fonctionnaires néerlandais tentent de mettre en place une coopération avec les oulémas locaux dans le but de préserver l'ordre public, particulièrement à Surabaya et Bandung. À la suite de la première intervention militaire néerlandaise contre les républicains en juillet 1947, les Néerlandais réussissent à reprendre cinq territoires, à savoir Java Ouest, Java Centre, Java Est, Sumatra Est et Sumatra Sud ; chacun d'entre eux est placé sous l'administration d'un *Recomba* (commissaire du gouvernement aux affaires administratives) qui maintient la coopération avec les dirigeants musulmans[461].

Comme à Bornéo Sud et aux Célèbes Sud, les dirigeants musulmans de Semarang qui s'affilient à l'Organisation de la diffusion de l'islam (*Badan Penjiaran Islam* [BPI]) encouragent la coopération avec les Néerlandais à condition que ces derniers accordent une prééminence à l'islam dans le projet du futur État et que l'islam soit reconnu comme la religion dominante du pays. Ils adressent un certain nombre de propositions à PH

---

[459] Voir ces demandes dans la brochure « Menoentoet Kementerian Agama » (La requête de la fondation du ministère des Religions), Makassar, Panitia Menoentoet Kementerian Agama, 1947. Cf. « Hasil-hasil Kongres al-Islam Negara Indonesia Timur ke-I yang berlangsung dari tanggal 16 hingga 30 September 1948 » (Les Résultats du Premier congrès islamique de l'État d'Indonésie Est, avoir eu lieu du 6 au 30 septembre 1948), cité dans Christian George Frederik De Jong, « Religion and State in Negara Indonesia Timur : The question of religion in the Parliament of the State of East Indonesia in 1949 », p. 7-9, (disponible sur www.researchgate.net/publication/283288699 (consulté le 16 janvier 2016).

[460] Comme à l'époque coloniale, particulièrement des années 1930, les tribunaux religieux islamiques ou *Penghulu* sont créés et chargés des questions de statut personnel, mariages, répudiations et héritages, non pour les criminels ; les *Penghulu* ne sont plus nommés par les régents javanais, mais par les administrateurs hollandais. Pour une étude complète le développement de ces tribunaux, cf. Daniel S. Lev, *Islamic Courts in Indonesia*, University of California Press, Berkeley, LA, London, 1972 ; Muhammad Hisyam, *Caught between three fires ; The Javanese Penghulu under the Dutch Colonial Administration 1882 – 1942*, Jakarta, INIS, 2001.

[461] Voir A. A. Schiller, *The Formation of Federal Indonesia, 1945-1949*, *op. cit.*, p. 328-331; Ismail Hakk Goksoy, « The Policy of the Dutch Government Towards Islam in Indonesia », *art cit.*, p. 86-87.

Angenent, commissaire de la région administrative à Semarang, comme la nomination de hauts fonctionnaires musulmans au gouvernement des Indes néerlandaises et dans les centres administratifs locaux, l'affectation des représentants musulmans dans le ministère des Territoires d'outre-mer aux Pays-Bas et la fermeture officielle des bureaux gouvernementaux tous les vendredis à partir de 11 heures[462].

Certains fonctionnaires néerlandais y compris Van Mook et Van der Plas répondent dans un premier temps favorablement à ces requêtes, mais ils changent d'avis lorsque le Directeur général des Affaires générales, Van Nieuwenhuijze insiste sur le fait que la création d'une bureaucratie islamique dans l'État pourrait être à terme à l'origine de la création d'un État islamique. Cependant, pour faire perdurer cette coopération, le gouvernement encourage la création de divers comités musulmans, dont l'institution consultative des affaires islamiques. D'autre part, tout commissaire du gouvernement chargé des affaires administratives à Java et Sumatra a l'obligation de se montrer complaisant à l'égard des affaires islamiques. Dans les années 1947 et 1948, Van der Plas organise trois conférences en présence des oulémas : à Bandung situé à Java Ouest (26-29 novembre 1947), à Surabaya situé à Java Est (27-27 décembre 1947) et à Semarang localisé à Java-Centre (15-20 août 1948). Parmi ces trois conférences, seule celle de Java-Est aboutit à un résultat concret : la création d'un conseil islamique sous la direction de K. Nuryasin, chef de la Muhammadiyah de Java Est. L'objectif de ces conférences est d'interrompre le soutien politique des dirigeants musulmans et des oulémas à la République[463].

À l'inverse, sous la pression des dirigeants chrétiens de l'Est de l'Indonésie, depuis la mi-1948, le gouvernement néerlandais commence à accorder plus d'importance au maintien de la liberté religieuse en Indonésie. Van Nieuwenhuijze demande au gouvernement de créer un organe permanent pour maintenir les pratiques de la liberté de conscience et de religion en Indonésie. Il s'intéresse à la mise en œuvre de ce principe dans la vie politique indonésienne et préconise la neutralité envers l'islam. Il considère l'existence d'un ministère pour les affaires religieuses dans un État constitutionnel moderne comme une « atteinte à la liberté religieuse ». Pour lui, tout règlement gouvernemental dans les domaines religieux signifie la fin de la liberté religieuse[464].

---

[462] Ismail Hakk Goksoy, « The Policy of the Dutch Government Towards Islam in Indonesia », *art cit.*, p. 87.
[463] *Ibid.*, p. 88.
[464] *Ibid.*, p. 88.

Entre temps, dans les rivalités avec les Néerlandais, le gouvernement de la République indonésienne cherche toujours à obtenir la confiance et le soutien des dirigeants musulmans qui restent fidèles à la République malgré la menace de l'agression militaire néerlandaise et aussi celui des mouvements sécessionnistes internes, notamment causés par les musulmans qui persistent à imposer l'islam comme religion d'État à défaut d'État islamique. À cette période, le gouvernement républicain, par le biais des représentants musulmans, particulièrement Moh. Rasjidi, l'ancien ministre des Religions nommé plus tard Ambassadeur en Égypte, cherche aussi le soutien des pays musulmans pour l'indépendance de l'Indonésie, alors que le ministre des Religions lui-même, K.H. Masykur, tente d'unifier les musulmans dans certaines régions dans la République d'Indonésie. En regardant son rôle important dans le maintien de l'unité nationale par le biais d'une approche religieuse, après la mise en place de la République des États-Unis d'Indonésie en 1949, la formation de ce ministère demeure dans l'un des plans du nouveau gouvernement malgré les critiques de groupes nationalistes séculiers. Il faut attendre toutefois le retour de la création de la République unitaire en 1950 pour voir ce ministère jouer un rôle important dans la gestion des affaires religieuses dans la société multiconfessionnelle, celui-ci perdure jusqu'à ce jour.

§2 - Le ministère des Religions face aux critiques

Aux yeux des nationalistes séculiers, bien que le ministère des Religions ait en charge toutes les religions, il représente à la fois une concession politique importante faite envers les musulmans et un obstacle de taille à la mise en place d'un véritable État séculier[465]. Les nationalistes séculiers craignent que la création de ce ministère n'ouvre la voie à la fondation d'un État islamique qui va favoriser l'islam et négliger les autres religions[466]. Pour cela, ils s'élèvent en permanence pour exiger son abrogation, alors que les musulmans ne revendiquent que l'existence de ce ministère comme un moyen important de façonner l'unité entre Indonésiens malgré leurs différentes religions.

En fait, au début de son établissement, pour éviter les tensions entre le groupe nationaliste et le groupe musulman durant la période de transition de l'indépendance, le minsitre des Religions, H.M. Rasjidi, prononce un discours à la Radio de la République d'Indonésie (RRI) à Yogyakarta un jour après son inauguration, affirmant que

---

[465] B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague, Martinus Nijhoff, *op. cit.*, p. 106.
[466] *Ibid.*

l'établissement de ce ministère a pour but de conserver et d'assurer les intérêts de chaque communauté religieuse existante, pas uniquement ceux de l'islam[467]. Dans une autre occasion, lors d'une conférence adressée aux fonctionnaires du ministère des Religions à Java et Madura ayant lieu à Surakarta, du 17 au 18 mars 1946, Rasjidi insiste sur l'objectif de la fondation de ce ministère qui est de remplir les obligations du gouvernement par rapport à l'article 29 de la Constitution de 1945 et de mettre un terme aux conflits entre les communautés religieuses qui se déroulent depuis l'époque coloniale néerlandaise et se sont poursuivis sous l'occupation japonaise[468]. De plus, il déclare que l'État, par le biais du ministère des Religions, ne souhaite pas intervenir dans les affaires internes de chaque religion, mais entend conserver et assurer les intérêts de chaque communauté religieuse[469]. Pour contrebalancer la propagande des Néerlandais qui joue également sur la question de la liberté religieuse dans le but d'obtenir le soutien des populations indonésiennes, Rasjidi affirme que durant la période coloniale le gouvernement ne respectait pas la liberté religieuse. L'existence du bureau pour les Affaires indigènes, selon lui, ne contribuait à rien d'autre qu'à préserver les intérêts coloniaux[470].

Ces affirmations sont continuellement répétées par ses successeurs, l'un des plus connus d'entre eux étant KH. A. Wachid Hasjim. Pour ce dernier, l'existence du ministère des Religions est un état intermédiaire entre la théorie de la séparation de la religion et de l'État et l'unification de la religion et de l'État[471]. Afin de rassurer le public, Hasjim compare les politiques religieuses menées par le gouvernement indonésien et celles menées pendant la colonisation néerlandaise :

> « À l'époque coloniale, la politique consistant à favoriser ou à négliger une religion ou une autre ne se fonde pas sur des motivations religieuses, mais sur des raisons politiques. Elle n'est pas due à un sentiment personnel favorable pour les protestants et les catholiques ni à un sentiment de haine envers les musulmans, mais à l'objectif d'affaiblir le pouvoir de la religion majoritaire et de chercher des soutiens auprès de groupes religieux minoritaires. Elle a pour seul objectif d'éparpiller l'unité du peuple indonésien. Au contraire, le Gouvernement de la RIS vise à assurer à chaque citoyen la liberté de choisir la religion qui lui convient, la liberté de culte et d'exercice des valeurs religieuses respectives et il vise à conserver la sérénité parmi les groupes religieux existants[472] ».

---

[467] La transcription du discours du ministre des Affaires religieuses est ensuite publiée en version entier dans le qoutidien de *Harian Kedaulatan Rakyat,* Yogyakarta, le 5 janvier 1946.

[468] Departemen Agama, *Kementerian Agama 10 Tahun, op. cit.,* p. 19-20.

[469] Departemen Agama, *Amal Bakti Deparemen Agama RI : Eksistensi dan Derap Langkahnya,* Jakarta : Depag RI, 1996, p. 20.

[470] Mohammad Rasjidi, « Freedom of Worship », cité dans Bonar Sidjabat, *Religious Tolerance and The Christian Faith : A Study Concerning The Concept of Divine Omnipotence in The Indonesian Constitution in The Light of Islam and Christianity*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 1965, p. 57.

[471] A. Wachid Hasjim, « Sekitar Pembentukan Kementerian Agama RIS », *op. cit.,* p. 5. Cf. B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia, art cit.,* p. 122.

[472] A. Wachid Hasjim, « Sekitar Pembentukan Kementerian Agama RIS », *ibid.,* p. 6.

Bien que le gouvernement s'engage à assurer la liberté d'exercer leur religion à tous les citoyens et à traiter tous les groupes religieux de manière juste, il y a toujours des résistances parmi les musulmans et surtout les non-musulmans qui souhaitent le retrait du ministère des Religions de la structure gouvernementale chaque groupe ayant ses arguments propres. Cette polémique colore presque toutes les réunions du Conseil des représentants du peuple provisoire (*Dewan Perwakilan Rakyat Sementara,* DPRS), particulièrement au début des années 1950[473]. Dans la réunion du mois d'octobre 1950, par exemple, Sahetapy Engel, un chrétien représentant du Parti démocratique, propose de supprimer ce ministère, estimant que son existence n'apportait pas beaucoup au développement concret du pays ; elle provoque la discrimination envers certains groupes religieux et susciterait la distinction entre les affaires religieuses et non religieuses, une pratique infondée dans un pays démocratique. De plus, encore selon Engel, ces attitudes sont contraires aux engagements du gouvernement qui promet une politique qui ne procède pas à des traitements différents, particulièrement dans le cadre des religions[474].

Rangkayo Rasuna Said, personnalité musulmane apolitique représentant la région de Sumatra centrale dans le DPRS, s'appuie quant à elle sur des motifs politiques et sur le budget de l'État. Elle constate que l'existence du ministère des Religions est inutile et pèse lourdement sur le budget. La spiritualité du peuple, selon elle, est sacrifiée aux intérêts politiques des chefs religieux qui reçoivent par ce biais une rémunération de l'État. Elle affirme que « la politique est une chose et la religion en est une autre »[475]. Ce constat est déclenché par le projet du ministère des Religions d'organiser la Conférence des oulémas en se servant du budget de l'État pour décider du début du mois Ramadan et du jour de l'Aïd-El-Kébir, une polémique interminable parmi les musulmans indonésiens, notamment entre les deux plus grandes organisations islamiques d'Indonésie : le NU et la Muhammadiyah[476]. Mohammad Soddak, représentant du Parti de la grande Indonésie

---

[473] Sans mentionner les noms, le ministère des Religions publie les commentaires des membres du Parlement, lors des débats du projet budgétaire, qui souhaitent effacer son existence dans la structure gouvernementale en particulier dans le but de l'efficacité du budget de l'État. Voir Kementerian Agama, *Kementerian Agama dan Parlemen (Le Ministère des Religions et le gouvernement)*, Djakarta, Kementerian Agama, Bagian Penerbitan, 1951.

[474] Voir le discours de Sahetapy Engel (18 Oktober 1950) dans *Risalah Perundingan DPRS RI,* IV, 1950, p. 2702-2074.

[475] R. Rasuna Said (14 mai 1952), *Risalah Perundingan DPRS RI,* II, *1952,* p. 267-268.

[476] Certains membres du DPRS proposent une objection auprès du ministère des Religions qui est considéré intervenir les affaires internes de chaque groupe religieux, entre autres dans le cas de la décision du ministère des Religions qui définissent que le jour de l'Aïd-El-Kebir coïncident au 6 juin 1951 suivant la décision du NU. Tandis que certaines organisations islamiques telles que la *Muhammadiyah,* se décident pour le 5 juillet 1951. Voir le débat sur ce problème dans *Risalah Perundingan DPRS RI,* XIII et XIV, *1951,* p. 6163- 6876.

(*Partai Indonesia Raya*, PIR), demande également la suppression de ce ministère afin que cette partie du budget de l'État soit allouée au développement du pays dans plusieurs secteurs économiques[477].

La suppression du ministère des Religions est également revendiquée au sein de la société civile, particulièrement après la promulgation du décret conjoint entre le ministre de l'Éducation et de la Culture et le ministre des Religions qui oblige toutes les écoles publiques à délivrer un enseignement religieux. Le ministère des Religions est alors accusé, par certaines organisations non musulmanes, de transformer les écoles publiques en écoles coraniques. L'Association des jeunes chrétiens [protestants] indonésiens (*Persatuan Pemuda Kristen Indonesia*, PPKI), à la fin de son cinquième congrès (du 2 au 6 juillet 1951), publie une résolution demandant à ce que l'enseignement de la religion soit supprimé des écoles publiques au motif que cela ne contreviendrait pas au principe de liberté de religion. Ils adressent une requête au gouvernement pour supprimer ce ministère en faisant valoir son échec à garantir la liberté de religion et de croyances et l'intervention dans les affaires internes de chaque groupe religieux[478].

D'un autre côté, les musulmans insistent pour que ce ministère continue d'exister afin de soutenir l'épanouissement de l'islam. Certaines organisations de masse islamiques s'adressent aux institutions gouvernementales et au président afin de défendre l'existence du ministère des Religions[479]. Répondant à cette polémique, le ministre des Religions affirme qu'il est normal que les affaires des musulmans obtiennent plus d'attention que les autres, car le nombre de musulmans en Indonésie est plus important que celui des non-musulmans ; ces traitements différents ne sont donc pas basés sur la discrimination religieuse, mais uniquement sur les chiffres[480]. Hamka, ouléma et membre du Masjumi, dans son article intitulé *Kementerian Agama Supaya Ditinjau Kembali* (le ministère des

[477] Moh. Soddak (21 mai 1952), *Risalah Perundingan DPRS RI*, VI, *1952*, p. 2053.

[478] ANRI, « Kabinet Presiden RI, 1950-1959 », n° 158.

[479] Les soutiens viennent des organisations musulmanes de Sumatra centre (17 avril 1951), le Peuple musulman de Karawang (12 février 1952), la Fédération fonctionnaire du ministère des Religions de Krawang (19 février1952), le Comité des enfants du Masjumi de Selimbau Pontianak (14 mars 1952), le Consulat de PBNO de Java central (29 septembre1952), et la Conférence des dirigeants religieux de la région administrative de Kuningan (5 janvier 1953). Voir ANRI, « Kabinet Presiden RI (1950-1959) », n° 158.

[480] Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional, 1945-1965 (Les Partis islamiques à la scène nationale, 1945-1965)*, Jakarta, Grafitipers, 1987, p. 340-341.

Religions : à reconsidérer) insiste pour que le ministère des Religions soit défendu quoi qu'il en soit, quand bien même les ministres des Religions suivants seraient chrétiens[481].

Au milieu de cette polémique, le ministre des Religions, Wachid Hasjim, commence à faire des propositions, pour une nouvelle formulation des fonctions du ministère en tant qu'institution gouvernementale dédiée à la vie religieuse des populations. Afin de renforcer son entité, en se penchant sur le principe de « la croyance en un Dieu unique », le ministère des Religions doit accroitre le rôle des religions monothéistes autres que l'islam, telles que le protestantisme et le catholicisme dont les communautés commencent à montrer une attitude ouverte et à abandonner les principes de séparation entre la religion et l'État. En effet, au cours de la première assemblée du Conseil des églises indonésiennes (*Dewan Gereja Indonesia,* DGI) (du 21 au 28 mai 1950), certains participants craignent que l'existence du ministère des Religions puisse mener à la création de l'État islamique indonésien. Pour répondre à cette inquiétude, J. Leimena, l'un des représentants protestants au sein du gouvernement de Soekarno, expose qu'il est préférable de défendre l'existence du ministère afin que les chrétiens existent au sein cette République. Pourtant, ajoute-t-il, en tant que minorité, les chrétiens doivent reconnaitre des limites de toute revendication. Tandis que le président de la réunion, le pasteur Sahulata, fait savoir qu'à son sens, l'existence du ministère des Religions est une affirmation de ce que l'Indonésie n'est pas un État islamique car, dans un État islamique, il ne serait pas nécessaire. Les chrétiens peuvent donc également y avoir recours pour leurs intérêts[482].

D'ailleurs, lorsque le ministère des Religions organise une conférence officielle pour ses fonctionnaires à Malang du 15 au 20 novembre 1951, le représentant de la Section des affaires catholiques, Ch. J. Widisiswojo, affirme le soutien de la communauté catholique à l'existence de ce ministère à condition que ce dernier soit juste envers toutes les religions existantes. Les revendications visant la suppression du ministère des Religions devraient être considérées comme une critique constructive pour corriger les lacunes menant au sentiment de marginalisation des chrétiens dans la République[483]. Certes, le changement d'attitude des dirigeants chrétiens peut renforcer l'existence du

---

[481] Ce constat est communiqué afin de répondre à la résolution transmise par l'Union de jeunes chrétiens d'Indonésie. Voir Hamka, « Kementerian Agama : Supaya Ditinjau Kembali » (Le Ministère des Religion : à revoir), *Mimbar Agama,* juin-juillet 1951, p. 12-17.

[482] *Ibid.*, 289.

[483] Kementerian Agama, *Konperensi Dinas Kementerian Agama (La Conférance de servise du ministère des religions)*, Djakarta, Kementerian Agama, 1951, p. 58-60.

ministère, composé jusqu'alors de trois sections distinctes pour les affaires religieuses : une pour les musulmans, une pour les protestants et une autre pour les catholiques. Pourtant, les tensions entre les musulmans et les chrétiens demeurent ; ils se font concurrence pour multiplier le nombre de leurs fidèles et dans le même temps pour défendre leurs activités de prosélytisme vis-à-vis de ceux qui n'adhèrent pas à l'une des religions « monothéistes ».

Section 2 : Le ministère des Religions et la politique de reconnaissance des religions

Les enjeux de la mise en application de la liberté de religion ou de croyance en Indonésie sont pour la première fois nuancés par la création du ministère des Religions. La présence de ce ministère témoigne d'un paradoxe essentiel dans l'État « neutre religieusement » : il est à la fois censé garantir la mise en application de la liberté religieuse mais contribue également à restreindre cette liberté. Dans un premier temps, ceux sont l'islam et le christianisme (le protestantisme et le catholicisme) qui ont de privilégiés de cette garantie, marquée par la création de trois sections[484], pour chacune des religions mentionnées[485]. Ainsi, lorsque la Constitution de 1949 et la Constitution provisoire de 1950 mentionnent le terme « *diakui* » (être reconnu) qui suit le mot « groupe » dans l'article relatif à la religion, sans préciser de quel groupe religieux il s'agit, nous constatons que ceux sont l'islam et le christianisme qui sont les religions reconnues par l'État. Néanmoins, cette interprétation semblait ouverte dès que les communautés des religions d'Asie, à savoir l'hindouisme qui est jusqu'à lors connue comme la religion « Hindu Bali » ou « Bali Hindu », le bouddhisme, le confucianisme, et même certaines religions ancestrales ou encore courants mystiques javanais, exigent d'être admises par le ministère des Religions et de se voir octroyer une place dans la structure ministérielle.

---

[484] De manière formelle, la structure administrative du ministère des Religions est créée pour la première fois le 20 novembre 1946, en vertu du décret du ministre des Religions n° 1185/K-7/1946. Mais l'explication sur les devoirs de chaque section est précisée le 24 décembre 1949, après la promulgation du décret gouvernemental n° 33 de 1949 relatif à l'opportunité des tâches, de la structure, des dirigeants et des devoirs du ministère des Religions. Voir Departemen Agama, *50 Tahun Departemen Agama (Cinq décennies du département des Religions)*, Jakarta, Departemen Agama, 1996, p. 22-23 ; Departemen Agama, *Amal Bakti Departemen Agama RI, 3 Januari 1946-3 Januari 1987 : Eksistensi dan Derap Langkahnya*, Jakarta, Departemen Agama RI, 1987, p. 30.

[485] En fait, le terme officiel de « religion reconnue » en Indonésie est créé depuis la publication de la lettre du ministre des Affaires intérieures du 18 novembre 1979 relative à l'instruction sur le remplissage dans la colonne « religion » dans le document joint du décret du ministre des Affaires intérieures n° 221a de 1975 sur l'enregistrement des mariages et des divorces auprès du Bureau d'État civil (Kantor Catatan Sipil), qui constate que les religions reconnues par le gouvernement sont l'islam, le catholicisme, le protestantisme, l'hindouisme et le bouddhisme. Voir Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan yang Berkaitan dengan Kepercayaan Terhadap Ketuhanan Yang Maha Esa (Recueil des législations liées aux courants de la croyance en un Dieu unique)*, Jakarta, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, 2005, p. 294-296.

Désormais, l'interprétation générique des musulmans au sein du premier principe du *Pancasila* que la croyance en un Dieu unique conforme la doctrine du *tauhid* était ouvertement débattue. Alors que le ministère des Religions imposait que toutes les religions doivent être compatibles aux critères des religions monothéistes, suivant l'interprétation des élites musulmanes en particulier, pour qu'une religion ou croyance soit reconnue ou admise, les autres communautés religieuses se défendaient sous la disposition constitutionnelle que l'État garantit la liberté de toute religion et croyance sans faire de discrimination. Dans la sous-section ci-dessous, nous nous focaliserons donc sur la lutte de ces trois religions d'Asie mentionnées dans leur quête de reconnaissance de l'État ; ceux sont les religions qui ont réussi à remplir les critères de « vraie religion » stipulés par le ministère des Religions. Quant aux courants de croyance spirituelle, qui échouent à obtenir une reconnaissance, nous les évoquerons dans le chapitre suivant.

§1 - La définition ou les critères de religion selon le ministère des Religions

La tentative de définir « juridiquement » la religion conduirait un État à reconnaitre comme religion « officielle » tel ou tel groupement et en même temps à marginaliser les autres groupements religieux. En effet, l'État indonésien ou le ministère des Religions n'édicte jamais la définition légale ou officielle d'une « vraie religion ». Cependant, il a réussi d'imposer ses critères auxquelles toutes les communautés religieuses doivent respecter afin d'avoir une reconnaissance de l'État pour leur religion ou croyance.

En Indonésie, le mot vernaculaire employé pour faire référence à « religion » au sens strict est « *agama »,* un terme qui vient du sanskrit. Dérivé étymologiquement de la racine verbale [*gam*], signifiant « aller », à laquelle est adjointe la proposition [*â], signifiant* « vers », le mot *âgama* est polysémique, l'un de ses sens encore en usage peut être rendu par le terme « tradition ». Dans ce sens-là, *âgama* constitue l'un des moyens de connaissance valide qui varient selon les différents « points de vue » constitutifs de la philosophie hindoue[486]. Si l'on se réfère au compte rendu du sanskritiste Jan Gonda, l'appropriation du mot « *agama »* dans l'Archipel insulindien a deux significations : tradition, doctrines, règles ou recueil des doctrines ; « *agama »* peut aussi avoir le sens de doctrines qui se réfèrent aux cultes pratiqués selon les préceptes de *Visnu, Sakti* et *Siva*[487].

---

[486] Michel Picard, *Kebalian : la construction dialogique de l'identité balinaise*, Paris, Association Archipel, EHESS, 2017, p. 78.

[487] Voir cette explication dans Jan Gonda, *Sanskrit in Indonesia*, New Delhi, International Academy of Indian Culture, 1998, p. 499 ; Jan Gonda, « The Indian religions in pre-Islamic Indonesia and their survival in Bali », dans *Handbuch der oreintalistik, section 3, Indinesian, Malaysia und die Philipinen*, Leiden, Brill, 1975, p. 18. Cf. Michel Picard, « The Discourse of Kebalian : Transcultural Construction of Balinese

Tandis que dans certains glossaires des termes et concepts hindouistes, le mot *agama* a généralement le sens d'« écritures » utilisées par toutes les sectes religieuses en Inde dans lesquelles se trouve les références liées aux pratiques rituelles spécifiques d'adoration des dieux et aussi la description détaillée des enseignements favorisant la discipline des fidèles[488]. Dans le même sens, selon le bouddhisme chinois, le mot *agama* désigne les enseignements du Bouddha correspondant à la secte *Hinayana,* tandis que dans bouddhisme tibétain, il a pour sens « une explication succincte » de *tantra,* à vocation pratique, qui nécessite de plus amples explications techniques que l'on trouve dans les *upadesa,* les préceptes de pratiques[489].

Le mot « *agama* » se repend en fait dès l'essor de l'hindouisme et du bouddhisme dans l'Archipel insulindien. Mais au cours des siècles, comme démontré par de nombres d'auteurs traitant l'histoire des religions en Indonésie, particulièrement dans la région balinaise où l'hindouisme est la religion dominante au sein de la population, aucune indication ne montre que le mot *agama* se réfère au terme propre de « religion », un terme spécifique et constant dont l'usage perdure jusqu'à présent dans toutes les langues occidentales[490]. À Java et à Bali, le titre générique *agama* se réfère étroitement à des textes sanskrits traitant des questions éthiques, religieuses et légales. Ces textes, compilés entre le XIIe et le XVIe siècle, sont principalement dérivés des « Lois de Manu », aussi appelé *Manava-Dharmasastra* — le plus important des traités sur le *dharma,* signifiant entre autres « la voie de la vérité et les idéaux éthiques »[491].

Lors de l'arrivée de l'islam et du christianisme dans l'Archipel insulindien, le sens polysémique d'*agama* est dissocié l'une de l'autre. Désormais, *agama* acquit le sens générique de « religion ». Dans les chroniques malaises, *agama, ugama* ou *igama,* est

---

Identity », dans Raechelle Rubinstein and Linda H. Connor (eds.), *Staying Local in the Global Village : Bali in the Twentieth Century,* Honolulu, Universty of Hawaii Press, p. 31-32.

[488] Voir notamment T. Rengarajan, *Glossary of Hinduism,* New Delhi, Oxford & IBH Pub. Co, 1999, p. 5 ; cf. Narendra Nath Bhattacharyya, *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts,* New Delhi, Manohar, 1990, p. 7.

[489] Philippe Cornu, Jean-Louis Schlegel et Vincent Bardet, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001, p. 38.

[490] Pour une bonne synthèse sur l'évolution de mot « religion », on peut renvoyer à l'article de Maurice Sachot, « Origine et trajectoire d'un mot : religion », 2003 dans http ://philotextes.info/spip/IMG/pdf/le_mot_22religion_22.pdf; Daniel Dubuisson, *The Western Construction of Religion : Myths, Knowledge, and Ideology,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1998.

[491] L'origine de l'Inde, ce texte daté environ du IIe siècle et tarduit en anglais en 1794 par le philologue orientaliste sir Wlliam Jones (1746-1794). Voir Himansu Bhusan Sarkar, *Indian influences on the literature of Java and Bali,* Calcutta, Greater India Society, 1934 ; Helen Creese, « Old Javanese legal traditions in pre-colonial Bali », *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia,* 1 janvier 2009, Vol. 165, n° 2-3, p. 242-243 ; M. Picard, *Kebalian, op. cit.*, p. 78-79.

attaché à l'islam et employé de façon équivalente au mot « *dîn* »[492]. Cela signifie que durant des siècles, le mot *agama,* en Indonésie a deux connotations distinctes, celle de *dharma,* d'une part, et celle de *dîn,* d'autre part, selon le contexte et la langue afférents à son occurrence. En assimilant le sens *agama* à celui de *dîn,* les musulmans indonésiens opposent leur doctrine exclusive aux pratiques prévalentes « païennes » comme un ensemble de fausses croyances. Par la suite, au cours de la diffusion des religions monothéistes dans l'Archipel, les pratiques païennes sont rejetées, par les musulmans et les chrétiens ; elles sont considérées comme des superstitions révolues et elles sont la cible du prosélytisme.

Par ailleurs, l'*agama* n'est pas seulement dissocié du droit, mais également de la tradition, qui est l'une de ses acceptions en sanskrit. Cette notion est rendue par le terme d'origine arabe « *adat »,* communément traduit par « coutume ». De sorte qu'en qualifiant d'*adat* les coutumes qui, notamment en ce qui concerne les pratiques religieuses, ne sont pas explicitement légitimées par l'islam, ces dernières sont d'emblée marginalisées, réduites au rang de superstitions et de pratiques obsolètes. Le terme *adat* a été intégré dans les langues des peuples islamisés de l'Archipel pour désigner le droit coutumier indigène par opposition au droit religieux musulman. Dans la pratique, en ce qui concerne l'application du droit musulman et du droit coutumier, pendant la période coloniale néerlandaise, deux positions opposées ont successivement été adoptées par le gouvernement. Au début, celui-ci applique le concept connu plus tard sous le nom de « *receptio in complexu* », développé par Lodewijk Willem Christian Van Den Berg (1845–1927), selon lequel la loi appliquée pour les indigènes, notamment dans le domaine civil, est la coutume vivante au sein des populations. Cela signifie que les musulmans sont soumis à la loi islamique, alors que les non-musulmans en général suivent leur propre religion ou coutume. Par la suite, les administrateurs coloniaux codifient le droit coutumier indigène *(adatrecht),* en attribuant à chaque groupe de population le sien, accentuant ainsi la séparation entre *adat* et islam. Pour cela, l'article 75 §2 *Regeerings-règlement* de 1855 stipule : « Dans le cas d'un conflit en matière civile entre les indigènes ou ceux qui sont équivalents à eux, ils sont soumis à un juge religieux ou chef de leur

[492] Voir l'utilisation de ces termes dans A. H. Hill, « Hikayat Raja-Raja Pasai », *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 1 juin 1960, Vol. 33, 2 (190) ; C. C. Brown, *Sějarah Melayu, or, Malay annals*, Kuala Lumpur Oxford, Oxford University Press, 1970.

communauté en vertu des lois de religion *(Godsdientige wetten)* ou de leurs anciennes coutumes »[493].

À la suite de l'arrivée de Christian Snouck Hurgronje (1857–1936), puis de celle de Cornelis Van Vollenhoven (1874 - 1933) et de Betrand Ter Haar (1892–1941), le gouvernement privilégie la mise en œuvre du concept « *receptie* » (réception) dans le cadre du rapport entre la loi islamique et la loi coutumière, selon laquelle la loi islamique peut être appliquée lorsque la loi coutumière accepte sa mise en œuvre au sein de la population. La force de la loi coutumière est donc supérieure à celui de la loi islamique. Pour soutenir ce concept, dans la dernière version de la Constitution des Indes néerlandaise de 1929, il est mentionné dans l'article 134 § 2 que « *dans le cas d'un conflit en matière civile entre les musulmans indigènes, il sera résolu par les juges islamiques (penghulu) à condition que leur loi coutumière reconnaisse la loi islamique* »[494]. Cette disposition est certes critiquée par les juristes musulmans qui tentent plus tard de formuler le nouveau concept dit « *Receptio a Contrario »,* développé par Hazairin (1906–1975) et Sajuti Thalib (1929–1990), selon lequel la loi coutumière doit s'adapter à la loi islamique afin qu'elle puisse être appliquée dans une société majoritairement musulmane.

La plupart des Indonésiens paraissent désormais tenir pour acquis que le mot *agama* est la traduction pure et simple du mot « religion ». Ainsi, dans le grand dictionnaire de langue indonésienne, *agama* couvre une sémantique nettement plus restrictive que le mot religion, pour lequel les Indonésiens doivent emprunter du néerlandais le terme *religi,* qui a le sens de : système de croyances en un Dieu avec ses pratiques de culte et ses obligations impliquant des relations sociales, humaines et environnementales[495]. Or, dans le langage quotidien, le mot *agama* est communément assimilé aux religions admises institutionnellement par le ministère des Religions qui ne reconnaît jusqu'à ce jour que six religions, à savoir l'islam, le protestantisme et le catholicisme dans un premier temps, puis l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme. En revanche, les religions ou les croyances « encore » non reconnues selon les termes du ministère des Religions sont

---

[493] Voir cette explication dans Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario, Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat (Receptio A Contrario : la relation entre la loi islamique et la loi coutumière),* Jakarta : PT Bina Aksara, 1987, p. 15-17.

[494] *Ibid.,* 65 ; Soepomo, *Bab-Bab Tentang Hukum Adat (Les Chapitres sur la loi coutumière),* Jakarta, Pranadya Paramitha, 2000, p. 10.

[495] *Kamus Besar Bahasa Indonesia (La Dictionnaire de la langue indonésienne),* 2ème édition, Jakarta, Penerbit Balai Pustaka, 1993, p. 10.

souvent nommées courant de croyance spirituelle « locale » *(Aliran Kepercayaan)*, ce qui désigne des religions ancestrales ou des courants mystiques « javanais »[496].

La différence entre la religion et le courant de croyance spirituelle locale, notamment durant trois décennies suivant l'indépendance, suscite les débats épineux entre les musulmans, représentés par les hautes personnalités du ministère des Religions, et celles représentant les adeptes des courants de croyance spirituelle locale qui en viennent à revendiquer la liberté d'avoir leur propre religion dont le statut serait égal à celui des autres religions « reconnues ». Ces derniers se défendent tout d'abord en faisant référence au sens générique de l'expression de la croyance en un Dieu unique, puis en faisant appel à la garantie de la liberté de religion et de croyance inscrite dans la Constitution qui ne mentionne pas une religion ou une croyance spécifique. Tandis que les représentants du ministère des Religions tentent faire barrage en établissant une définition ou une interprétation officielle relative à ce qui est une « vraie religion ».

En fait, depuis que la République d'Indonésie s'est reformée en 1950, l'apparition des courants mystiques connus sous le nom *Kebatinan* ou « science de l'intériorité », en dehors des religions ancestrales, devient un phénomène de société étonnant ; ils prennent de l'ampleur dans certaines régions de l'Indonésie[497]. Les musulmans considèrent d'un mauvais œil leur essor. Pour cette raison, Muhammad Dimyati, l'un des membres du DPRS, tente d'exiger du gouvernement au début de l'année 1952 d'interdire tout courant de croyance spirituelle se revendiquant comme une religion. Il propose alors au ministre des Religions de définir les critères à remplir pour qu'une religion soit admise par l'État ; les critères minimums étant que cette religion professe une théologie strictement monothéiste, qu'elle reconnaisse un Prophète, dispose d'un Livre sacré et soit mondialement reconnue[498].

Pour répondre à cette requête, le ministère des Religions constitue un comité interne chargé de formuler la définition ou, au moins, de préciser des critères d'une

---

[496] Au moment où le ministre des Affaires religieuses est dirigé par A. Wachid Hasjim (1950-1952), la section du mouvement religieux est rattachée sur la section du mouvement politique (Section. E). Voir « Pengumanan Kementerian Agama Republik Indonesia », n° D/3173 concernant la Structure ou la formation du ministre des Religions de la République, le 29 septembre 1950, dans le *Mimbar Agama*, octobre 1950, p. 40. Pendant la direction de K.H. Faqih Usman, en se basant sur le règlement du ministre des Affaires religieuses n° 9 de 1952 *junto* n° 31 de 1952 concernant la précision des devoirs et de travails des sections du Bureau central du ministère, le 30 octobre 1952, la section du mouvement politique est supprimée, ce qui n'est pas le cas de la section de mouvements des croyances religieuses ou mystiques (section. H). Voir *Penuntun*, mars 1953, p. 24-32.

[497] Pour le détail, renvoyons le chapitre IV.

[498] Voir Rahmat Subagya, *Kepercayaan Kebatinan Kerohaniaan Kejiwaan dan Agama (Croyance, mysticisme, spiritualité et religion)*, Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 1976, p. 116.

« vraie religion »[499] ; nous ne pouvons malheureusement pas suivre dans les détails le résultat des travaux de ce Comité que le ministère n'a pas publiés et par conséquent on ne peut pas voir la définition de religion donnée par le décret ministériel officiel. Malgré tout, on peut constater la différence de mention par rapport à la religion proprement dite, à savoir l'islam et le christianisme, et les autres courants spirituels, dits mystiques ou les « religions » animistes professées par les tribus intérieures[500].

Si l'on en croit l'explication de Muhammad As'ad El Hafidy, ancien haut fonctionnaire du ministère des Religions des années 1950, il semble que le ministère des Religions a sa propre définition par rapport au terme de courant de croyance spirituelle, c'est « une opinion dogmatique, étroitement liée aux coutumes de certains groupes ethniques, tout particulièrement de ceux qui sont encore arriérés ; la base de leurs croyances est fournie par tout ce qui est devenu le mode de vie coutumier de leurs ancêtres au fil du temps »[501]. Tandis que pour définir la « vraie religion », dans le but de s'interroger sur les courants religieux autres que l'islam et le christianisme qui se revendiquent comme religions et demandent un traitement égal dans le cadre du droit à la liberté de religion et de croyance, il semble que le ministère des Religions utilise les critères substantifs d'une « vraie religion » proposés par Muhammad Dimyati. En conséquence, un grand nombre de courants de croyance spirituelle ne sont pas en mesure pas de remplir « les critères » requis pour obtenir le statut religion. Ils n'ont donc pas le droit de mettre en place leurs représentants dans la structure du ministère des Religions et n'ont pas accès au soutien financier. Même, ils risquent de n'avoir pas la garantie constitutionnelle du droit à la liberté religieuse.

§2 - Les trois religions d'Asie en quête de reconnaissance

La fonction explicite du ministère des Religions est d'accomplir une partie des tâches administratives gouvernementales et de promouvoir le développement dans le domaine des religions. Sachant que le ministère ne soutient que les affaires de deux grandes religions monothéistes du monde, certaines religions ou croyances commencent à exiger un traitement équitable pour toutes communautés religieuses existantes. Néanmoins, les tentatives sont souvent bloquées devant l'interprétation des musulmans à

---

[499] Cette information est citée par Z. Arifin Abbas, « Kata Pengantar tetang Definisi Agama » (Avant-propos de la définition de religion), *Mimbar Agama*, mars 1952, p. 7.

[500] Cette différentiation est perpétuée par le décret ministériel sur les tâches et la division des sections dans la structure du ministère des Religions. Voir dans *Penuntun*, mars 1953, *op. cit.*, p. 24-32

[501] M. As'ad El Hafidy, *Aliran-Aliran Kepercayaan dan Kebatinan di Indonesia (Les Courants de croyance spirituelle et le mysticisme en Indonésie)*, Jakarta, Ghalia Indonesia, 1977, p. 87-88.

l'égard du principe de la croyance en Dieu unique et aussi les critères « non officiels » d'une religion. Cette situation force plus tard toutes religions encore non « reconnues » à modifier ou à redéfinir leurs principales doctrines, notamment en ce qui concerne le caractère de la divinité, afin qu'elles puissent rendre éligible comme religion monothéiste proprement dite.

A) L'invention du monothéisme dans l'hindouisme « balinais »

Dans l'histoire des religions en Indonésie contemporaine, l'hindouisme balinais *« Hindu Bali »,* avant d'être l'hindouisme proprement dit, devient la quatrième religion reconnue par le ministère des Religions, plus précisément depuis le 5 septembre 1958. Ainsi les Balinais ont attendu huit ans après le retour de la République unitaire d'Indonésie en 1950 pour voir le statut de leur religion reconnu comme égal avec l'islam et le christianisme ; leurs représentants ont désormais un poste dans la structure du ministère des Religions. Certes, avant d'atteindre ce statut, les Balinais ne font pas seulement face à des contraintes internes, mais aussi à des contraintes externes. D'une part, ils doivent définir leur propre identité religieuse et, de l'autre, ils doivent lutter contre la tendance du ministère des Religions qui veut restreindre la portée du terme « religion » et limiter le nombre des religions ou des croyances « administrées » par l'État.

Une définition d'une religion imposée par l'autorité publique ou même une loi ou un règlement qui équivaut, jouent certes un rôle décisif pour déterminer la pérennité et, dans le même temps, la disparition d'une religion ou d'un courant spirituel dans un État concerné. Si l'on se réfère aux critères convenus par le ministère des Religions, des caractères strictement monothéistes, il est presque impossible de trouver une religion en dehors de l'islam et du christianisme en Indonésie. Ainsi, l'existence de l'hindouisme balinais, qui n'est pas encore administré par le ministère des Religions, se heurte à au moins quatre contraintes substantielles visibles qui doivent être résolues. Avant tout les Balinais doivent s'accorder sur ce qui concerne le nom propre de leur religion.

Dans la pratique, avant qu'un terme soit convenu par les intellectuels balinais et du ministère des Religions en 1958, les Balinais utilisent des termes différents pour désigner leur religion, certains parmi eux sont *Agama Bali, Agama Tirta, Agama Siwa, Agama Siwa Tirta, Agama Buddha, Agama Siwa Buddha, Agama Trimurti, Agama Hindu, Agama Hindu Bali et Agama Bali Hindu.* À l'époque, les deux derniers noms sont alors plus communément employés que les autres. Le premier est cité dans le *Bali Andjana,* un magazine géré par le groupe dit *triwangsa* (trois peuples) : *Brahmane, Ksatria, Wesia,*

celles des dirigeants qu'on appelle *wong jero* (les gens de l'intérieur). Alors que le deuxième est cité dans le *Surya Kanta,* un magazine géré par le groupe dit *sudra,* qu'on appelle *wong jaba* (les gens de l'extérieur), celles des sujets[502]. Avec l'ajout du nom « Bali », nous pouvons constater que l'hindouisme à Bali a un caractère typiquement local : il est différent de l'hindouisme présent en Inde. Ainsi, l'hindouisme balinais n'est pas compatible avec le dernier critère d'une religion proposé par le ministère des Religion, à savoir-être mondialement reconnu.

Face à cette question, au début de l'occupation japonaise, le 22 avril 1942, les *pedanda* (dirigeants) de Bali qui se regroupent également dans l'Assemblée des prêtres du *dharma* (*Paruman Pandita Dharma)* se rassemblent dans un forum pour définir le dogme principal et même le nom de religion professée par les Balinais. Cette réunion a lieu à l'initiative d'un fonctionnaire japonais, J. Miura. Pendant cette réunion, les *pedanda* se mettent d'accord pour adopter l'expression *Agama Shiwa* pour désigner leur religion. Le Dieu le plus puissant vénéré lors du lever et du coucher du soleil est le Dieu « Shiwa Raditya » ou « Sanghyang Surya ». Cette décision est prise pour satisfaire les autorités japonaises qui professent le shintoïsme et vénèrent le soleil. Mais, elle n'est pas entérinée avant la défaite de l'armée japonaise par les troupes alliées[503]. Par la suite, peu avant la promulgation de la Constitution de la RIS de 1949, l'Assemblée des prêtres (*Paruman Para Pandita),* établie le 31 janvier 1947, organise un congrès auquel assistent les *pedanda* de tout Bali et Lombok, en présence de la plupart des *raja* (rois), du 16 au 19 novembre 1949 à Singaraja de Bali ; tous prennent une nouvelle décision concernant la dénomination de leur religion, en adoptant les termes *Agama Tirtha*[504].

L'autre contrainte est liée au principe de la divinité, les Balinais reconnaissent plusieurs noms de leur Dieu suprême : *Bhatara Siwa, Sanghyang Tunggal, Sanghyang Sukma, Sanghyang Widi, Sanghyang Widi Wasa, Sanghyang Widi Wisesa, Sanghyang Parama Wisesa, Dieu, Dieu Unique*[505]. Il en va de même pour le livre sacré auquel se réfèrent ses adeptes, les personnalités religieuses hindouistes balinaises ne réussissent pas

---

[502] Voir ces débats dans Michel Picard, « The Discourse of Kebalian : Transcultural Construction of Balinese Identity » dans *Staying Local in the Global Village : Bali in the Twentieth Century*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999, p. 29-33 ; Michel Picard, « What's in a name? Agama Hindu Bali in making » dans *Hinduism' in Modern Indonesia*, London, GBR, Routledge, 2003, p. 61-67.

[503] S. R. Anandakusuma, *Pergolakan Hindu Dharma (Le bouleversement de l'hindou dharma),* Vol. II, Denpasar-Bali, Pustaka Balimas, 1966, p. 67-72.

[504] Michel Picard, « Balinese religion in search of recognition : From Agama Hindu Bali to Agama Hindu (1945-1965) », *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 1 janvier 2011, Vol. 167, nº 4, p. 487.

[505] M. Picard, « The Discourse of Kebalian : Transcultural Construction of Balinese Identity », *art cit.*, p. 49.

à le formuler pour qu'il soit l'égal des livres sacrés musulman (le Coran) et chrétien (la Bible). En 1937, *Paroeman Kerta Nagara* (le Conseil des prêtres) et les hommes de lettres de Bali réunis essaient pour la première fois de le rédiger, mais selon un rapport de 1940, ils échouent. À leur avis, la religion n'est pas dissociée de la coutume et la tradition, tandis que chaque région de Bali se divise selon ses coutumes et ses traditions respectives qui n'arrivent pas à s'unifier. C'est pourquoi les élites balinaises n'arrivent pas à l'unanimité sur le caractère pur de leur religion si l'on compare à l'islam ou au christianisme[506].

Quoi qu'il en soit, lorsque le ministre des Religions K.H. Wachid Hasjim annonce la structure du ministère des Religions, le 29 septembre 1950, aucune religion embrassée par les Balinais n'est mentionnée. C'est le début des tensions entre le gouvernement avec les communautés religieuses considérées « non monothéistes », notamment celle de l'hindouisme balinais. Celles-ci débutent par l'exigence de I Gusti Bagus Sugriwa, membre du Conseil du gouvernement régional de Bali chargé pour les affaires religieuses et culturelles, à la délégation du ministère des Religions, représentée notamment par KH. Masjkur (ancien ministre des Religions) et R. Soenarjo (chef de section B du bureau central), qui rendent visite Bali le 28 décembre 1950 dans le but de préparer l'inauguration du bureau des Affaires religieuses provinciales (*Kantor Urusan Agama Propinsi,* KUAP) des îles de la Sonde à Singaraja et celle du bureau des Affaires religieuses régionales (*Kantor Urusan Agama* Daerah, KUAD) à Denpasar Bali[507]. À cette occasion, I Gusti Bagus Sugriwa demande directement au ministère des Religions de reconnaître la religion professée par les Balinais[508]. En réponse à cette requête, KH. Masjkur, en tant que le chef de la délégation pose explicitement des questions concernant la nature de la religion mentionnée : le nom précis, les principes ou les doctrines de la divinité, le lieu du culte central, le livre sacré, le système des cultes et l'organisation religieuse ou cultuelle comme la représentation de la communauté balinaise[509].

En réponse aux questions posées par le chef de la délégation du ministère des religions, Sugriwa fournit des explications complémentaires sur la religion professée par les Balinais ; selon ses connaissances, le nom de leur religion est *Agama Hindu Bali* ;

---

[506] M. Picard, « What's in a name? Agama Hindu Bali in making », *art cit.*, p. 67.

[507] Saifullah Ma'shum (ed), *Menapak Jejak, Mengenal Watak : Sekilas 26 Tokoh NU (Suivre les traces, connaitre les personnages : une aperçue historique sur 26 pernonages du Nadlatul Ulama),* Jakarta, Yayasan Saifuddin Zuhri, 1994, p. 186; David J. Stuart-Fox, « Pura Besakih : Temple-state relations from precolonial to modern times », dans Hildred Geertz (éd), *State and Society in Bali : Historical Textual and Anthropological Approaches,* Leiden, KITLV Press, 1991, p. 35.

[508] S.R. Anandakusuma, *Pergolakan Hindu Dharma, op. cit.*, p. 48.

[509] *Ibid.*, p. 48.

celle-ci mêle plusieurs sources d'influence et se réfère principalement à deux sectes, le sivaïsme et le bouddhisme mahayana, ainsi qu'à une secte plus minoritaire, l'*Agama Bali*[510]. Pour éviter l'accusation de polythéisme de la religion, Sugriwa argue que, conformément au premier principe du *Pancasila,* les Balinais reconnaissent ou vénèrent un Dieu suprême, *Sanghyang Tunggal*[511]. Après avoir entendu ces explications, l'un des représentants du ministère des Religions pose des questions relatives aux difficultés rencontrées par les Balinais concernant la pratique de leur religion. Sugriwa expose alors les principales difficultés : le financement de l'organisation des cérémonies religieuses, la reconstruction d'un lieu de culte important, le *Pura Besaki,* la traduction des livres sacrés, les allocations sociales des *pedanda* (prêtres) et des *pemangku* (responsables de temple), ainsi que l'absence des représentants hindouistes dans la structure du ministère des Religions à l'échelle nationale, à Jakarta, et local au niveau de la province et des régions des îles de Bali[512].

Cette discussion est à l'origine d'une prise de conscience des intellectuels balinais sur l'importance de l'uniformité des principes fondamentaux de la religion adoptée par les Balinais. Car, toutes les questions posées sont discutées et formulées par les intellectuels balinais impliqués dans la construction de l'identité balinaise *(identitas kebalian)* qui se fait à l'époque coloniale néerlandaise, surtout après les années 1920[513]. Ces questions suscitent des inquiétudes parmi les intellectuels balinais, qui craignent que leur religion soit considérée comme relevant d'un courant de croyance spirituel ou même de l'*adat* et non comme une religion en tant que telle. Pour cela, en attendant la réponse positive du ministère des Religions, plusieurs organisations religieuses extérieures au *Paramuan Para Pedanda* apparaissent avec leurs propres noms et missions, comme *Majelis Hinduisme* (31 décembre1950), *Panti Agama Hindu Bali* (6 février 1951) et *Wiwadha Shastra Sabhha* (en mi-1951)[514]. Le principal but de l'apparition de ces organisations est de préciser et d'uniformiser toutes les caractéristiques considérées

---

[510] Ce nom avait été proposé dans un congrès tenu par l'organisation *Bali Dharma Laksana* en 1938. Voir Frederik Lambertus Bakker, *The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals : Developments in Modern Hindu Thinking in Independant Indonesia*, 1ère éd., Amsterdam, VU (Vrije Universiteit) University Press, 1993, p. 43.

[511] Michel Picard, « Balinese religion in Search of Recognition : From Agama Hindu Bali to Agama Hindu (1945-1965) », *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 1 janvier 2011, Vol. 167, nº 4, p. 489.

[512] S. R. Anandakusuma, *Pergolakan Hindu Dharma, Jilid II, op. cit.,* p. 85 ; M. Picard, « Balinese religion in search of recognition », *art cit.,* p. 489.

[513] Voir M. Picard, « The Discourse of Kebalian : Transcultural Construction of Balinese Identity », *art cit.,* p. 15-19.

[514] *Ibid.,* p. 489-490.

comme pures et étant relatives à la religion des Balinais. Le 10 juin 1951, quatre dirigeants de ces organisations se réunissent pour discuter du compte-rendu de la réunion entre I Gusti Bagus Sugriwa et les deux représentants du ministère des Religions. Ils adressent le résultat de leur réunion au ministre des Religions de la République d'Indonésie à Jakarta et aux membres du parlement d'obédience hindouiste pour qu'ils apportent leur soutien à leur cause ; ils l'adressent également au Gouverneur des petites îles de la Sonde à Singaraja pour qu'il prenne soin de cette religion. Les fruits de cette rencontre ne diffèrent quasiment pas de ce qui avait été précédemment proposé par Sugriwa aux délégations du ministère des Religions en décembre 1950[515].

À ce moment, les tentatives et les efforts des intellectuels balinais n'ont pas encore permis de réaliser leur rêve de reconnaissance de leur religion à l'échelle nationale par le ministère des Religions. Quelques mois plus tard, le 23 août 1951, le ministre des Religions rejettent expressément leurs requêtes. Néanmoins, il semble qu'il reste ouvert à la demande de reconnaissance de la religion adoptée par les Balinais. En effet, dans la lettre de refus, comme mentionnée par Anandakusuma, le ministre des Religions demande de nouveau le nom précis de la religion adoptée par les Balinais : *Agama Bali*, *Agama Tirtha* ou *Agama Hindu*[516]. Afin de réagir au refus du ministère des Religions, un comité spécial de Singaraja constitué par Pedanda Made Kamenuh de *Paruman Para Pandita*, Wajan Badra et Njoman Kadjeng de PAHB ainsi que de Roelof Goris, un orientaliste néerlandais, est créé dans le but de formuler la fondation d'une religion afin qu'elle convienne aux critères de religion reconnue par le ministère des Religions. Le 25 mai 1952, quatre représentants d'organisations religieuses des Balinais organisent une réunion avec le KUAP à Tampaksiring. Pendant cette réunion, il est convenu que la religion des Balinais est l'hindouisme balinais fait référence à trois livres sacrés : *Shruti* (Veda : connaissance sacrée transmise oralement), *Smreti* (l'interprétation du Veda) et *Yadnja* (un manuscrit qui contient les rituels traditionnels des Balinais). En plus de cela, un credo est également créé, celui d'*Om tat sat, ekam ewa dwityam* (nous croyons en un Dieu unique et éternel)[517].

Néanmoins, encore une fois, ces démarches sont vaines. Le décret du ministre des Affaires religieuses n° 9 de 1952 du 15 juin 1952 relatif au marché du travail, à la

---

[515] S. R. Anandakusuma, *Pergolakan Hindu Dharma, op. cit.*, p. 85-86 ; M. Picard, « Balinese religion in search of recognition », *art cit.*, p. 490.

[516] S. R. Anandakusuma, *Pergolakan Hindu Dharma, op. cit.*, p. 88.

[517] M. Picard, « Balinese religion in search of recognition », *art cit.*, p. 491.

structure, à la direction et aux obligations du ministère des Religions est publié sans mentionner la religion l'hindouisme balinais. Cela signifie qu'il élimine implicitement ce dernier et ne le reconnait pas comme une religion pure. Ce décret affirme que les devoirs du ministère des Religions sont d'établir un rapport avec les mouvements et les groupes ainsi que les croyances religieuses ne faisant pas partie de l'islam ou du christianisme[518]. Le 4 juillet 1952, l'un des fonctionnaires du bureau des services d'information religieuse des petites îles de la Sonde, depuis Jakarta, exprime les motivations du rejet de l'inclusion de la religion de l'hindouisme balinais dans la nouvelle structure du ministère des Religions sous la direction du nouveau ministre des Religions, Faqih Usman, du fait que la religion de l'hindouisme balinais ne peut pas satisfaire les critères minimums d'une religion que sont avoir un livre sacré, un prophète, un seul nom et être reconnue mondialement[519].

Ce refus suscite certes des critiques parmi des intellectuels de la religion *Hindu Bali*. Ida Bagus Putera Manuaba, membre du DPRS, s'interroge dans le *Mimbar Indonesia* (10-7-1952) sur la base des critères du ministre des Affaires religieuses concernant les conditions particulières pour reconnaître une religion. À son avis, la religion *Hindu Bali* n'est pas une nouvelle religion ; elle est similaire à l'hindouisme qui existe en Indonésie depuis l'époque de Sriwijaya et Majapahit, plusieurs siècles avant l'arrivée de l'islam. Tandis que Putu Shanty, un responsable de PAHB, exprime dans l'hebdomadaire *Siasat* (6/281) que toutes les religions sont vraies et respectables, car elles ont toutes pour mission le paradis. De ce fait, chaque religion a le droit d'être reconnue par l'État et les musulmans n'ont pas le droit d'imposer leur point de vue aux autres groupes religieux[520]. Muhammad Dimyati, membre du DPRS qui avait précédemment soumis une proposition de critères de religion au ministre de Religions, écrit un article dans l'hebdomadaire *Siasat* (6/275) intitulé « le danger d'anarchisme sur le terrain religieux » (*Bahaya Anarsisme di Lapangan Keagamaan*), dans lequel il insiste sur le fait que la religion *Hindu Bali* n'est pas une religion, mais une tradition qui se réfère aux croyances spirituelle traditionnelles du passé. À son avis, la religion de l'hindouisme

---

[518] Cette loi est renforcée par le Décret du ministère des Religions n° 10 de 1952 relatif à la structure et aux tâches du ministère, ainsi que par la décision du ministère des Religions n° 33 de 1952 concernant la précision des devoirs et du travail au sein de la section du bureau central datant du 30 octobre 1952. Voir Departement Agama, *Struktur Organisasi Departemen Agama 1946-1974*, Jakarta, Proyek Penyempurnaan dan Tata Laksana Departemen Agama, 1982/1983, p. 9-32.

[519] « Pendeta-Pendeta Hindu Bali akan Berkonperensi » (Les prêtres de l'hindouisme balinais tiendront une conférence), *Harian Merdeka*, 5 juillet 1952. Cf. M. Picard, « Balinese Religion in Search of Recognition », *art cit.*, p. 497.

[520] M. Picard, « Balinese religion in search of recognition », *ibid.*, p. 498.

balinais peut être reconnue pourvu que cette reconnaissance se limite à certains groupes et régions, à la région de Bali, et que l'essor des autres religions dans cette île soit restreint[521].

Quelques mois plus tard, I Made Wedastera Suyasa, dirigeant de l'Association des jeunes hindous balinais *(Angkatan Muda Hindu Bali)*, écrit un article dans le magazine *Bhakti* intitulé *Agama Bali Terancam* « la religion de l'hindouisme balinais en péril ». Il y critique le travail des fonctionnaires du ministère des Religions qui ne comprennent pas le fait que toutes les religions en Indonésie croient absolument en un Dieu unique. Selon lui, l'idéal politique de la République d'Indonésie prenant pour principe fondamental la croyance en un Dieu unique doit clairement se distinguer de l'État religieux. Les affaires religieuses, à son avis, ne font pas partie des affaires de l'État. L'État doit toutefois protéger et assurer la liberté de chaque religion en se basant sur le principe de justice et de contrôle afin que tous les croyants en Indonésie puissent exercer leur culte paisiblement. Suyasa demande également aux Balinais de s'unir autour de l'esprit de religion de l'hindouisme balinais et de ne plus exiger la reconnaissance auprès du ministère des Religions[522].

Pour renforcer l'action menée contre le ministère des Religions, le 14 novembre 1952, le Conseil régional du gouvernement de Bali envoie une lettre au DPRDS qui demande de créer un KUAD sous le contrôle du KUAP des petites îles de la Sonde. Avant que cette idée ne soit mise en œuvre, le 14 février 1953, une réunion triangulaire entre le Secrétaire général du ministère des Religions (R. Mohammad Kafrawi), les représentants du Conseil régional du gouvernement de Bali et le Gouverneur des petites îles de la Sonde a lieu chez le Gouverneur de Nusa Tenggara à Singaraja, mais n'aboutit pas encore à une solution finale. Concernant le statut de la religion de l'hindouisme balinais, Kafrawi explique que, présentement, les affaires liées à la religion hormis l'islam et le christianisme sont à la charge de la section « H », celle du mouvement religieux ou de la croyance spirituelle, comme écrit dans le décret du ministre des Affaires religieuses n° 9 de 1952. Les représentants des Balinais demandent au ministère des Religions de reconsidérer ce décret pour que la religion de l'hindouisme balinais soit intégrée à la structure du ministère des Religions[523]. En attendant une réponse positive du ministre des

---

[521] *Ibid.*
[522] *Ibid.*
[523] Voir « Catatan singkat dari pembicaraan segi-tiga di Gubernuran Singaraja pada 14 Februari 1953 » (Brève note des discussions en triangle au gouvernorat de Singaraja, le 14 férrier 1953), ANRI, « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri RI 1950-1959 », n° 3143.

Religions, le DPRDS Bali organise une réunion le 24 mars 1953 afin de prendre la décision d'approuver la création du Bureau autonome des Affaires religieuses pour la région de Bali *(Djawatan Agama Otonom Daerah Bali).* Celui-ci est uniquement destiné à s'occuper les affaires de la religion de l'hindouisme balinais[524]. Il faut cependant attendre la mise en place de ce bureau qui ne commence qu'au 1er novembre 1954[525].

La requête de reconnaissance de la religion de l'hindouisme balinais est aussi soutenue par l'une des organisations de jeunesse islamique, nommée le Mouvement des jeunes musulmans de l'Indonésie (*Gerakan Pemuda Islam Indonesia,* GPII) de Buleleng. Afin de prouver son sens de la solidarité, le 23 octobre 1953, cette organisation publie une résolution adressée au Premier ministre à Jakarta exigeant la reconnaissance de la religion de l'hindouisme balinais comme religion reconnue en se référant à la Constitution provisoire de 1950 et ses articles 18 et 43. En réponse à cette résolution, le nouveau ministre des Affaires religieuses, K.H. Masjkur, réagit ainsi :

> « Chacun a la liberté de choisir une religion qui convient à son esprit, comme ce qui est écrit dans l'article 18 de la Constitution provisoire de 1950. Cette liberté est très liée avec les conditions de l'article 43 §2 qui assure à chaque citoyen le droit d'exercer leur religion et leur croyance respective. Certes, toutes les religions avec leurs mouvements ou leurs croyances s'épanouissant dans la société sont reconnues sans exception. Par ces deux dispositions, il n'est plus donc à craindre que quelqu'un ou n'importe quel groupe ne puisse professer et pratiquer sa religion ou sa croyance, et il n'est plus nécessaire de demander la reconnaissance ou la légitimation du gouvernement »[526].

Par ailleurs, le ministre des religions explique également que le mot « reconnaissance » de l'article 43 §3 de la Constitution provisoire de 1950 est lié aux organisations religieuses ou cultuelles, aux associations des Églises par exemple ; il ne concerne pas les religions elles-mêmes, comme écrit dans le *Staatblad* de 1927 n° 156 et dans le *Staatblad* de 1927 n° 155 et 532. Cela implique que l'obligation du ministre des Religions est de reconnaître et d'administrer les communautés religieuses, selon les préalables en vigueur, et non des religions ou des croyances *an sich*[527]. Cette explication est appuyée par le gouverneur des Petites îles de la Sonde I. G. Bagoes Oka, selon qui toutes les religions ont un statut équivalent. Cependant, en tant que leader des Balinais, il reste sur position à savoir exiger du ministère des Religions l'insertion explicite de la

---

[524] « Pembentukan Kantor Urusan Agama Daerah Bali » (La Creation du bureau des Affaires religieuses de Bali), dans *ibid.*

[525] S. R. Anandakusuma, *Pergolakan Hindu Dharma, op. cit.*, p. 88-89 ; M. Picard, « Balinese Religion in Search of Recognition », *art cit.*, p. 499.

[526] Voir la lettre du ministère des Religions n° A/VII/394 au Premier ministre le 9 janvier 1954, ANRI, « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri RI (1950-1959) », n° 3143.

[527] *Ibid.*

religion *Hindu Bali* dans sa structure ministérielle. Celle-ci est considérée comme la meilleure solution afin d'éviter tout malentendu entre le gouvernement et des Balinais[528].

Dans le but de surmonter la polémique du statut de la religion de l'hindouisme balinais, le secrétaire général du ministère des religions, R. Moh. Kafrawi, s'efforce de donner des explications aux représentants des Balinais. Kafrawi affirme que le malentendu est résolu au terme de la réunion triangulaire mentionnée ; tous les représentants se mettent d'accord sur la création de la section hindouiste balinaise auprès du bureau central du ministère des religions. Cependant, le principal problème rencontré par ce ministère est la difficulté pour trouver un fonctionnaire spécialiste pour gérer cette section et soutenir toutes les sectes religieuses existantes dans la religion de l'hindouisme balinais. D'ailleurs, le Gouvernement régional de Bali, qui est invité à proposer les noms de quelques candidats, n'y parvient pas. De ce fait, le ministre des Religions sollicite également les suggestions d'Ida Anak Agung Gde Agung, l'ancien Premier ministre de l'État d'Indonésie-Est et du ministre des Affaires étrangères de la République, mais il renonce. En réaction à la réponse tardive et à la mesure passive de ce ministre en faveur de la reconnaissance de la religion de l'hindouisme balinais, Anak Agung précise que cette institution doit accorder une attention particulière aux affaires religieuses de l'hindouisme balinais, dont la section est administrativement récente ; il affirme : « il est mieux de tout faire lentement que de se presser pour toute chose et de causer l'irréparable »[529]. Ainsi, la principale problématique est liée au statut de la religion de l'hindouisme balinais d'un point de vue technico-administratif, et non pas liée à la reconnaissance de sa croyance en tant que religion ou non[530].

Entre-temps, craignant le rejet du ministère des Religions, les intellectuels hindouistes balinais font toutes sortes de tentatives internes et externes afin que cette reconnaissance prenne effet immédiatement. En interne, les intellectuels hindouistes balinais débattent de la réforme du dogme religieux, alors qu'en externe, plusieurs organisations portant un nom hindouiste balinais ne cessent de formuler leurs exigences au ministère des Religions par le biais des voies à la fois formelles et informelles[531]. Le

---

[528] Voir la lettre du Gouverneur des Petit îles de la Sonde au ministre des Religions le 13 février 1954, dans *ibid.*

[529] « Pidato Sekjen Kementerian Agama (R. Moh. Kafrawi) : Perkembangan Kementerian Agama [part II] » (Allocution du secrétaire général du ministère des Religions : le développement du ministère des Religions [part II]) dans *Penuntun*, n° 3 (mars) de 1954, p. 5.

[530] Voir la lettre du ministère des religions au Gouverneur des Petites îles de la Sonde le 7 avril 1945, ANRI, « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri RI 1950-1959 », n° 3143.

[531] M. Picard, *Kebalian*, *op. cit.*, p. 172-173.

29 juin 1958 est le point culminant, où les cinq dirigeants des organisations religieuses et sociales à Bali rendent visite au président Sukarno dans son palais à Tapaksiring, Gianyar de Bali. Ils profitent de ce rendez-vous pour affirmer leur exigence de la reconnaissance et de l'admission de la religion de l'hindouisme balinais dans la structure du ministère des Religions. Suite à l'explication donnée sur le système de croyances de la religion de l'hindouisme balinais effectuée à la fin de 1952, les délégations expriment deux souhaits : que le Président Soekarno réfléchisse attentivement au souhait de la société hindouiste balinaise de voir sa religion admise dans la structure du ministère des Religions et qu'il se serve de son autorité auprès de tous les hauts fonctionnaires du ministère des Religions pour répondre à toutes les demandes de la société hindouiste balinaise[532]. Quelque temps après ce rendez-vous, le souhait de la société hindouiste balinaise est réalisé par la publication du décret du ministre des Affaires religieuses n° 2 de 1958 concernant le terrain d'action, la structure et la direction du département des Affaires religieuses, le 5 septembre 1958, dans lequel est mentionnée la section hindouiste balinaise[533].

Du côté de la politique religieuse, la création de la section hindouiste balinaise dans la structure du ministère des Religions est une grande réussite pour un groupe religieux considéré comme « un courant de croyance » par les autres communautés religieuses, notamment les musulmans. Malgré la reconnaissance de l'État, la religion hindoue balinaise rencontre des difficultés concernant l'identité de ses institutions. Un comité du Congrès de *Hindu Bali Sabha* est alors créé, avec l'objectif de constituer un Conseil de la religion hindoue balinaise pouvant aider aux tâches de la section hindouiste balinaise auprès du bureau central du ministère. Du 21 au 23 février 1959 a lieu le Congrès *Hindu Bali Sabha* à l'issue duquel est créé un Conseil de la religion hindoue balinaise (*Parisada Dharma Hindu Bali,* PDHB)[534]. Ce Conseil est reconnu par le ministère des Religions comme l'instance suprême *(majelis tertinggi)* de la religion hindoue balinaise, à l'instar des autres conseils établis pour coordonner les autres religions « officielles » agréées. Il fonctionne comme une courroie de transmission entre la communauté hindoue balinaise et le ministère des Religions.

---

[532] S. R. Anandakusuma, *Pergolakan Hindu Dharma, op. cit.,* p. 103-104; M. Picard, « Balinese Religion in Search of Recognition », *art cit.,* p. 500-502.

[533] *Penuntun,* n° 12 de 1958, p. 23-26 ; Anandakusuma, *Pergolakan Hindu Dharma, op. cit.,* p. 103-104; M. Picard, « Balinese religion in search of recognition », *art cit.,* p. 500-502.

[534] M. Picard, « Balinese Religion in Search of Recognition », *art cit.,* p. 503.

Durant les périodes qui suivent, parallèlement à la publication du Décret de l'Assemblée consultative provisoire du peuple du 3 décembre 1960[535], la religion hindoue balinaise est implicitement incitée à renforcer son identité et ses doctrines institutionnelles. Pour cela, du 17 au 23 novembre 1961, le PDHB organise l'assemble générale *(dharma açrama)* dont les participants sont les membres de l'Assemblée des prêtes *(Pesamuan Para Sulinggih)* et l'Assemblée de laïcs *(Pesamuhan Para Walaka)*. De ce congrès nait une charte nommée *le Piagem Campuan* qui fait état des deux obligations principales des hindouistes balinais pour la religion et pour le pays ou l'État, celles du *dharma agama* et du *dharma negara* en tant que manuel de vie pour les hindouistes balinais[536]. Du côté institutionnel, en 1963, selon les règles du ministère des Religions n° 1 de 1963, le statut de la section hindouiste balinaise est élargi devenant le bureau des Affaires hindouistes balinaises.

Cependant, l'identité de la religion hindoue balinaise fait toujours polémique parmi ses fidèles. En 1964, le nom de la religion de l'hindouisme balinais fait l'objet d'un débat interne, car avec l'ajout de cette caractéristique, la religion de l'hindouisme balinais est considérée comme exclusive, limitée seulement aux Balinais. Suite aux exigences des hindouistes balinais répartis dans plusieurs régions de l'Indonésie, le nom de PDHB est modifié pour *Parisada Hindu Dharma* (PHD), notamment suite à *Sabha Hindu Bali* du 7 au 10 octobre 1964. Mais les choses ne s'arrêtent pas là. Dans la conférence de *Sabha Hindu Dharma* suivante, du 2 au 5 décembre 1968, le nom de PHD est à nouveau transformé en *Parisada Hindu Dharma Indonesia* (PHDI)[537]. Néanmoins, le nom officiel utilisé pour faire référence à cette religion, depuis la publication du décret présidentiel n° 1 de 1965 sur la prévention de l'abus en matière de religion et du blasphème, entre en vigueur le 27 janvier 1965, un règlement que nous allons évoquer, est l'hindouisme *(Agama Hindu).*

B) L'institutionnalisation du bouddhisme et du confucianisme

Contrairement à l'hindouisme balinais, le bouddhisme et le confucianisme n'insistent pas autant pour être officiellement admis par le ministère des Religions ; ils

[535] Ce décret de MPRS concernant les Grandes lignes de la politique de l'État pour le développement national de 1961-1969, dans lequel le développement de mentalité, de religion et de spiritualité (article 2) est souligné, en tant que réalisation du manifeste politique du Président Soekarno.

[536] Voir la discussion sur la charte de *Piagem Campuran* dans Wayan Supartha, K. Nadha et Gde Sudibya, *Dharma Agama dan Dharma Negara (La Loyauté à l'égard de la religion et de l'État)*, Denpasar, Penerbit BP, 1995.

[537] M. Picard, « Balinese Religion in Search of Recognition », *art cit.*, p. 504-505.

s'occupent plutôt de leurs affaires internes, notamment la réorganisation de leurs institutions religieuses respectives. Cependant, grâce à la promulgation du décret présidentiel de 1965, dans lequel les religions professées par la majorité du peuple indonésien sont définies, ces deux religions sont finalement considérées comme les religions « reconnues ». Pour obtenir cette reconnaissance, comme les fidèles de l'hindouisme balinais, les bouddhistes et les confucéens s'efforcent de prouver que leur religion est compatible avec tous les critères requis par le ministère des Religions.

À l'époque de la colonisation néerlandaise, le bouddhisme et le confucianisme sont identiques aux « religions » des Chinois. Cependant, au début de XXe siècle, telle n'est plus la situation puisque des Européens se convertissent au bouddhisme en raison de l'engouement occidental pour l'orientalisme, les doctrines ésotériques et la théosophie[538]. Pour développer sa « croyance », chaque communauté des religions chinoises fonde son organisation respective ; les confucéens fondent en 1918 la Société du confucianisme (*Khong Kauw Hwee,* KKH) et les bouddhistes l'Association des bouddhistes de Java (*Java Buddhist Association,* JBA) en 1929. Par la suite, en 1935, l'homme d'affaires et lettré chinois Kwee Tek Hoay, le fondateur l'Association des bouddhistes de Batavia (1934), fonde également en 1935 l'Association d'Union des trois religions (*Sam Kauw Hwee,* SKH), regroupant en section locale les adeptes du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme. La fondation de l'organisation SKH est motivée par la déception de Kwee quant à l'essor des religions de ses ancêtres qui ne se développent que lentement sur les Indes néerlandaises[539]. Le premier objectif de la fondation du SKH est d'unifier, de diffuser et de pratiquer les trois religions auxquelles la majorité du peuple chinois adhère d'une part et, l'autre, de protéger les Chinois du zèle des missionnaires chrétiens en préservant l'identité chinoise[540]. Toutefois, lors de leur épanouissement, le SKH est plutôt dominé par les bouddhistes puisque depuis le début de sa fondation, SKH est dirigé par Kwee Tek Hoay comme le président de la BBA[541].

---

[538] Dominique Maison, « Bouddha est-il soluble dans les *Pancasila ? », Le Banian,* n° 13 juin 2012, p. 31.

[539] Leo Suryadinata et al., *100 Tahun Kwee Tek Hoay : Dari Penjaja Tekstil sampai ke Pendekar Pena (Un siècle de Kwee Tek Hoay : du vendeur de textiles à l'épéiste du stylo),* 1ère édition, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1989, p. 190-199 ; E. Juangari, *Menabur Benih Dharma di Nusantara* : *Riwayat Singkat Bhikku Ashin Jinarakkhita (Semer les graines de la vérité dans l'Archipel* : *la courte biographie du Bhikku Ashin Jinarakkhita),* 4ème édition, Bandung, Yayasan Penerbit Karaniya, 1995, p. 3.

[540] Donald Earl Willmott, *The Chinese of Semarang : a Changing Minority Community in Indonesia,* Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1960, p. 251 ; L. Suryadinata et al., *100 Tahun Kwee Tek Hoay, op. cit.,* p. 197; Dominique Maison, « Boudha est-il soluble dans les *Pancasila ? », art. cit.,* p. 32.

[541] L. Suryadinata et al., *100 Tahun Kwee Tek Hoay, op. cit.,* p. 197-198.

Très marquées par leur appartenance communautaire, ces associations ont disparues avec l'occupation japonaise après 1942 jusqu'à la fin de la révolution indonésienne contre les Néerlandaises. Les Chinois deviennent plus tard suspects, car ressortissants d'un pays résistant à la puissance nippone. Ainsi, il est impossible pour les fidèles de se réunir sous peine de passer pour des comploteurs. Autrement dit, sous l'occupation japonaise, les activités religieuses des « religions chinoises » semblent s'arrêter totalement. Ces religions renaissent peu après la réunification de la République d'Indonésie en 1950, où l'organisation *Sam Kauw Hwee* est réactivée le 20 février 1951 sous le nouveau nom : le rassemblement de la Sam Kaw indonésienne *(Gabungan Sam Kaw Indonesia,* GSKI)[542]. La renaissance de cette organisation est liée au retour de Tee Bwan An, un intellectuel né à Bogor en 1923 d'une famille d'origine chinoise qui vient de terminer ses études à Groningen, Pays-Bas, début 1951[543]. À son retour en Indonésie en 1949, Tee Boan An devient vice-président de l'Association des jeunes théosophes indonésiens (*Perhimpunan Pemuda Theosofi Indonesia,* PPTI*)* et puis il prend également des responsabilités en 1952 dans l'organisation *Sam Kauw* indonésienne. Personnellement, celui-ci se déclare comme bouddhiste en 1950 et reçoit une première ordination dans le *Mahâyâna* en 1953 à Jakarta. À partir de ce moment-là, il est connu comme le pionnier de l'instauration du bouddhisme en Indonésie[544].

L'un des événements décisifs de l'instauration du bouddhisme dans l'Indonésie indépendante se produit le 22 mai 1953. À ce moment-là, les bouddhistes peuvent pour la première fois célébrer le jour sacré de *Tri Suci Waisak* autour du Temple de Borobudur au niveau national sans aucun obstacle. Cet événement éveille évidemment la conscience du peuple indonésien sur le fait que le bouddhisme existe encore en Indonésie. Les délégations de plusieurs ambassades des pays voisins Birmanie, Singapour, Thaïlande, Sri Lanka, Inde dont le peuple embrasse la même religion assistent à cette célébration[545]. Cependant, l'essor du bouddhisme s'amorce dès que Tee Boan An est suffisamment instruit à la fin de 1954 pour être pleinement ordonné en Birmanie sous le nom d'Ashin Jinarakkhita Thera (*bouddhiste theravada),* nom trouvé par son maître et signifiant « victorieux dans la protection des enseignements du Bouddha ». Ainsi, Tee Bwan An est

---

[542] E. Juangari, *Menabur Benih Dharma di Nusantara, op. cit.,* p. 14.

[543] À part le poste du chef de GSKI, Tee Bwan An prend également le poste de vice-président du *Perhimpunan Pemuda Theosofie Indonesia* (L'Organisation des jeunes théosophes indonésiens). *Ibid.,* p. 43-44. Voir également Iem Brown, « Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism », *Journal of Southeast Asian Studies*, 1987, Vol. 18, nº 1, p. 109.

[544] I. Brown, « Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism », *art cit.,* p. 109.

[545] E. Juangari, *Menabur Benih Dharma di Nusantara, op. cit.,* p. 45-46.

le premier moine de l'Indonésie. Depuis son retour en Indonésie, le 17 janvier 1955, le moine Jinarakkhita est de plus en plus actif pour diffuser le bouddhisme, non seulement dans les grandes villes telles que Semarang, Bandung, Jakarta, Surabaya, Surakarta et Makassar, mais également dans les régions plus éloignées. Il semble que le moine Jinarakhita soit conscient que, pour s'enraciner, le bouddhisme doit s'appuyer sur des Indonésiens de souche. Pour cela, il promeut rapidement à des postes importants des convertis locaux. Ceux-ci viennent le plus souvent de la théosophie ou des *kebatinan,* tels que le javanais Mangunkawita ou l'adepte balinais Oka Diputhra. Afin de soutenir ses activités en faveur de l'épanouissement de la religion Bouddha, le moine Jinarakkhita fonde en 1956 la Fraternité des bouddhistes indonésiens (*Persaudaraan Upasaka-Upasika Indonesia,* PUUI)[546].

En favorisant des Indonésiens de souche, le moine Jinarakkhita rompt plus tard avec la vision communautaire de la Sam Kauw Hwee. Jusqu'à la fin des années 1960, le nombre des bouddhistes augmente. Plusieurs parmi eux proposent de choisir un lieu de rassemblement et d'échange des idées pour les bouddhistes. Cette proposition est acceptée par le moine Jinarakkhita, car c'est le droit des bouddhistes à condition qu'ils ne s'opposent pas aux enseignements de Bouddha. En mai 1958, un congrès à Semarang auquel assistent les représentants du bouddhisme de plusieurs régions décide de fonder une association surnommée l'Association des bouddhistes indonésiens (*Perhimpunan Buddhis Indonesia,* PERBUDI) dont Sosro Utomo, le chef de *Buddha Tengger,* est désigné comme le premier chef[547]. D'une part, la fondation de PERBUDHI marque l'importance de l'institutionnalisation du bouddhisme de manière indépendante, séparément de GSKI. D'autre part, la fondation de cette organisation marque la période de l'ouverture du bouddhisme, qui signifie que cette religion n'est plus identifiée comme la religion des Chinois, mais est, elle aussi, une religion professée par le peuple indonésien de souche. Dans les années 1960, le PERBUDHI devient une association assez puissante pour les bouddhistes indonésiens avec 50 annexes répandues à travers l'Indonésie[548].

Comme le nombre des bouddhistes augmente, la rupture institutionnelle de PERBUDHI est inévitable ; elle survient surtout à cause de conflits personnels entre les personnalités importantes du bouddhisme avec le moine Jinarakhita. En 1962, le PERBUDHI de Yogyakarta décide de se séparer de son centre et constitue une nouvelle

---

[546] *Ibid.*, p. 71-72.
[547] *Ibid.*, p. 109.
[548] D. E. Willmott, *The Chinese of Semarang*, *op. cit.*, p. 252-256.

organisation nommée Assemblée de la communauté bouddhique pan-Indonésia consultative des bouddhistes indonésiens (*Musyawarah Umat Budha Seluruh Indonesia*, MUBSI) sous la direction de Soeharto Djojosumpeno[549]. Peu de temps après, les PERBUDHI de Java centre et de Java Est déclarent devenir des branches de l'organisation MUBSI[550]. Malgré cette rupture, le moine Jinarakkhita reste la personnalité importante dans l'épanouissement du bouddhisme en Indonésie.

Afin d'ancrer l'existence du bouddhisme en Indonésie, le moine Jinarakkhita réalise alors une innovation en ce qui concerne les doctrines religieuses pour qu'elles conviennent aux critères d'une religion selon l'interprétation « non officielle » du ministère des Religions. On ne peut pas nier en effet que le bouddhisme, selon le terme générique, est une religion avec tous les attributs convenus : fondateurs, livres sacrés, moines, prières, ordre et règles monastiques. Son influence spirituelle et sociale s'étend sur presque toute l'Asie, de l'Inde à la Chine, de la Mongole à Ceylan, de la Birmanie au Japon, l'Indonésie inclut. Or on découvre qu'il s'agit d'une religion, à l'origine, sans Dieu. Même si ferveur et légendes populaires divinisent parfois le Bouddha, celui-ci n'a jamais prétendu être personne d'autre qu'un être humain, et n'a pas assigné à sa doctrine d'autre but que de mettre un terme à la souffrance humaine. D'une certaine façon le bouddhisme, terme qui n'apparaît que vers 1820, est une doctrine « athée ». Mais celle-ci est certes différente à l'athéisme européen — celui des Lumières et des matérialistes —, qui signifie la négation de Dieu. Autrement dit, l'athéisme occidental est un contre-théisme, ainsi il refuse ou il réfute le Dieu des monothéismes. Alors que dans le bouddhisme, Dieu est absent, et non pas combattu, critiqué ou anéanti : l'idée de Dieu ne figure nulle part[551].

Pour éviter tout malentendu sur la conception du bouddhisme qui ne reconnaît pas un Dieu, le moine Jinarakhita propose le terme « *Sang Hyang Adi Buddha »* (le seigneur Bouddha primordial), une phrase « *Im ! Namo Buddhaya ! Im ! »* qui signifie « un Dieu unique » soi-disant emprunté à un ancien texte Bouddha-Javanais intitulé *« Sang Hyang Kamahayanikan ».* Cette création est importante pour que le bouddhisme se conforme au premier principe mentionné dans le *Pancasila* ou l'article 29 de la Constitution de

[549] E. Juangari, *Menabur Benih Dharma di Nusantara*, *op. cit.*, p. 150-151.
[550] *Ibid.*, p. 170-171.
[551] Roger-Pol Droit, « L'Asie un continent athée ? », dans *Le Point Références*, éd. Vivre Sans Dieu, décembre 2017-janvier 2018, p. 43. Pour une explication plus détaille, renvoyons aussi son livre, Roger-Pol Droit, *Le Culte du néant*. *Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1993.

1945[552]. Ce terme est ensuite diffusé par les disciples du moine Jinarakhhita. L'un de ses disciples, Dhammaviriya, en 1965 publie le credo intitulé « Vers la déité dans le bouddhisme indonésien : 1) le Dieu unique et tout puissant pour les bouddhistes est le Boddha primordial (*Adibouddha)* ; 2) les Prophètes reconnus par les bouddhistes sont Bouddha Gautamana ou Bodhisattvas ; 3) alors que les Livres saints des bouddhistes sont *Tipataka, Dhammapada et Sang Hyang Kamahayanikan*[553]. La cristallisation de ces doctrines est une caractéristique du bouddhisme d'Indonésie qui le distingue du bouddhisme présent dans les autres pays.

Pour ses adversaires, la cristallisation des dogmes est perçue comme peu commune dans le bouddhisme. Le mot « *Adi* » (Dieu unique) n'existe pas dans la phrase originale. Ce n'est qu'une insertion faite par le moine Jinarakhita. Le bouddhisme, pour les détracteurs du moine Ashin Jinarakhita, ne connaît pas les doctrines de la divinité dans son incarnation. Les bouddhistes reconnaissent la matière absolue, mais Dieu ne peut pas être incarné ni défini ; c'est tout à fait différent des doctrines de la divinité dans les autres religions[554]. Bien que l'interprétation faite par le moine Jinarakhita ne soit pas commune, cela ne suscite pas de polémiques sans fin. Au contraire, ses adversaires lui reconnaissent le droit, en tant que bouddhiste, de disserter sur le thème comme il lui plait et d'adapter ses réflexions à la situation politique et religieuse existante en Indonésie « séculière »[555].

D'autre part, l'essor du bouddhisme et l'augmentation du nombre de ses adeptes à partir de l'an 1953 deviennent un défi pour les clergés du confucianisme. En 1954, plusieurs membres de *Khong Kaw Hwee* (Société confucianiste, KKH) regroupant dans le GSKI déclarent se séparer de SKH. Le KKH souhaite développer le confucianisme de manière plus sérieuse et pure et sans le mêler aux doctrines des autres religions. Selon KKH, les doctrines du confucianisme enseignées dans les discours de SKH sont perçues comme des doctrines qui n'arrivent pas à constituer une seule vision de la religion. D'ailleurs, la plupart des orateurs qui transmettent les doctrines du confucianisme sont des bouddhistes, tels que le moine Ashin Jinarakkhita et le dirigeant de SKH lui-même, Sasanasurya. À part cela, selon les personnalités de KKH, il est impossible d'unifier les trois religions dans une organisation telle que SKH. Pour ces deux motifs, les clergés du confucianisme de plusieurs régions rassemblés dans le KKH organisent une conférence

---

[552] I. Brown, « Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism », *art cit.,* p. 111-113 ; E. Juangari, *Menabur Benih Dharma di Nusantara, op. cit.,* p. 184-185.

[553] I. Brown, « Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism », *art cit.,* p. 112-113.

[554] *Ibid.,* p. 116.

[555] *Ibid.,* p. 111.

pour discuter de la possibilité d'établir une institution nationale pour le confucianisme ; c'est ainsi que la Fédération des sociétés confucianistes *(Khong Kaw Tjung Hwee* [KKTH] ou *Federasi Masyarakat Penganut Khonghucu*) est fondée[556]. La première conférence se tient à Solo du 11 au 12 décembre 1954, mais se borne à consolider la fondation de KKTH. Du 15 au 16 avril 1955, les membres du clergé confucianiste organisent aussi une autre conférence dans le but d'établir une institution centrale du confucianisme en Indonésie, nommée *Perserikatan Kung Chiau Hui Indonesia,* (PKCHI)[557].

Le PKCHI rassemble son premier congrès en 1956 auquel six bureaux annexes envoient leurs représentants. Dans le deuxième congrès (1957) et le troisième (1959), douze bureaux annexes participent. La décision d'instaurer une institution confucianiste est évoquée lors du IVe Congrès à Solo, du 14 au 16 juillet 1961. À ce moment, le PKCHI prend les décisions suivantes : 1) renforcer l'uniformité des pratiques religieuses confucianistes ; 2) modifier le nom de PKCHI à l'Association de religion Khongcu d'Indonésie *(Lembaga Agama Sang Khongcu Indonesia,* LASKI) ; 3) déléguer Thio Tjoan Tek avec Prof. Mustopo pour demander au gouvernement que le confucianisme ait son poste au ministère des Religions d'Indonésie ; 4) la ville de Solo est choisie de nouveau comme centre d'activité de l'organisation[558]. À la fin du congrès, huit représentants de l'organisation PKCHI publient une déclaration affirmant : « au Congrès de PKCHI, nous sommes convenus que les doctrines du Prophète *Khong Hu Tju* sont une religion »[559]. L'affirmation que le confucianisme est une religion est certes très importante pour ses fidèles afin d'écarter ceux qui pensent que le confucianisme n'est qu'une philosophie, conception venant surtout du groupe nationaliste chinois qui s'oppose au confucianisme l'estimant source de régression dans leur pays[560].

Dans son pays d'origine (la Chine), parallèlement à l'avènement du régime communiste sous l'égide de Mao Zedong (1893-1976) en 1949, régime dont le marxisme-léninisme est l'idéologie fondamentale et officielle, le gouvernement chinois ne regarde

---

[556] Voir l'histoire de la fondation de KKH à l'époque coloniale néerlandaise dans L. Suryadinata et al., *100 Tahun Kwee Tek Hoay, op. cit.*, p. 190-193.

[557] Matakin, *Golden Anniversary MATAKIN, 16 April 1955-2005 : you jiao wu lei*, Jakarta, Penerbit Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia, 2005, p. 42.

[558] *Ibid.*, p. 45.

[559] *Ibid.*, p. 46.

[560] Sur ce débat, voir Charles A. Coppel, « The Origins of Confucianism as an Organized Religion in Java, 1900-1923 », *Journal of Southeast Asian Studies*, 1981, Vol. 12, nº 1, p. 179-196 ; Charles A. Coppel, « « Is Confucianism a Religion ? » A 1923 Debate in Java », *Archipel*, 1989, Vol. 38, nº 1, p. 125-135 ; Leo Suryadinata, « Confucianism in Indonesia : Past and Present », dans Leo Suryadinata, *The Chinese minority in Indonesia : seven papers*, Singapore, Chopmen Enterprises, 1978, p. 48-49.

pas cette doctrine comme une religion organisée et ne l'inscrit pas dans la liste des religions autorisées à prendre de l'essor. Ainsi, le maoïsme assimile les confucéens à la classe des intellectuels et non à celle des ministres religieux. De plus, les discussions théoriques de la première phase de la République populaire relatives aux problèmes religieux sont centrées sur la distinction entre religion et superstition et le gouvernement considère que le confucianisme est inclus dans cette seconde catégorie. En conséquence, le confucianisme est considéré comme une simple philosophie et ses adeptes comme des intellectuels, tandis que ses pratiques religieuses concrètes traditionnelles, telles que le culte des ancêtres, les rituels des tribunaux, les rites en l'honneur de Confucius et des autres sages, sont classifiés dans le domaine des superstitions[561].

Malgré cela, les clergés du confucianisme en Indonésie continuent de renforcer la structure de leur organisation et de leur institution religieuse. Lors de la conférence de Solo du 22 au 23 décembre 1963, LASKI change de nom devenant le *Gabungan Perkumpulan Agama Khonghucu se-Indonesia* (Association des groupes religieux confucianistes d'Indonésie, GAPAKSI). De plus, lors du Ve Congrès, du 5 au 6 décembre 1964, le mot « *perkumpulan* » est modifié et devient « *perhimpunan* ». Pendant ce congrès, les procédures liées à la cérémonie religieuse du confucianisme résultent d'une première réunion nationale des clergés du confucianisme, nommé *Musyawarah Nasional Rohaniawan Agama Khonghucu*, organisée à Ciamis du 16 au 18 mai 1964[562].

Jusque-là, l'association des adeptes du confucianisme montre sa fermeté dans ses efforts pour réorganiser les institutions religieuses du confucianisme plutôt que ceux du bouddhisme. Cette tentative de réorganisation et de développement des institutions religieuses du bouddhisme et du confucianisme porte enfin ses fruits. Les deux religions obtiennent la reconnaissance du gouvernement avec la promulgation du décret présidentiel de 1965. Pourtant, de manière institutionnelle, ces deux religions ne peuvent pas automatiquement avoir leur place auprès du ministère des Religions. Le bouddhisme a en effet plus de la chance que le confucianisme ; il est explicitement inséré en 1966 dans la structure du ministère des Religions, malgré sa position au sein du directorat de la

---

[561] Sergio Ticozzi, « Le confucianisme aujourd'hui », *Bulletin EDA n° 197,* dans http ://eglasie.mepasie.org/asie-du-nord-est/chine/1995-04-16-le-confucianisme-aujourdhui. Pour une étude sur les religions dans la Chine contemporaine, voir Fenggang Yang, *Religion in Chine : Survival and Revival under Communist Rule*, New York, Oxford University Press, 2012 ; Vincent Goossaert et David A. Palmer, *La question religieuse en Chine*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

[562] Matakin, *Golden anniversary MATAKIN*, *op. cit.*, p. 47.

religion hindoue balinaise[563]. Pour le confucianisme, son statut « légal » en tant que religion « reconnue » est annulé par le gouvernement en 1967 avec l'instruction du président par intérim de la République d'Indonésie *(Instruksi Pejabat Presiden RI)* Soeharto n° 14 du 6 décembre 1967, concernant la religion, la croyance et la coutume chinoise. Cette marginalisation est en réalité liée à une tragédie politique ayant lieu à la fin de l'année 1965, à savoir la tentative de putsch du 30 septembre 1965 qui entraîne la mort de six généraux et un lieutenant de l'Armée de terre d'Indonésie[564]. Le PKI étant considéré comme ayant des liens politiques avec le Parti communiste chinois, toutes les activités politiques liées aux Chinois — la religion et toutes ses activités comprises — ne sont pas autorisées à s'exprimer dans l'espace public[565]. Il semble que le gouvernement ne veut pas supprimer tout ce qui a un rapport avec la Chine de manière directe, mais de façon plus subtile en utilisant le terme « assimilation ». Cependant, la politique d'assimilation pratiquée par le Président Soeharto a des effets dans la vie sociopolitique et religieuse des confucianistes, comme nous le verrons dans le cinquième chapitre.

Pour les bouddhistes, la tragédie politique de 1965 peut en effet être à l'origine d'un changement brutal pour l'essor du bouddhisme en Indonésie. Mais cela ne se produit pas puisque les bouddhistes parviennent à définir le statut de leur religion : une religion qui reconnaît le Dieu unique — ce qui signifie que les bouddhistes ne sont pas athées. Afin de repousser la stigmatisation de l'athéisme, le Moine Ashin s'efforce de convaincre que le bouddhisme avec ses nouvelles doctrines est compatible avec les principes de la croyance en un Dieu unique. Tandis que les contradicteurs de Jinarakkhita proposent une autre piste pour « recoller » aux Pancasila. Selon eux, la notion de transcendance est à chercher dans une citation de l'Udâna (VIII, 3), l'un des écrits *pâli* fondateurs, faisant du Nirvâna l'élément « transcendant » du bouddhisme donc comparable au concept de Dieu défini par les religions abrahamiques. Cependant, la majorité des adeptes du Theravada

---

[563] La décision sur la création de la section de Buddha dans le Direktorat Bimbingan Masyarakat Hindu s'est basée sur la Loi du Gouvernement n° 150 de1966.

[564] Cette tragédie est surnommée par le régime du général Soeharto dit l'Ordre nouveau le Mouvement du 30 septembre du Parti communiste d'Indonésie (*Gerakan Tiga Puluh September Partai Komunis Indonesia*, G 30S/PKI). Car, selon lui, ce mouvement est conduit par le PKI. En effet, certains historiens ou politologues tant nationaux qu'étrangers ont tenté d'analyser le déroulement de cet événement tragique. Mais, faute d'archives et de témoignages fiables, on ne peut pas préciser ses principaux initiateurs ; il est toujours obscur et devient une mémoire tronquée. Voir Rémy Madiner, « La tragédie de 1965 en Indonésie : une historiographie renouvelée, une mémoire toujours tronquée », *Archipel*, 88, 2014, p. 189-212.

[565] Voir cette régulation dans *Kompilasi Peraturan Perundang-Undangan Kerukunan Hidup Umat Beragama (Recueil des législations relatives à l'harmonie de la vie religieuse)*, Jakarta, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama RI, 1997, p. 99-100.

n'adoptent pas cette vision en préférant le thème du Bouddha primordial[566]. Toutefois, c'est le terme « *Sang Hyang Adi Buddha* » qui est enfin légitimé par le gouvernement comme une appellation de Dieu pour le bouddhisme en Indonésie et dont le fonctionnaire peut se servir dans son serment lors de la cérémonie d'inauguration, selon la régulation gouvernementale n° 21 du 23 juin 1975[567].

Conclusion du chapitre

La création du ministère des Religions renforce l'idée que l'État indonésien n'est ni un État séculier ni un État islamique, mais plutôt un État « monothéiste ». Bien que ce ministère soit initié par et pour les musulmans comme une concession politique de la part du nouveau gouvernement, au moment où les Néerlandais tentent de reprendre le contrôle de leur ancienne colonie, dans son développement, il s'oriente aussi vers les autres communautés religieuses sous prétexte d'unité nationale et de la mise en œuvre du mandat de l'article relatif à la religion dans la Constitution 1945 ou la Constitution provisoire de 1950. Ce ministère ne reconnaît initialement que l'islam et le christianisme au motif que ce sont les trois religions compatibles avec le principe du « monothéisme ». Tandis que les autres grandes religions du monde, l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme doivent constamment lutter, à la fois au niveau interne avec leurs fidèles pour définir leur identité religieuse et vis-à-vis des autorités pour une reconnaissance et un traitement égal de la part de l'État. En conséquence, ces trois religions d'Asie doivent conformer leurs doctrines religieuses aux critères d'une « vraie » religion donnés par le ministère des Religions. Pour ce dernier, une « vraie » religion doit répondre aux conditions suivantes : avoir un seul Dieu, être liée à un prophète, posséder des Écritures saintes (un livre saint) et être universellement reconnue. Bien que la définition d'une religion et de ses critères ne soit jamais officiellement édictée, le ministère des Religions traite ces critères comme des prérequis pour toute religion ou croyance souhaitant demander la reconnaissance de l'État. Lorsqu'une religion ou une croyance ne peut pas satisfaire à ces conditions, le ministère des Religions la juge comme appartenant aux courants de croyance spirituel et devant faire l'objet d'une surveillance, d'un contrôle et même être, dans la mesure du possible, interdite comme nous évoquerons dans le chapitre suivant. Ainsi, dans une certaine mesure, on peut constater que le ministère de Religions joue un double jeu : reconnaître les « vraies religions » d'une part, et contrôler les autres religions ou

[566] Dominique Maison, « Boudha est-il soluble dans les *Pancasila ?* », *art. cit.*, p. 38.
[567] E. Juangari, *Menabur Benih Dharma di Nusantara*, *op. cit.*, p. 202.

croyances jugées « superstitieuses » au nom de l'ordre public de l'autre, ainsi que nous allons le voir dans le chapitre suivant.

Chapitre IV
LA RÉPRESSION DES COURANTS DE CROYANCE SPIRITUELLE LOCALE ET DE L'ATHÉISME

Dans le troisième chapitre, nous avons observé les tentatives de trois religions d'Asie pour obtenir la reconnaissance du ministère des Religions par le biais de la réinvention leur doctrine principale, pour se conformer aux critères établis à partir des religions monothéistes. Pour prendre connaissance de l'autre impact de la politique de reconnaissance religieuse, nous nous intéresserons dans ce quatrième chapitre à la situation des courants de croyance spirituelle qui échouent à remplir ces critères. En effet, dès la réunification de la République d'Indonésie en 1950 jusqu'à la fin de la première moitié des années 1960, l'essor de ces courants devient un phénomène social plus choquant, particulièrement pour les musulmans. Il en va de même du déploiement du Parti communiste indonésien, un parti considéré par les musulmans comme antireligieux. Cependant, l'existence des courants de croyance spirituelle et celle du communisme dépend de la rivalité des interprétations de l'article relatif à la religion inscrit dans la Constitution. Pour le gouvernement, dominé par des dirigeants musulmans issus de partis politiques à caractère religieux islamique, particulièrement le Masjumi et le NU, cet article ne concerne que les religions qui sont compatibles avec le principe du « monothéisme ». Ainsi, toute religion ou tout courant de croyance spirituelle qui ne peut pas remplir ces conditions n'est pas admis dans la structure du ministère des Religions d'une part, et ses fidèles sont considérés comme des populations comme « n'ayant pas encore de religion » *(belum beragama)* d'autre part. Dans une certaine mesure, l'opposition des musulmans à l'égard de l'essor des courants de croyance spirituelle plus particulièrement des courants mystiques javanais et du communisme a conduit à la mise en œuvre du décret présidentiel du 27 janvier 1965 sur la prévention des abus en matière religieuse et/ou de blasphème.

Section 1 : L'opposition des musulmans envers les courants de croyance spirituelle locale

Le mot « croyance » inscrit dans l'article 29 de la Constitution de 1945 ou dans l'article 43 de la Constitution provisoire de 1950 est un terme central qui garantit et protège *a priori* l'existence des fidèles des courants de croyance spirituelle locale. Cela sous-entend la légitimation d'une pratique rituelle en dehors des religions « reconnues »

par le ministère des Religions. Pourtant, dans son application, ce terme n'ouvre pas une garantie suffisante aux adeptes des courants de croyance spirituelle locale relative à la liberté religieuse au sens général. Les musulmans, particulièrement les tenants de l'autorité au sein du ministère des Religions, ne considèrent pas que le mot « croyance » signifie une croyance appartenant aux religions « reconnues ». Ils s'opposent donc à l'utilisation du mot « croyance » pour justifier un statut équitable entre les courants de croyance spirituelle locale et la religion proprement dite. Dans ce contexte, le gouvernement dans son ensemble va être soumis à la volonté de la majorité musulmane de restreindre et d'interdire les communautés des courants de croyance spirituelle locale sous prétexte que ces derniers risquent de perturber et menacer les religions « reconnues », à savoir jusque-là l'islam et le christianisme.

§1 - L'établissement d'un organisme de surveillance des courants de croyance spirituelle locale

Durant les régimes dits de « démocratie libérale » (1950-1959) et de « démocratie dirigée » (1959-1967), l'apparition et même l'essor de nouvelles communautés d'inspiration religieuse plus connues pour la première fois sous le nom *kebatinan,* signifiant « la science de l'intériorité », sont source des vifs débats ; ceux-ci impliquent non seulement les communautés religieuses qui s'allient à certains partis politiques, mais également nombreux de fonctionnaires du gouvernement[568]. À cette période, les fidèles des courants mystiques javanais semblent croire à la prédiction du légendaire ministre de Majapahit, Sabdo Palon ; il s'agit du retour de l'âge d'or de l'Archipel après un demi-siècle de l'effondrement du royaume Majapahit, à travers lequel l'islam va disparaître et sera remplacé par la « vraie religion de Java » dite le javanisme. Selon leur calcul, l'effondrement de Majapahit s'étant produit en 1478, le triomphe du javanisme aura donc lieu en 1978. Ainsi, pour arriver à cette prédiction, les adeptes du « javanisme », sous la

[568] À l'origine, le mouvement des courants de croyances spirituelle locale est indissociable de la différente vision religieuse parmi les musulmans eux-mêmes pendant la période coloniale qui, en empruntant le terme d'anthropologue américaine Clifford Geertz, se divisait entre Santri et Abangan. Dans une certaine mesure, ces derniers sont encore plus enclins aux pensées mystiques et aux pratiques rituelles issues de la tradition hindoue-bouddhique de l'Archipel. Pendant la période du mouvement vers l'indépendance indonésienne, un grand nombre des Abangans s'organisaient en plusieurs groupes différents, mais ils sont dans la même vision religieuse, dont certains fondateurs ne se réclament seulement pas comme une personne qui avait reçu la révélation ou l'inspiration du Dieu Tout-Puissant, mais également comme une Roi juste (Ratu Adil) qui sauverait le peuple indonésien de l'oppression du colonialisme et de la pauvreté. Ils expriment parfois que leur croyance est une représentant d'une religion ancestrale dite la « javanité » qui est distincte que l'islam ou les autres religions. Dans la pratique, le corpus de la religion de Java résulte du mariage d'un fond syncrétique entre la vision de la mystique javanaise, de l'hindou-bouddha et de l'islam.

conduite de Wongsonegro, planifient une projection en quatre périodes : la préparation (1946-1954), l'accélération (1954-1962), l'avancement (1962-1970) et la décision (1970-1978)[569].

Ces différentes phases semblent faire sens si l'on se fie à l'essor des courants de croyance spirituelle « javanaise » dans certaines régions de l'Indonésie. Or, cet essor initial s'oppose directement aux musulmans en général et au ministère des Religions en particulier. Dès le début de 1950, en plus de tenter de préciser la définition et les critères d'une religion, dans le but de les différentier des courants de croyance spirituelle locale, le ministère des Religions commence également à identifier et à inventorier les nouvelles communautés religieuses existant en dehors de l'islam et du christianisme. Pour atteindre cet objectif, le 27 décembre 1952, le ministre des Religions envoie pour la première fois une circulaire auprès de tous les chefs des bureaux des Affaires religieuses, provinciales et régionales, dans laquelle sont mentionnés les informations requises et outils permettant de déterminer la différence entre la « vraie » et la « fausse » religion ou de décider d'inclure ou non une « tradition religieuse » dans sa liste de « religions » reconnues. On y retrouve notamment : les principes du dogme, les piliers de la religion ou de la croyance, le système du culte, les miracles, les preuves de vérités, le système juridique ou le guide de vie et toute particularité qui distingue les uns et les autres[570]. Cette vaste enquête conduit, en 1953, à la publication d'une première liste des courants de croyance spirituelle. Dans cette liste sont mentionnés 72 groupes : 21 d'entre eux utilisent les noms associés à « *agama* » (religion), 48 se nomment « *kebatinan* » et 3 autres s'appellent « *tarekat* » (confréries soufies)[571].

Affolées par ce phénomène, les élites musulmanes poussent le gouvernement central à prendre des mesures nécessaires pour les surveiller, les limiter et si possible les interdire. Sous cette pression, le Premier ministre Ali Sastroamidjoyo crée pour la première fois en 1954 le Comité interdépartemental en charge de surveiller les courants de croyance spirituelle « locales » dans la société (*Panitia Inter-Departement Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat,* Interdep-Pakem) en vertu du décret du Premier ministre

---

[569] Cité par R. E. Djumali Kertorahardjo, *Materi Aliran-aliran Kebathinan di Indonesia (Matériaux des courants mystiques javanais en Indonésie)*, Djakarta, Departemen Agama, 1971, p. 5-6.

[570] Kementerian Agama, *Pedoman Pendjabat Kantor-Kantor Agama (La Guide pour les hauts fonctionnaires des bureaux des Affaires religieuses), Vol.* II, Djakarta: Kementerian Agama, 1952, p. 679-681.

[571] Kementerian Agama, « Berbagai Aliran dan Gerakan Agama di Indonesia di Luar Agama Islam, Roma Katholik dan Protestan » (Les courants et les mouvements religieux hormis de l'islam et le christianisme en Indonésie), *Penuntun,* janvier-mars 1953, p. 13-15. (Voir la liste dans l'annexe 4.1., p. 388)

n° 167/PM/1954 du 1er août 1954[572]. Ses premières tâches sont d'étudier et d'enquêter rigoureusement sur la forme, l'objectif et le système du mariage des communautés tenantes de la croyance spirituelle, afin de proposer des pistes de réflexion ou des mesures juridiques permettant au gouvernement de réagir, que ce soit pour restreindre ou bien pour interdire ces pratiques au nom de la sérénité et de la prospérité d'une société démocratique[573].

Après six mois de travail, en se basant sur les rapports d'enquêtes de cinq institutions gouvernementales : le ministère des Religions, le ministère de l'Intérieur, le Service de surveillance de la sûreté de l'État (*Dinas Pengawasan Keselamatan Negara*, DPKN), les parquets des tribunaux de distict (Pengadilan Negeri)[574], le ministère des informations, le Comité interdépartemental-Pakem achève son premier rapport interne recensant les courants de croyance spirituelle locale dont l'ampleur prend de l'importance dans la plupart des régions de l'Indonésie ; il atteint 286 groupes, dont la diffusion est principalement concentrée à Java[575]. Tandis que dans le second rapport interne du Comité interdépartemental-Pakem daté du 3 septembre 1956, le nombre des courants de croyance spirituelle augmente un peu ; on compte de 375 groupes[576]. Ce phénomène est selon le rapport essentiellement déclenché par la crise économique de l'époque qui fait perdre aux populations les moins éduquées le sens de la vie si bien qu'elles se tournent ensuite vers

---

[572] Inauguré officiellement le 8 octobre 1945 et présidé par R.H.K. Sostrodanukusumo, ce comité se compose 19 membres qui représentent certaines institutions gouvernementales, on compte parmi eux : le Parquet, la Police nationale, le ministère de l'Intérieur et le ministère des Religions. Voir ANRI, « Kabinet Presiden RI », n° 1331.

[573] *Ibid.* Cf. Soedjatmiko, *Tugas Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat (La Tâche de surveillace des courants de croyance spirituelle dans la société)*, Jakarta, Proyek Inventarisasi Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1992, p. 4.

[574] Au sens général l'organisation juridictionnelle nationale indonésienne qui est différente à ce qui existe en France. L'Indonésie reconnait la différentiation d'ordre judiciaire entre le tribunal général et le tribunal spécial. Le premier a le pouvoir de juger les affaires pénales et civiles, tandis que le second s'occupe des affaires particulières qui se divisent dans quatre domaines dont chacun est soumis dans le diffèrent tribunal, tels que le tribunal religieux pour les affaires musulmanes non pénales, le tribunal de charia pour les peuples de la province autonomie spéciale d'Aceh, le tribunal de l'administration de l'Etat et le tribunal militaire. Chacune comprend le tribunal de première instance, appelé tribunal de district *(Pengadilan Negeri)*, le tribunal d'appel, appelé tribunal supérieur ou haut cour *(Pengadilan Tinggi)*, et la Cour de cassation au niveau de la Cour suprême (*Mahakamah Agung)*. Dans certains cas, nous l'appelons souvent par le nom de la région où se trouve le tribunal, par exemple le tribunal de district de Jakarta Sud, pour désigner le premier tribunal du sud de Jakarta, etc. À un niveau supérieur, nous mentionnons le tribunal de grande instance de Jakarta, etc. Il en va de même que l'institution du procureur.

[575] Le Comité mentionne en effet le nombre de 350 groupes de courants mystiques, mais on ne trouve dans l'annexe que 286 groupes. Voir « Laporan Pertama Panitia Interdepartemental Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat » (Le Premier rapport du Comité interdépartemental en charge de surveiller les courants de croyance spirituelle dans la société) dans ANRI, « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri Tahun 1950-1959 », Vol. II, n° 1844. (Voir la liste dans l'annexe 4.2., p. 389).

[576] « Laporan Kedua Panitia Interdepartemental Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat » (Le Deuxième rapport), *ibid.*

une « fausse religion ». D'une façon générale, presque de tous les chefs de « fausse religion » prétendent être le nouveau prophète ou bien le Messie attendu ou encore le roi juste. Ils promettent à leurs disciples de trouver un chemin libérateur de toutes souffrances psychologiques, économiques et même politiques[577]. La carte ci-dessous représente la diffusion des courants croyance spirituelle locale en particulier dans un certain nombre régions de l'Indonésie jusqu'à la fin de l'année 1954 :

Figure 4.1
La répartition des courants de croyance spirituelle locale en Indonésie (1950-1954)[578]

Pour se défendre des répressions et des menaces provenant des organisations musulmanes ou des fonctionnaires du gouvernement, 680 représentants de soixante-sept courants mystiques s'organisent dans un congrès à Semarang du 12 au 19 août 1955 et créent une sorte d'union nationale, le Comité du congrès des courants mystiques d'Indonésie (*Badan Kongres Kebatinan Indonesia,* BKKI). Celui-ci est présidé plus tard par Wongsonegoro, l'ancien ministre de l'Éducation et de la Culture[579]. L'une des

[577] *Ibid.* Pour une étude plus détaillée sur les motivations de l'essor, les principales doctrines développées et les caractéristiques générales, renvoyons entre autres à Justus M. van der Kroef, « New Religious Sects in Java », *Far Eastern Survey*, 1961, Vol. 30, nº 2, p. 18-25 ; Harun Hadiwijono, *Man in the Present Javanese Mysticism*, Bosch & Keuning, Baarn, 1967; Rahmat Subagya, *Kepercayaan Kebatinan Kerohanian Kejiwaan dan Agama*, *op. cit.*

[578] « Laporan Pertama Panitia Interdepartemental Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat », *op.cit.*

[579] « Resolusi Kongres Kebatinan Indonesia ke I » (La Resolution du premier Congrès des courants mystiques javanais), dans ANRI, « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Mentri 1950-1959 », n° 3160. Cf. R. E. D. Kertorahardjo, *Materi Aliran-aliran Kebathinan di Indonesia*, *op. cit.*, p. 26.

conclusions du congrès est que l'État d'Indonésie ne devrait seulement pas se fonder sur le principe de la croyance en un Dieu unique, mais également sur le *kebatinan* ; il s'agit du principe « faire taire ses intérêts égoïstes et de se dévouer entièrement à son travail » (javanais *: sepi ing pamrih, rame ing gawe*) et « cherchant de concrétiser le salut pour le monde entier » (javanais *: memayu-rahayuning bawana*)[580]. La réussite de l'organisation de ce premier congrès est source d'une prise gain de confiance pour les leaders des courants mystiques ainsi que pour leurs disciples, si bien qu'ils planifient des activités annuelles au niveau national, soit dans le cadre de congrès, de séminaires ou de grandes réunions. Jusqu'à la première moitié des années 1960 se déroulent cinq congrès et trois séminaires nationaux, dont le nombre de participants augmente considérablement. Dans son deuxième congrès en 1956 (du 7 au 9 août) par exemple, environ 2 000 délégués y attendent ; ils représentent, d'après le chef du Comité Wongsonegoro, environs de deux millions membres ou adeptes[581]. Ce congrès définit plus tard le « *kebatinan* » comme le principe et la source du premier pilier du *Pancasila* qui a pour objectif d'atteindre la vérité et de perfectionner de la vie. Répondant à la pression du ministère des Religion, le groupe « *kebatinan* » déclare également que le « *kebatinan* » n'a pas pour objectif de devenir une nouvelle religion, mais pour améliorer la qualité religieuse de chaque membre. Nonobstant de nombreux courants mystiques ne s'affilient pas au BKKI, organisation perçue comme ayant une mission politique. C'est la raison pour laquelle, le dirigeant d'un courant mystique du Pangestu (*Parguruan Ngesti tunggal*), fondé le 20 mai 1949 par R. Soenarto, interdit à ses membres d'adhérer à cette organisation. Par contre, il recommande à ses membres qui professent la foi musulmane ou chrétienne de continuer à approfondir la doctrine de leur propre religion, car le Pangestu est une association inclusive où les membres peuvent améliorer leurs capacités respectives dans la gestion de leur spiritualité[582].

Néanmoins, à la fin de la seconde période de l'évolution et en concomitance avec l'avènement du régime de la démocratie dirigée en 1959, l'existence des courants mystiques javanais est de plus en plus marginalisée et même réprimée. Ces mesures débutent par le renforcement de l'existence et du rôle du Comité d'Interdep-Pakem, marqué par une augmentation de ses membres, dont le chef est le Procureur

---

[580] « Resolusi Kongres Kebatinan Indonesia ke I », *op. cit.*

[581] R. E. D. Kertorahardjo, *Materi Aliran-aliran Kebathinan di Indonesia, op. cit.*, p. 25-27 ; R. Subagya, *Kepercayaan Kebatinan Kerohanian Kejiwaan dan Agama, op. cit.*, p. 120.

[582] Sularso Sopater, *Mengenal Pokok-Pokok Ajaran Pangestu (Connaître les principes de l'engseignements du Pangestu)*, Jakarta, Sinar Harapan, 1987, p. 33.

général, en vertu du décret du Premier ministre n° 141 du 13 mai 1960. D'ailleurs, au sein du Parquet lui-même, il existe un département spécifique, créé le 22 avril 1958, la Section des mouvements religieux et des courants de croyance spirituelle locale dans la société ; elle devient plus tard le Bureau de la surveillance des courants de croyance spirituelle locale dans la société en vertu du décret du Procureur général n° 10 du 25 mai 1961. Et pour remplir cette fonction, en se basant sur la circulaire du bureau central du Pakem n° 34 du 7 avril 1961, un Pakem est alors créé dans chaque région et district[583].

Par ailleurs, lors de la promulgation de la loi n° 15 du 30 juin 1961 relative aux principes du Parquet de la République d'Indonésie, cette responsabilité est explicitement insérée dans l'article 2 §3 qui stipule que « le Parquet en tant qu'institution judiciaire de l'État et en tant qu'organisme en charge du maintien de l'ordre public a également pour responsabilité la surveillance des courants de croyance spirituelle qui peuvent mettre le peuple et l'État en péril ». Le devoir de surveillance couvre également les actions menées envers les courants mystiques, qu'elles soient préventives ou répressives[584]. Ce rôle n'est pas seulement rempli par le Parquet de la république, mais aussi par la police nationale conformément à la loi n° 13 du 30 juin 1961 relative aux principaux principes de la police de la République d'Indonésie. Le fait d'autoriser le Parquet à surveiller les courants mystiques javanais semble ne pas être contesté par les membres du Conseil des représentants du peuple nommé *Gotong Royong* (coopération mutuelle) pendant les discussions des projets de ces deux lois entre mai et juin 1961[585]. En outre, Djadja Wirasumita, un représentant des musulmans, conseille au Parquet général d'être très attentif et vigilant en exécutant son devoir de surveillance des courants mystiques qui se répandent très vite dans la plupart des régions d'Indonésie[586].

Pour éviter les conflits entre les organismes judiciaires, le Procureur général publie la lettre du 5 février 1963 relative aux devoirs détaillés du Pakem en matière de surveillance des courants de croyance spirituelle locale, parmi ces devoirs il est mentionné que doivent être surveillés les symptômes ou les signes qui pourraient être un frein au processus du développement du pays tel que les doctrines ou les mouvements qui

---

583 Soedjatmiko, *Tugas Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat*, *op. cit.*, p. 5.

584 *Ibid.*

585 Le DPR Gotong Royong était le Parlement de l'ordre ancien et de l'ordre nouveau, mis en place en 1960, après la promulgation du décret présidentiel du 5 juillet 1959, et qui dura jusqu'à la constitution du parlement fondé sur les élections législatives de 1971.

586 « Risalah Perundingan DPR GR », session III, 28e réunion, 20 juin 1961, p. 865. Voir aussi, « Setelah Polisi Kini Kejaksaan dapat Undang-Undang » (Après la Police, le Procureur a désormais une loi », *Duta Masyarakat*, jeudi, 22 juin 1961.

pourraient perturber l'ordre public. En outre, si ces activités contiennent des éléments ou des actes criminels, leurs dirigeants doivent être poursuivis au tribunal et leurs doctrines ou leurs mouvements doivent être officiellement supprimés par une lettre de décision du Procureur général[587]. Pour cela, par le biais la nouvelle circulaire du 8 mars 1963, le Procureur général demande aux officiers du procureur général d'être également vigilant à l'égard des livres religieux dont le contenu serait jugé déviant ou en dehors de vraies doctrines religieuses et comporterait des pratiques religieuses jugées immorales[588].

Malgré la répression, l'essor des courants de croyance spirituelle locale se poursuit constamment. Wongsonegro, le chef général du BKKI, constate dans son discours d'ouverture du troisième séminaire des courants mystiques à Jakarta, tenu du 11 au 12 août 1962, que le BKKI compte désormais plus de 200 organisations et 15 millions d'adeptes[589]. Ce chiffre continue d'augmenter jusqu'aux années 1970, où le statut des courants de croyance sera officiellement déterminé par l'Assemblée consultative du peuple. Sur la base du chiffre du Secrétariat conjoint des courants de croyance spirituelle indonésienne (*Sekretariat Kerjasama Aliran-Aliran Kepercayaan Indonesia,* SKK) de 1972, J.W.M Bakker relève que le nombre des courants mystiques atteint 664 groupes de toutes tailles ; 257 à Java central, 83 à Java Ouest, 70 à Yogyakarta, 55 à Java Est, 96 à Sumatra, 26 à l'est de l'Indonésie et 77 sans position précise[590].

§2 - La lutte contre les mouvements des courants de croyance spirituelle locale

La surveillance des courants croyance spirituelle locale ne vient pas seulement des institutions gouvernementales faisant partie de l'Interdep-Pakem, mais aussi des communautés religieuses musulmanes. Chaque fois qu'un courant croyance spirituelle locale est perçu comme déviant, allant à l'encontre des doctrines religieuses « monothéistes », les musulmans réagissent, soit de manière frontale soit par l'intermédiaire des autorités compétentes en avertissant ses leaders ou ses fidèles de ne pas continuer leurs activités au risque de voir leurs organisations dissoutes. Cependant, tant que le nom utilisé, les doctrines enseignées ou les pratiques rituelles ne sont pas liés aux religions reconnues, en particulier à l'islam et au christianisme, ou qu'ils ne

---

[587] Cité dans Ahmad Baso, *Islam Pascakolonial : Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme (L'Islam postcolonial : la conspiration entre religion, colonialisme et liberalisme)*, Bandung, Mizan, 2005, p. 240-241.'

[588] *Ibid*.

[589] BKKI, *Hasil Seminar Kebatinan Indonesia III (Les Résultats de la troisième seminaire sur le mysticisme en Indonésie)*, Djakarta, Badan Kongres Kebatinan Indonesia, 1962, p. 8.

[590] Y. W. M. Bakker, *Agama Asli Indonesia (La Religion ancestrâle d'Indonésie)*, Jakarta, Sinar Harapan, 1981, p. 251.

commettent pas de crimes, ni d'abus, ni de violation « morale », les courants de croyance spirituelle locale ne sont pas contrés de manière répressive par le gouvernement. Il n'est donc pas surprenant que le nombre des courants croyance spirituelle locale qui rejoignent le BKKI soit en augmentation. Toutefois, à cause des politiques de surveillance, l'existence de courants croyance spirituelle locale est toujours marginalisée ; tout courant est menacé d'être supprimé en cas de répercussion sur l'ordre public ou sur la tranquillité de la vie religieuse « musulmane » en particulier.

Avant 1965, le Code pénal en vigueur en Indonésie, hérité du Code pénal des Indes néerlandaises de 1915, ne mentionne pas explicitement les délits religieux « blasphème ». Ainsi, pour lutter contre les mouvements des courants de croyance spirituelle, l'autorité publique se réfère d'abord au principe de croyance en un Dieu unique en tant base de l'État, puis à la tranquillité de l'ordre publique correspondant à l'article 156 du Code pénal qui stipule : « quiconque exprime publiquement de l'hostilité, de la haine ou de l'insulte à un groupe des citoyens indonésiens est passible d'une peine de prison de quatre ans maximums ou d'une amende de 4 000 roupies ». Alors que les courants croyance spirituelle locale se prétendent toujours que leur existence, d'une part, est compatible avec les principes de la croyance en un Dieu unique, et de l'autre, est explicitement garantie par la Constitution avec le terme « croyance » inscrit dans l'article 29 §2. Toutefois, contrairement aux trois religions d'Asie qui réussissent à réunir les critères de religions élevées, tout courant croyance spirituelle, dont le nombre d'adeptes est très restreint sur le pays, est perçu comme un courant « déviant » de religions déjà établies. Il est donc considéré comme une « secte » qui devra être éradiquée et dont les adeptes devraient retourner à leur « vraie » religion respective. Ce phénomène complique certes le rapport entre les religions et l'État en Indonésie, soit avant ou après la première élection générale de 1955, au cours de laquelle les partis politiques islamiques ne gagnent pas la majorité des votes bien que 80 ou 90 %, des 97 millions environs d'Indonésiens soient musulmans.

Au moment où l'hindouisme balinais exige la reconnaissance, certains courants de croyance font de même. Ils sollicitent auprès gouvernement le droit à recevoir traitement équitable sur le plan du droit à la liberté de religion ou de conviction ainsi que de l'accès au financement religieux, ces tentatives se soldent par un échec. Le courant de l'Iman Igama Hak (la foi de la vraie religion, I.I.H), par exemple, proclame que la période entre le 26 juin et 3 juillet 1950 correspond au moment où l'I.I.H sera désigné comme une religion reconnue sous la conduite d'un roi juste *(Ratu Adil)*, à savoir Slirodiwismo. Cette annonce correspond au départ d'une délégation envoyée par ce dernier de Muntilan, Java

central, dirigée par Sangkat Ronggodjatikusumo, pour se rendre à Jakarta dans le but de rencontrer le Président Soekarno. Cette délégation a pour mission d'obtenir l'approbation du Président pour que l'I.I.H devienne une religion reconnue. Si l'I.I.H réussit à obtenir la reconnaissance, selon le chef des délégués, le Président Soekarno devient automatiquement son fidèle et de la sorte, toute autre communauté religieuse existante sur la terre d'Indonésie disparaîtra immédiatement. Sangkat et ceux qui l'accompagnent souhaitent obtenir des certitudes sur le statut de l'I.I.H, savoir si la croyance qu'il défend s'est vue accorder ou refuser par le Président le statut de religion reconnue. Et pour cela, ils demandent au Président de leur délivrer une attestation officielle[591].

Se sentant déçu par l'échec de la tentative d'obtenir une reconnaissance le 31 juin 1951, Slirodiwismo fait paraître une circulaire qui s'intitule « la lettre magique de *l'Iman Igama Hak* » à plusieurs parties, telles que le Président, le Premier ministre, le ministre des Religions, les gouverneurs de Java-Ouest, Java central et Java Est ; il s'agit de l'accusation visant les musulmans et affirmant que ces derniers ne vénèrent pas correctement Dieu et que le Coran est un livre qui provoque d'agitations du monde. Cette circulaire engendre l'indignation et la tension au sein de la communauté musulmane dans certaines régions à Java. Réagissant à cette polémique, après avoir reçu certaines plaintes des musulmans, le chef de la Section du mouvement de religion et de croyance spirituelle locale du ministère de l'Intérieur prend une initiative de coordonner avec certains organismes gouvernementaux afin de prendre les mesures nécessaires selon la procédure légale[592].

Par ailleurs, la religion locale bouddhiste javanaise dite Budha Djawi Wisnu, fondée le 25 novembre 1925[593], sollicite régulièrement auprès du gouvernement le droit d'être traité à égalité avec les religions reconnues. L'objectif de cette « religion » est en fait de réaliser un retour à la « vraie religion » ou la « vraie culture » javanaise, celle antérieure à l'arrivée des religions des « envahisseurs » comprendre ici l'islam et le christianisme[594]. La tentative de adeptes du Budha Djawi pour obtenir la reconnaissance de l'État commence lorsque son prêtre *(resi)* et dirigeant, R. Kusumodewo, adressent pour la

---

[591] L'objectif de ce courant est de restaurer une période de la gloire du royaume de Majapahit, aussi bien dans le domaine du système politique que des coutumes. Voir ANRI, « Kabinet Perdana Menteri RI Yogyakarta », n° 282.

[592] ANRI, « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri RI 1950-1959 », Vol. II, n° 1811.

[593] ANRI, « Kabinet Presiden 1950-1959 », n° 182. Cf. Kamil Kartapradja, *Aliran Kebatinan dan Kepercayaan di Indonesia (Les Courants mystique et la croyance en Indonésie)*, Jakarta, Yayasan Masagung, 1985, p. 164.

[594] *Penuntun*, janvier 1953, p. 17.

première fois, le 7 avril 1952, une lettre au ministre des Religions pour solliciter la reconnaissance et la garantie de la liberté de religion. Répondant à cette requête, le 24 mai 1952, le ministre, par l'intermédiaire du chef de la section des mouvements politiques et des associations religieuses, A. Hardjono, fournit des explications concernant les devoirs du ministère, parmi lesquels figurent : participer à la mise en application du principe de la croyance en un Dieu unique et garantir que tout citoyen a droit à la liberté de professer sa religion respective et accompagner l'essor des courants religieux salutaires non discriminants. Pour mieux comprendre le rôle du ministère des Religions, il conseille également au leader du Budha Djawi de lire la Constitution provisoire de 1950, surtout les articles 18 et 43 et le règlement ministériel n° 6 de 1950 sur les tâches, les obligations et la structure du ministère des Religions. De plus, Hardjono insiste sur le fait que toute requête pour définir de nouvelles conditions de garantie de la liberté religieuse est inutile, car chaque citoyen dispose déjà du droit à la liberté de religion à condition de ne pas transgresser les lois et les réglementations en vigueur. Mais, si ce qui est visé est la garantie d'un financement religieux, il explique que le ministère des Religions n'a pas les budgets suffisants pour financer toutes religions[595].

À ses débuts, l'essor du Budha Djawi se concentre sur certaines régions de Java Est, particulièrement à Malang. Cependant, ce développement provoque immédiatement l'opposition des musulmans. Les tensions apparaissent lorsque certains musulmans de Malang se montrent méprisants à l'égard de la manière de prier de la communauté du *Budha Djawi* ; l'objet des moqueries est l'interprétation d'une phrase : « *hong wila heng* », signifiant s'éloigner d'être fâché. Selon les musulmans, « *hong* » signifie un chien et « *heng* » un cochon. En retour, les adeptes du Budha Djawi traitent l'islam de religion des « envahisseurs étrangers ». Face à l'offensive des musulmans, le 15 janvier 1954, le chef du bureau des Affaires hindouistes javanaises dépose une plainte à la police afin qu'elle prenne les mesures nécessaires conformément au Code pénal en vigueur, à savoir l'article 156 qui interdit toute hostilité, haine ou insulte basées entre autres sur l'appartenance religieuse. Grâce à la médiation proposée par la police et le gouvernement local, ce conflit est finalement résolu ; toutes les parties promettent de ne pas se moquer mutuellement l'une et l'autre[596]. Mais, quelques mois plus tard, les tensions montent à nouveau lorsque

[595] Voir « Pengakuan dan Djaminan Agama Budha Djawi » (La Reconnaisance et la garantie de la religion [Budha Djawi]), ANRI, « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri RI 1950-1959 », n° 3152.

[596] « Tuntutan terhadap Modin Tohir dan Naib Ikhsan » (La Réquisitoire contre Modin et Naib Ikhsan), *ibid.*, n° 3149.

les musulmans de Malang font obstacle à l'inhumation d'un adepte du *Budha Djawi* dans un cimetière musulman, le 19 août 1954. Cela implique que pour quiconque n'est pas musulman, il est strictement interdit d'être inhumé dans le cimetière « musulman ». Les musulmans le permettent dans l'éventualité où la famille du défunt se convertit définitivement à l'islam avec une empreinte digitale sur le papier blanc pour signe d'engagement. Sachant que cette interdiction est prononcée, le 5 septembre 1954, le chef du bureau des Affaires bouddhistes javanaises, Soemardi, adresse une lettre de protestation qui est distribuée à toutes parties concernées. Dans celle-ci, il condamne l'attitude « discriminatoire et arbitraire » des musulmans qui peut toucher n'importe fidèle non-musulman et appelle également à toutes les parties à défendre et soutenir les valeurs démocratiques. De plus, la communauté du Budha Djawi, soutenue par la branche du Front des paysans indonésiens (*Barisan Tani Indonesia*, BTI), un organe des sympathisants du Parti communiste indonésien, exige du gouvernement qu'il maintienne l'application de la Constitution provisoire de 1950, et plus particulièrement les articles qui concernent la liberté de penser, d'organisation « cultuelle » et de religion[597].

Pour répondre à la protestation du Budha Djawi et également à la question posée par le vice-premier ministre le 19 novembre 1954, le ministre des Religions explique que la défense de la loi religieuse par ses adeptes (les musulmans) n'est en fait pas une forme de transgression ou une action arbitraire dirigée contre les valeurs démocratiques. Ceux qui enfreignent les valeurs démocratiques et même la loi coutumière sont en fait les adeptes du Budha Djawi, car ils imposent leur intention à inhumer un défunt dans un cimetière qui ne leur est pas destiné. Il faut savoir que tout cimetière commun existant dans un village est normalement issu d'un *waqaf*, à savoir d'une donation (bien immobilier) faite à perpétuité par un particulier ou plusieurs individus à une œuvre d'utilité publique, pieuse ou charitable ; *waqaf* est une conception spécifique liée à la religion musulmane. De plus, selon la tradition religieuse en Indonésie, chaque communauté de croyants a son propre cimetière. Cela veut dire que la loi en vigueur ne reconnaît pas les cimetières interconfessionnels[598].

Les tensions entre le gouvernement et les adeptes du Budha Djawi se poursuivent au début 1955. Celles-ci sont déclenchées par la mesure prise par certains organes du gouvernement local, particulièrement à Jember et Ngawi de Java Est, de retirer les panneaux des bureaux des Affaires religieuses du Budha-Djawi. Cette action est motivée

---

[597] « Protes Keras » (Une forte protestation), *ibid.*, n° 3152.
[598] *Ibid.*

par une lettre officielle du ministre des Religions, K.H. Masjkur, adressée au gouverneur de Java Est, le 25 novembre 1954, qui demande de prendre les mesures nécessaires. L'enlèvement des panneaux a pour objectif d'éviter une confusion dans la société concernant la similarité de nom utilisé, à savoir le bureau des Affaires religieuses (*Kantor Urusan Agama*, KUA) qui fait partie du bureau du ministère des Religions à l'échelle du sous-district. Afin de contester cette action, Kisumodewo envoie une lettre de protestation au ministre des Religions, le 7 février 1955, pour réclamer le droit de replacer les panneaux enlevés. Lorsque le leader du Budha Djawi dépose une plainte auprès du vice-gouverneur de Java Est, Mr. Gondowardojo, ce dernier l'encourage à changer de nom de bureau, et à opter par exemple pour le bureau central du Budha Djawi[599].

L'un des problèmes complexes rencontrés par les adeptes du Budha Djawi et les autres courants de croyance spirituelle locale est celui de la légitimité des mariages organisés par leur propre bureau et selon leur tradition religieuse, qui est perçu comme contrevenant aux règles adoptées en Indonésie et inquiète des élites du ministère des Religions et les musulmans en général. L'absence de loi sur le mariage pour les fidèles autres que les musulmans et les chrétiens a certes un impact, à savoir la non-reconnaissance du statut de leurs mariages, les mariages invalidés ont des conséquences également sur les enfants issus de ces unions ainsi que sur la gestion des héritages[600]. En effet, deux projets de loi sur le mariage sont discutés une fois dans le DPR en 1958, mais il n'est jamais ratifié[601]. Dans certains cas, l'absence de loi sur le mariage pour les ressortissants non musulman ou non chrétien les incite à se convertir à l'islam pour des raisons pratiques, voire administratives ; on parle alors des « *abangan* », des musulmans qui ne pratiquent attentivement pas leurs devoirs religieux, c'est principalement vrai pour ceux qui vivent sur le territoire javanais.

---

[599] ANRI, « Kabinet Presiden 1950-1959 », n° 182 ; « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri 1950-1959 », n° 3156.

[600] Depuis la fin du XIXe siècle, il existe seulement deux règlements en vigueur sur le mariage pour les citoyens indonésiens ; elles s'adressent uniquement aux musulmans et aux chrétiens. La loi pour les musulmans sous le contrôle de l'institution du *penghoeluegerecht* (ou le tribunal religieux de *penghulu*) régional, alors que le mariage pour les chrétiens est régulé par l'Ordonnance sur le mariage chrétien (*Huwelijks Ordonantie Christien Indonesier*, HOCI). Peu d'années après l'indépendance, selon la loi n° 22 du 26 novembre 1946 ou la loi n° 32 du 2 novembre 1954, l'enregistrement de mariage, de divorce et de remariage des musulmans sont à la charge du bureau des Affaires religieuses régional, tandis que pour les chrétiens celui-ci dépend d'une loi datant de l'époque coloniale. La première loi est consacrée pour les citoyens habitant à Java et Madura, tandis que la seconde est visée pour ceux qui habitent en dehors de ces deux territoriales.

[601] Le premier projet est proposé par le Parti NU dont l'objectif est d'améliorer la loi n° 22 de 1964 sur l'enregistrement de mariage, de divorce et de remariage pour les musulmans en particulier, tandis que le deuxième est proposé par le Parti nationaliste d'Indonésie qui est visé pour tous les citoyens sans distinction basée sur la religion.

Face à ces problèmes, Kisumodewo insiste que l'insertion du nom du bureau de Religions n'aurait pas de rapport avec le nom du bureau des Affaires religieuses appartenant au ministère des Religions ; il aurait été créé seulement dans le but faciliter la tâche aux fidèles du Budha Djawi, pour les aider à trouver leur bureau afin de régler de leurs propres affaires. Concernant les biens d'une personne décédée dont hérite la famille du défunt, Kisumodewo soutient que tous les problèmes rencontrés par les fidèles du Budha Djawi pourraient être résolus par le biais de réflexions et de longues délibérations entre les héritiers selon les régulations appliquées parmi les leaders religieux du Budha Djawi. Concernant le mariage, Kisumodewo s'interroge sur les critères d'un mariage légitime et sur la légitimité de l'inscription de ces critères-là dans la loi d'État. D'après lui, le mariage est jugé légitime s'il est soumis aux lois religieuses. Comme stipulé dans l'article (29) §2, et dans les articles 18 et 43 de la Constitution provisoire de 1950, l'État devrait garantir la liberté de ses citoyens de choisir une religion et de la pratiquer selon leurs doctrines et croyances respectives. Il en conclut que le mariage entre les fidèles de la religion du Budha Djawi devrait suivre sa propre régulation. Tous les arguments avancés se concluent par l'affirmation que le ministre des Religions n'est pas seulement le ministre des musulmans et des chrétiens, mais aussi celui des fidèles du Budha Djawi, et que par conséquent il devrait se comporter de façon équitable envers tous les adeptes sans exception[602].

En dehors des efforts menés par les leaders du Budha Djawi, certains partis politiques essaient d'emprunter la voie juridique afin d'obtenir la reconnaissance légale des mariages contractés par les fidèles des courants de croyance spirituelle. Le Parti Permai, par exemple, devient le représentant de ses sympathisants qui se prétendent comme les fidèles de la « religion *Pancasila* »[603]. Le 18 avril 1953, un couple venant du sous-district Tjipaku de Bandung qui souhaite se marier avec l'aval du bureau des Affaires religieuses a vu sa demande refusée du fait qu'ils ne sont pas musulmans. À cause de ce rejet, ce couple se marie à son domicile le 26 avril 1953 sans l'autorisation du bureau des Affaires religieuses local. Cependant, dans le même jour, le chef de district

[602] ANRI, « Kabinet Presiden *1950-1959* », n° 182.

[603] Répondant à la nouvelle diffusée par le bureau *Antara* le 25 mai 1953 que la religion « *Pancasila* » avec Soekarno en tant que prophète, laquelle se répand dans plusieurs régions, le 27 mai 1953 le chef du Parti Permai clarifie que ce n'est qu'une communauté ni musulmane, ni chrétienne, ni bouddhiste, mais que ses adhérents croient en un Dieu unique selon le *Pancasila*. Voir « Agama Pancasila ; di daerah Kabupaten Bandung Nabinya Sukarno? » (La religion de Pancasila à la région de Bandung, son prophète est-il Soekarno ?), dans Kementerian Agama, *Pedoman Pendjabat Kantor-Kantor Agama (La Guide des hauts fonctionnaires des bureaux des Affaires religieuses)*, Vol. III, Djakarta, Kementerian Agama, Bagian Penerbitan, 1955, p. 642.

de Tjipaku se rend chez eux avec certains membres de l'Armée nationale d'Indonésie (*Tentara Nasional Indonesia*, TNI) pour les interroger afin d'obtenir plus d'information sur leurs convictions religieuses. Par conséquent, ce couple est régulièrement convoqué pour des interrogatoires. Le chef du Parti Permai intervient pour échanger avec les pouvoirs publics locaaux et résoudre ce problème. Selon le chef du Parti Permai, l'irruption des fonctionnaires chez du couple est contraire aux articles 18 et 43 de la Constitution provisoire de 1950. De plus, il juge discriminatoire l'absence de règlement ou de loi relative au mariage pour les non musulmans et les non-chrétiens, car tous les citoyens sont égaux en droit face à la Constitution[604].

Les adeptes du courant de l'I.I.H et du *Perkumpulan Ummat Adam Ma'rifat Indonesia* (P.U.A.M.I) ayant son siège à Yogyakarta sont traités différemment. Quand leurs fidèles souhaitent obtenir un livret de famille, au dos du document aura été inscrit « marié selon le courant de l'I.I.H. ou du P.U.A.M.I ». Cette mesure donne l'impression que le mariage n'est pas légitime au regard des religions « reconnues » et de l'État[605]. Comme les mariages contractés en dehors des mariages musulmans et chrétiens sont jugés illégaux, cela devient un sujet de discussion entre les dignitaires du gouvernement tels que le ministre des Religions, le ministre de l'Intérieur et le ministre de la Justice. Le ministre des Religions est plutôt enclin à la pénalisation, considérant qu'il y a infraction à la loi en vigueur, alors que le ministre de la Justice refuse cette pénalisation faute de disposition juridique[606].

Les tentatives pour obtenir une reconnaissance en tant que religion ne sont pas seulement menées de façon isolée par un ou deux courants de croyance spirituelle, mais également en groupe avec l'intervention de l'organisation du BKKI. Comme le nombre d'organisations et de membres des courants de croyance spirituelle locale augmente, non seulement à Java, mais également à Ambon, en Sulawesi, à Kalimantan, à Madura et à Sumatra, le Conseil délibératif du BKKI envoie une réclamation auprès du Président Soekarno, quelques jours après la réunion à Yogyakarta du 8 et 9 juin 1957, revendiquant que leur statut est égal aux autres religions[607]. Lors de son discours pendant le troisième congrès des courants mystiques qui se déroule du 17 au 20 juillet 1958, le Président Soekarno fait un éloge du BKKI pour sa fidélité au *Pancasila* d'une part, mais il met en

---

[604] *Ibid.*, p. 643.

[605] Cette information est citée dans « Pengisian Stock Kelahiran » (Le remplicement du formulaire de naissance), Djawatan Pemerintahan Umum Daerah Istimewa Jogyakarta, 11 août 1953, *ibid.*, p. 649.

[606] *Ibid.*, p. 650.

[607] ANRI, « Kabinet Presiden 1950-1959 », n° 182.

garde sur le danger qui peut venir des courants mystiques d'autre part, sans faire mention des sollicitations de reconnaissance officielle[608]. Malgré le refus de ministère des Religions, le BKKI poursuit son effort en vue d'une reconnaissance par certaines manières, particulièrement par le biais du Parlement ou l'Assemblée de délibération. De la sorte, lorsque l'Assemblée consultative du peuple provisoire (*Majelis Permusyawaratan Rakyat Sementara,* MPRS) promulgue le décret n° II/MPRS/1960 du 3 décembre 1960 sur les grandes orientations du développement national universel de première étape (*Garis-garis Besar Pola Pembangunan Nasional Semesta Berencana Bertahap Pertama*), le terme de « religion » et les autres termes utilisées régulièrement par les adeptes des courants mystiques, telles que la spiritualité, la culture et la mentalité, sont décrites dans l'ensemble comme étant l'un des domaines ou des programmes de développement du gouvernement (l'article 2 §1). D'ailleurs, lorsque cet article stipule que la religion devient une matière obligée à être enseigné dans tout niveau de l'institution d'enseignement publique, de l'école élémentaire à l'université, il permet aussi les étudiants de ne pas y participer quand leurs parents expriment des objections (l'article 2 §3). Il signifie que chaque adepte des courants de croyance spirituelle locale qui ne veut pas se déclarer comme l'une des fidèles d'une religion donnée peut préserver la croyance de leurs enfants en fonction de préceptes des parents respectifs.

Cette reconnaissance n'entrave pas toute tentative de réprimer les courants de croyance spirituelle. Lors d'une audience auprès du Parlement concernant la demande de reconnaissance émanant du BKKI par exemple, le ministère des Religions est sommé de reformuler la définition standard de « religion » puisque la définition de ce mot-clé n'a jamais été formulée officiellement. Par la suite, un Comité créé pour définir la « religion » établit pour la deuxième fois des critères qui ne diffèrent pas des critères « non officiels » auxquels le ministère se réfère déjà : un Dieu unique, des révélations divines, un prophète, un livre sacré et des doctrines religieuses pour ses fidèles ; cette définition fait l'objet d'une déclaration du ministre des Religions K.H Wahib Wahab en 1961[609]. Si l'on se réfère à cette définition, les religions locales telles que l'animisme et le dynamisme, dont les adeptes se trouvent sur des territoires très circonscrits, ne seront donc pas reconnues comme religion et leurs adeptes sont catégorisés en tant que « non-religieux » avec les conséquences civiles et politiques que cela entraîne.

Dans ce contexte, le ministère des Religions semble tenter de devenir en première

---

[608] Cité de R. Subagya, *Kepercayaan Kebatinan Kerohanian Kejiwaan dan Agama*, *op. cit.*, p. 118.
[609] *Ibid.*, p. 118-119.

ligne en tant qu'organisme du gouvernement destiné à assurer la mise en application de la Constitution de 1945 dans l'esprit de la Charte de Jakarta[610]. Entre-temps, les courants de croyance spirituelle locale se penchant sur le principe de croyance en Dieu unique deviennent plus nombreux que jamais et renforcent leurs organisations. Ils essaient de se rapprocher les dignitaires du gouvernement qui ont les mêmes positions. Ils se rapprochent surtout du groupe des nationalistes séculaires plus tolérant face à leur existence, à l'instar de Priyono, le ministre de l'Éducation et de la Culture. Lors du Congrès des jeunes le 20 février 1960, Priyono souligne que les courants mystiques existants devraient bénéficier d'une protection juridique. Cependant, la résolution du Congrès fait une exception pour les courants mystiques susceptibles de générer des conflits au sein de la société[611]. Même si la reconnaissance officielle de l'État ne paraît pas acquise, le BKKI tente d'affirmer son existence au niveau national par des congrès ou des séminaires ayant comme sujet la spiritualité, la culture nationale et la politique actuelle de l'Indonésie. De plus, l'Union délibérative des mystiques indonésiennes (*Gabungan Musyawarah Kebatinan Indonesia*, GMKI) est aussi fondée dans le but de renforcer le rôle du BKKI dans le domaine de l'éducation, de l'information, des services de bibliothèque et des activités politiques[612].

La contestation des musulmans et des fonctionnaires de la justice se fait plus évidente face aux courants mystiques dont les noms, les symboles et les rituels ressemblent aux religions « reconnues », et en particulier l'islam. Le Procureur général Gunawan, à titre d'exemple, lors d'une réunion des oulémas à Surabaya, affirme que le domaine de la religion doit faire l'objet d'une protection complète afin de préserver la sérénité et l'ordre public, couvrant les musulmans, les chrétiens et les hindouistes balinais en tant que religions officielles professées par la majorité du peuple de l'Indonésie. En revanche, les courants mystiques qui sont susceptibles de perturber les doctrines des « religions officielles » et de disperser des germes jugés déviants doivent être annihilés par des mesures légales[613]. Des constats concernant les menaces pesant envers ces courants mystiques sont exprimés chaque fois qu'est prononcé un discours d'inauguration par le chef du Bakorpakem dans chaque région, notamment à Medan le 26 juillet 1961 et

---

[610] « Departemen Agama Alat Negara untuk Melaksanakan UUD 1945 yang Dijiwai Piagam Jakarta » (Le departement des Religions est l'outil d'État pour mettre en œuvre la Connstitution de 1945 inspirée par la Charte de Jakarta), *Duta Masyarakat,* 27 mars 1961.

[611] R. Subagya, *Kepercayaan Kebatinan Kerohanian Kejiwaan dan Agama*, *op. cit.*, p. 118.

[612] *Ibid.*, p. 121.

[613] « Bidang Agama Harus Mendapat Perhatian dan Perlindungan Sebaik-baiknya » (Le Secteur religieuse doit attirer l'attention et la bonne protection), *Duta Masyarakat,* 12 août 1961.

à Cirebon le 17 novembre 1961[614]. Par ailleurs, le 13 juin 1962, le ministre de la Médiation des oulémas établit le Conseil central des oulémas en charge du développement du domaine des mentalités, de la spiritualité et de la religion, couvrant tous les problèmes de religion survenus dans la société, ainsi que pour coordonner le développement et l'unification des musulmans[615].

L'existence des courants de croyance spirituelle locale est de plus en plus marginalisée dès que les commandants militaires à l'échelle locale *(Peperda)* s'impliquent directement pour tenter d'endiguer le mouvement des courants mystiques dans leur territoire respectif. Le *Peperda* de Java-Est, par exemple, le 4 juillet 1959, émet un décret sur la définition de religion qui stipule qu'une religion doit remplir au minimum trois caractéristiques : croire en un Dieu unique, avoir un Prophète comme le fondateur et avoir un livre sacré. En plus, ce décret mentionne explicitement que les religions déjà reconnues en Indonésie sont l'islam, le christianisme (le protestantisme et le Rome catholique). De la sorte, tout courant de croyance spirituelle locale qui ne remplit pas ces critères est alors interdit d'utiliser le nom « *agama* » ou se revendique comme religion[616]. Tandis que les *Peperda* des autres territoires prennent une autre mesure selon leurs intérêts respectifs. Le *Peperda* de Jakarta Raya, quant à lui en réagissant aux résultats de la réunion du Comité Interdep-Pakem le 10 août 1960, crée immédiatement le Comité de coordination et de surveillance des courants de croyance, dirigé par le chef du haut Parquet de Jakarta[617]. Celui-ci publie également le règlement n° 3 du 9 février 1961 concernant l'interdiction ou la dissolution des courants de croyance. Ce règlement souligne que le commandant militaire de Jakarta Raya (Kodam V Djaja) a l'autorité nécessaire pour interdire ou dissoudre les courants de croyance spirituelle locale se trouvant sur le territoire juridique de Jakarta et de ses alentours. Ceci dans le cas où les objectifs de ces courants ne seraient pas révélés, où leurs pratiques seraient à l'origine d'actes criminels, menaceraient la pureté des doctrines religieuses et perturberaient la

---

[614] « Amanat Menteri/Jaksa Agung Mr. Gunawan ; Aliran Kebatinan yang Merusak/Menyesatkan Paham Agama Ditertibkan » (Le Mandat du ministre/Procureur général Gunawan : les courants mystiques javanais qui endommagent ou induisent les doctrines religieuses ont été disciplinés), *Duta Masyarakat,* 27 juillet 1961; « Aliran-aliran Kepercayaan yang Mengacau Ajaran Agama Dilenyapkan Satu Persatu » (Les Courants de croyance spirituelle perturbant la doctrine religieuse ont été éradiqués un par un), *Duta Masyarakat,* 18 novembre 1961.

[615] « Majelis Ulama Dibentuk » (Le Conseil des oulémas a été crée), *Duta Masyarakat,* 2 octobre 1962.

[616] R.E.D. Kertorahardjo, *Materi Aliran-aliran Kebathinan di Indonesia, op. cit.,* p. 106.

[617] « Badan Koordinasi : Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat dibentuk oleh Peperda Djakarta Raya » (Le Comité de coordination en charge de surveillance des courants de croyance spirituelle dans la société a été créé par l'autorité militaire de Grand Jakarta), *Abadi,* 11 août 1960.

sérénité de la société[618].

En l'état, les courants de croyance spirituelle locale sont considérés comme une menace de l'ordre public et de la sécurité de l'État. Durant de la période du régime de la Démocratie dirigée au moins 16 courants mystiques sont dissous : 10 courants jugés « déviants » et 6 autres ayant un objectif et des principes venant de l'étranger et ne convenant donc pas selon le gouvernement aux caractéristiques nationales[619]. Les répressions dirigées vers les courants mystiques se renforcent dès l'arrivée une tragédie sanglante du 30 septembre 1965, dont le Parti Communiste indonésien est soupçonné d'être responsable. Ainsi, cette tragédie est un frein à réalisation de l'idéal des adeptes de la « religion javanaise » qui rêvait du triomphe de leur croyance, car nombreux des courants mystiques sont aussi considérés comme sympathisants du communisme.

Section 2 : L'opposition des musulmans face au mouvement du communisme

Les premières élections générales de la République d'Indonésie en 1955 sont dominées par quatre partis politiques qui remportent la majorité des votes : le PNI (22,3 %, 75 sièges), le Masjumi (20,9 %, 75 sièges), le NU (18,4 %, 45 sièges) et le PKI (16,4 %, 39 sièges). Il est évident que la victoire du Masjumi et du NU est soutenue par les musulmans « *santri* ». Alors que le PNI et le PKI sont appuyés par les musulmans « *abangan* ». Dans l'Assemblée constituante (1956-1959), ces différences suscitent des débats sur la fondation de l'État. Tandis que dans la société, ces différences provoquent des frictions et des conflits culturels entre les sympathisants de chaque parti politique. Afin d'unifier ces différences, le 17 août 1961, le Président Soekarno lance ce qu'on appelle le NASAKOM (nationaliste-religieux-communiste) ; NAS pour les partis nationalistes, A « Agama » pour les partis religieux et KOM pour les partis communistes. D'un point de vue politique, ce concept semble réussir à harmoniser les différences entre les idéologies politiques existantes, mais d'un point de vue culturel, il échoue à faire cesser les rivalités au sein de la société. Alors que l'idéologie du nationalisme et de la religion parviennent parfois à cohabiter, celles de la religion et du communisme se montrent incapables de s'unir. Le communisme est considéré par les musulmans comme étant le parangon de l'athéisme et de l'antireligieux par excellence. Cette stigmatisation

[618] « Peraturan Peperda tentang pelarangan dan pembubaran aliran kepercayaan » (Le règlement de l'autorité militaire sur l'interdiction et la dissolution des courants de croyance spirituelle), *Duta Masyarakat*, 10 février 1961.

[619] R.E.D. Kertorahardjo, *Materi Aliran-aliran Kebathinan di Indonesia*, *op. cit.*, p. 106. (Voir la liste dans l'annexe 4.3., p. 393.).

représente un obstacle majeur à cette union : les musulmans tentent de réfréner son essor et même de l'anéantir. Un coup d'État manqué au soir du 30 septembre 1965 conduit à l'effondrement du communisme en Indonésie. La stigmatisation de l'athéisme est alors détournée pour mobiliser la masse des anticommunistes, notamment à Java, afin d'impliquer le personnel militaire dans le génocide de milliers de personnes soupçonnées d'être sympathisants du PKI. Nous ne ferons pas le récit de ce massacre, mais nous aborderons les frictions ayant lieu pendant l'essor du PKI qui devient alors l'un des prologues à la promulgation du décret anti-blasphème de 1965.

§1 - Les origines de la stigmatisation du communisme comme athéisme

Le communisme en tant qu'idéologie ou mouvement politique est né pour la première fois en Indonésie lors la fondation d'Association sociale-démocrate des Indes (*Indische Sociaal Democratische Vereeniging*, ISDV), dirigé par Hendricus Josephus Franciscus Marie Sneevliet, un leader ouvrier de nationalité néerlandaise, le 19 mai 1914. Afin de faire face aux politiques du gouvernement colonial qui cause la misère du peuple, les activistes ISDV tels que Semaoen, Darsono, Tan Malaka et Alimin Prawirodirdjo rejoignent l'Union islamique (le Sarekat Islam, SI), la plus grande organisation musulmane de l'époque. Désormais, il y a deux courants différents au sein de l'organisation du SI : le courant blanc « *putih* », basé sur l'islam et le courant rouge « *merah* », basé sur le socialisme-communisme. Dans le cadre de ses activités, le SI rouge ayant son siège à Semarang se rapproche d'ISDV devient l'Union communiste des Indes (*Persautan Komunis di Hindia*, PKH), le 23 mai 1920, et puis se transforme au PKI en juin 1924 [620]. Alors que le communisme international « *Comintern* » commence simultanément à condamner le Panislamisme et à s'en prendre à l'islam en soi, le bon rapport entre les deux courants du SI se dégrade[621]. Ainsi, lors du cinquième congrès, du 2 au 6 mars 1921, certains des représentants du SI blanc dont Agus Salim et Abdul Muis, proposent que toutes les activités du SI alliant l'islam au communisme, soient définitivement supprimées. Cette décision est renforcée lors du 6e Congrès du SI (du 6 au

[620] Françoise Cayrac-Blanchard, *Le Parti communiste indonésien*, Paris, A. Colin, 1973, p. 13.

[621] Pour une étude sur les relations et la scission entre le communisme et l'islam à l'ancienne colonie de la Russie après la révolution de bolcheviks en 1917, voir entre autres Dave Crouch, « Bolcheviks, islam – Religious rights », *Socialist Revieew*, n° 280, Decembre 2003, publié dans http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/sr280/crouch.htm; Ben Fowkes and Bülent Gökay, « An Unholy Alliance Against the Common Enemy: A History of Communists' relations with Muslims », *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, Vol. 25, 2009, n° 1, Mars 2009.p. 1-31.

10 octobre 1921) où la double adhérence est interdite. Par conséquent, les membres du SI rouge étant affiliés à l'ISDV doivent quitter le SI[622].

En 1926, le PKI provoque des révoltes dans la région de Java. Approximativement 13 000 personnes sont arrêtées, 4 500 emprisonnées et 1 308 envoyées dans des camps en Nouvelle-Guinée occidentale. En 1927 le gouvernement colonial interdit officiellement ce parti politique[623]. Le PKI reste dans la clandestinité jusqu'à la fin de la Deuxième Guerre mondiale. Après l'indépendance de l'Indonésie, le PKI revient sur le devant de la scène politique, surtout lorsque le gouvernement républicain publie un nouveau règlement sur les partis politiques, le 3 novembre 1945, qui reconnaît le système multipartite. Cependant, la renaissance du PKI suscite régulièrement la polémique en Indonésie. Durant la lutte pour l'indépendance, le PKI montre son désaccord avec l'approche du gouvernement qui privilégie le compromis pour faire face des Néerlandais. La tragédie sanglante de Madiun de 1948 marque un point culminant dans les tensions entre le PKI et le gouvernement républicain d'Indonésie d'une part, et le début du conflit entre les partisans du PKI et les musulmans d'autre part[624]. On sait que cette tragédie commence suite à la politique du gouvernement du Premier ministre Mohammad Hatta (29 janvier 1948 au 5 septembre 1950) qui décide de « rationaliser » l'armée en démobilisant des unités dont certaines sont communistes. Celui-ci a pour objectif de restructurer l'institution de l'armée et faire des économies de budget[625].

Répondant aux affaires de Madiun, le gouvernement de Hatta accuse le PKI et son leader, Munawar Musso (1897-1948), de déclencher une révolte pour la fondation d'une République soviétique d'Indonésie proclamée le 18 septembre 1948. Tandis que le PKI, représenté par D.N. Aidit, surtout lors de son plaidoyer au tribunal de Jakarta en 1955, clame que la tragédie est déclenchée suite à des provocations venant du gouvernement d'Hatta-Sukiman-Natsir et que le PKI est une victime du groupe réactionnaire[626]. Durant

---

[622] Voir George McTurnan Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Itacha, New York, SEAP Publications, 1952, p. 70-76 ; Justus Maria Van der Kroef, *Indonesia in the Modern World*, Bandung, Printed by M. Baru, 1956, p. 305-306.

[623] F. Cayrac-Blanchard, *Le Parti communiste indonésien*, *op. cit.*, p. 15.

[624] Pour le prologue de cette tragédie, voir entre autres G.M. Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, *op. cit.*, p. 253-300 ; Rémy Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral*, *op. cit.*, p. 108-111.

[625] Mohammad Hatta, *Mendajung antara Dua Karang (Pagayer entre deux coraux)*, Jakarta, Kementerian Penerangan, 1953, p. 11-15.

[626] Le terme de réactionnaire est employé par le PKI pour désigner ses adversaires. Voir la chronologie de la tragédie de Madiun créé par le PKI dans *Buku Putih tentang Peristiwa Madiun (Le Livre blanc sur l'événement de Madiun*, s.l, Departemen Agitprop.CC.PKI ; D. N. Aidit, *Aidit Menggugat Peristiwa Madiun: Pembelaan DN Aidit di muka Pengadilan Negeri Djakarta, 24 Februari 1955 (Aidit a intenté*

cette tragédie, selon Aidit, approximativement mille sympathisants du PKI sont morts, dont Musso. De plus, onze de ses leaders sont emprisonnés, dont Amir Syarifuddin, deuxième Premier ministre (1947-1948), et exécutés sans aucun procès-verbal[627].

Néanmoins, après cette affaire, le PKI n'est pas interdit par le gouvernement. Certaines personnalités importantes du PKI réussissent à s'évader pour rejoindre d'autres membres du PKI et pour œuvrer à la réorganisation de ce parti politique. En 1951, trois jeunes membres du personnel du PKI : D.N. Aidit, M.H. Lukman et Njoto, reprennent le pouvoir et tentent de se rapprocher des paysans et des ouvriers pour faire renaître ce parti politique et pour le recréer afin qu'il devienne le plus grand parti politique d'Indonésie. Avant la première élection générale de 1955, les membres du BTI atteignent 3,3 millions : presque 90 % d'entre eux vivent à Java, et 70 % sont domiciliés à Java central et Java-Est[628]. Pendant son essor, le PKI est perçu comme ayant une double attitude : d'une part il soutient l'idée de la fondation d'un Front national parmi les partis politiques, mais d'autre part il attaque souvent ses adversaires avec des appellations provocantes : le groupe antirévolutionnaire, réactionnaire ou les partisans de la politique impérialiste-colonialiste occidentale[629]. En ce qui concerne les mouvements politico-religieux, la position du PKI est en général assez claire. Son programme déclare : « l'État est l'organe des affaires laïques. Les institutions religieuses sont séparées de l'État »[630]. Il réclame également la liberté de religion au même titre que la liberté de parole ou d'association. Ainsi, étant donné la grande diversité de religions et croyances existant en Indonésie : les musulmans, les chrétiens (protestantes et catholiques), les hindous balinais, les fidèles des religions ancestrales telles que les *parbegus* à Sumatra du Nord et les *kaharingans* à Bornéo, etc., le Parti communiste se prononce en faveur d'une ligne de conduite dictée

---

l'evénément de Madiun : le playdoyer de DN Aidit devant le tribunal de Jakarta), 4ème édition, Djakarta, Jajasan Pembaruan, 1964.

[627] D. N. Aidit, *Aidit Menggugat Peristiwa Madiun*, *op. cit.*, p. 35-36.

[628] M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200*, London, Palgrave Macmillan, 2008, p. 302.

[629] L'opposition entre le PKI et les groupes anti-communistes d'Indonésie est très liée au contexte de la Guerre froide qui culmine entre les années 1950 et 1960. Afin d'entraver l'épanouissement du communisme en Indonésie, les Etats-Unis et ses alliances tentent de constituer un pouvoir anti-communiste de plusieurs façons, y compris via le champ culturel. Voir le rôle des gouvernements étrangers dans la fondation du bloc anti-communiste en Indonésie écrit par Wijaya Herlambang, *Kekerasan Budaya Pasca 1965: Bagaimana Orde Baru Melegitimasi Anti-komunisme Melalui Sastra dan Film (La Violence culturelle après 1965 : comment le Nouvel Ordre a légitimé l'anticommunisme à travers la littérature et le cinéma)*, Serpong, Tangerang Selatan, Marjin Kiri, 2013.

[630] Cité dans F. Cayrac-Blanchard, *Le Parti communiste indonésien*, *op. cit.*, p. 121.

par le respect mutuel[631]. Par cette attitude, les dirigeants du PKI veulent montrer que leur parti est neutre ou inclusif et n'est pas antireligieux.

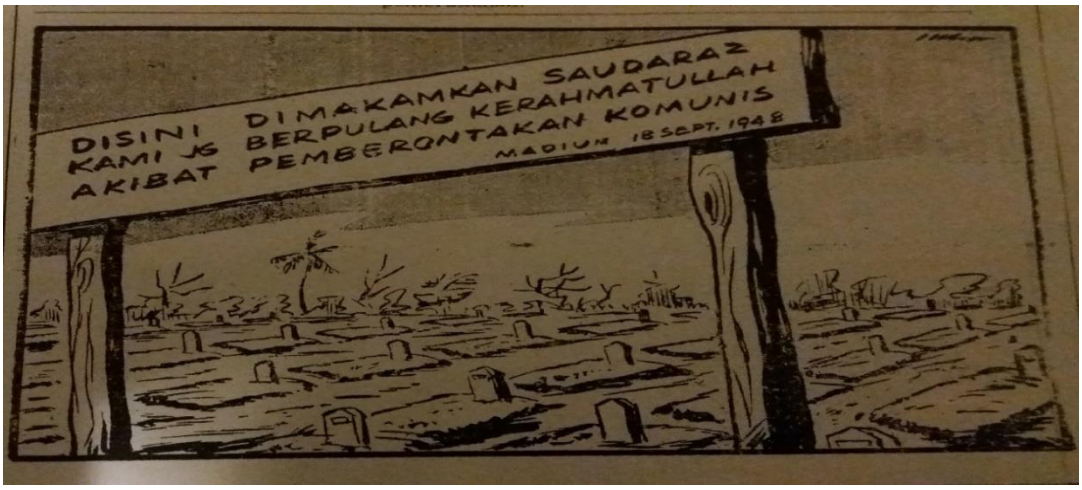


Figure 4.2 : Cimetières des victimes des affaires de Madiun 1948
« Ici sont inhumés nos compatriotes, qu'Allah les bénisse, ils sont décédés à cause de l'insurrection des communistes » (Madiun, le 18 septembre 1948)
Abadi, 11 septembre 1960.

Le Masjumi lui s'oppose toujours au PKI et vice versa ; comme s'il n'y avait aucune chance d'apaiser les relations entre les deux partis. Le PKI peut toutefois encore collaborer avec le NU et plusieurs autres partis politiques islamiques qui se détachent du Masjumi, surtout dans les activités liées au gouvernement durant l'ère de la démocratie dirigée basée sur le concept du NASAKOM. Le Masjumi et une dizaine d'organisations islamiques unies dans le Comité de coordination des organisations islamiques (*Badan Koordonasi Organisasi Islam,* BKOI) annoncent que, comme publié dans le journal de *Pedoman* du 7 septembre 1953, les oulémas, les fonctionnaires, les soldats et les musulmanes victimes de ce génocide sont innombrables. En revanche, Aidit affirme que cette annonce est exagérée, qu'elle est erronée du fait que ce n'est pas le PKI qui est l'assassin, mais plutôt Hatta-Sukiman-Natsir et leurs acolytes[632]. En d'autres occasions, Aidit accuse le Masjumi de participation active à l'action du gouvernement et dans le massacre des sympathisants du PKI[633]. La participation des sympathisants du Masjumi à la tragédie de Madiun est liée au discours de leur leader, Sukiman, qui appelle les musulmans au *djihâd* « *perang sabil* » contre le PKI[634].

---

[631] *Ibid.*
[632] D. N. Aidit, *Menggugat Peristiwa Madiun*, *op. cit.*, p. 32-33.
[633] D. N. Aidit, *Lahirnja PKI dan Perkembangannja (1920-1955) (La Naissance du Parti communiste d'Indonésie et son développement [1920-1955])*, Djakarta, Jajasan Pembaruan, 1955, p. 36.
[634] *Buku Putih tentang Peristiwa Madiun*, *op. cit.*, p. 17.

Le développement du PKI incite les leaders du Masjumi à être plus vigilants, surtout après l'entrée au cabinet gouvernemental d'Ali Sastroamidjojo I (1953-1955) de leaders du PKI, de membres du Parti progressiste et du BTI. C'est alors que le Masjumi se désigne comme parti politique d'opposition[635]. Face au mouvement du PKI, deux factions composent le Masjumi : la faction de Sukiman-Natsir et celle de Mohammad Isa Anshary. La première est plus modérée, avec des idéaux de socialisme religieux, ce qui signifie que le socialisme auquel adhère le Masjumi est différent de celui proposé par les communistes (le marxisme) malgré la similarité existante entre les deux[636]. La deuxième faction est plus radicale et considère que le communisme est contraire à l'islam. On pourrait résumer la façon dont ces deux visions diffèrent : les uns affirment « le devoir de se battre contre le communisme », les autres se demandent « comment éradiquer le communisme »[637].

Pour combattre le PKI ou le communisme, Yusuf Wibisono, l'un des leaders du Masjumi, dans un discours prononcé à Tanjung Priok en mars 1954, invoque son expérience – un voyage à Moscou « au centre du communisme » - et conclut à l'impossibilité de tout compromis entre religion et communisme[638]. Ainsi, les dirigeants du Masjumi mettent également en garde leurs compatriotes contre les propositions du PKI visant à remplacer, dans le *Pancasila*, la référence à un Dieu unique par la simple affirmation d'un principe de liberté religieuse, première étape d'un plan visant à instituer une « liberté de propagande antireligieuse ». C'est la raison pour laquelle, le 12 septembre 1954, Isa Anshary et les leaders du Masjumi de Java Ouest fondent le Front anticommuniste (*Front Anti Komunis*, FAK). Le mois suivant, du 23 au 24 octobre 1954, les oulémas du Masjumi de la région de Java Ouest se réunissent pour une conférence sur l'idéologie marxiste-communiste, en particulier du point de vue de la religion, de la croyance et de la divinité. À partir de cette conférence, ils déclarent que l'idéologie communiste est anti-Dieu ou antireligieux ; qu'elle ne s'oppose pas seulement aux doctrines de l'islam, mais qu'elle est aussi dangereuse pour la vie religieuse en général, ce qui pourrait menacer l'existence de la République d'Indonésie en tant qu'État fondé sur le principe de croyance en Dieu unique. En outre, le Masjumi de Java Ouest proclame

---

[635] « Seruan Ketua Umum Masjumi Moh. Natsir » (Une exclamation du Président du Masjumi Moh. Natsir), *Suara Partai Masjumi*, n° 8 Année VIII, août 1953, p. 3.

[636] Voir Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional, 1945-1965, op. cit.*, p. 142-145.

[637] Boyd R. Compton, *Kemelut Demokrasi Liberal: Surat-surat Rahasia (La Confusion de la démocratie libérale : lettres secrètes*), Jakarta, Fondation de Recherche, d'Education et d'Information Economique et Sociales LP3ES, 1993, p. 210-211.

[638] Abadi, 1er mars 1952, cité dans R. Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral, op. cit.*, p. 151.

l'interdiction pour les musulmans d'adhérer au PKI ainsi qu'aux autres organisations ayant des composantes liées à l'idéologie communiste. Quiconque néglige cette recommandation religieuse est donc perçu comme un apostat et de la sorte il n'a pas le droit d'être enterré ni de bénéficier de prières réservées aux rites islamiques. Ensuite, le Masjumi de Java Ouest adresse un appel à tous les musulmans pour fonder le Front anticommuniste dans leurs régions respectives pour montrer leur résistance au PKI[639]. Le 9 novembre 1954, les oulémas du Persis publient un mandat dont le contenu est identique à la décision résultant de la conférence de Java Ouest[640]. À l'échelle nationale, après le VIIe congrès à Surabaya, Java Est, du 23 au 27 décembre 1954, le Masjumi publie un nouveau mandat qui insiste sur le fait que le communisme est une idéologie des infidèles (*kafir)* ; ce qui signifie que quiconque devient membre ou sympathisant du PKI sera un infidèle[641]. Cette accusation du Masjumi se retrouve aussi parmi les partisans du NU, tels que K.H. Dahlan, Vice-président du NU, et K.H. Abdul Wahab Hasbullah, président général *(rais aam)* du NU, qui met en garde contre le danger d'une prise de pouvoir du communisme en Indonésie qui pourrait restreindre le mouvement des musulmans[642]. Ces mandats politiques sont utilisés dans les campagnes des partis politiques islamiques afin de diminuer la crédibilité du PKI et d'intimider le groupe des musulmans « *abangan* » tenté de choisir le PKI ou les partis politiques séculiers lors de l'élection générale 1955[643].

Lorsque les élections générales de 1955 s'achèvent, les conflits entre les partisans du PKI et des partis politiques islamiques ne cessent pas. La propagande anticommuniste est toujours ravivée par le Masjumi, surtout au sein de l'Assemblée constituante, où le PKI rejoint le groupe qui soutient le *Pancasila* et lance l'idée d'une modification du premier principe du *Pancasila* dans le sens de « la liberté religieuse » ; le Masjumi perçoit cette tentative comme une propagande visant à favoriser la possibilité de ne professer aucune religion ou d'être même antireligieux, les opposants à cette initiative se réfèrent à l'article 124 de la constitution de l'Union soviétique[644]. En dehors du parlement, le 11 septembre 1957, la Conférence des oulémas de toute l'Indonésie (*Mu'tamar 'Ulama se-Indonesia*) prend une résolution qui lance un appel à tous les musulmans d'Indonésie pour

---

[639] Voir le document joint du discours de Muhammad Isa Anshary le 21 novembre 1957, « Pernjataan Madjlis Sjura Muslimin Indonesia (Masjumi) Jawa Barat » (La Déclaration du Masjumi de Java Ouest), *Risalah Perundingan,* VI, 1957, p. 422-423.

[640] Voir « Fatwa Ulama Persatuan Islam » (La Fatwa des oulémas de l'Union de l'islam), dans *ibid.,* p. 423-426.

[641] Voir « Fatwa Masjumi Pusat » (La Fatwa du Masjumi central), dans *ibid.,* p. 427-432.

[642] Cité dans R. Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral, op. cit.,* p. 135.

[643] H. Feith, *The Indonesian Elections of 1955*, *op. cit.*, p. 11.

[644] Voir le point de vue de Zaenal Abidin Ahmad dans *Risalah Perundingan,* VI, 1957, 22.

œuvrer ensemble et préparer une résistance générale contre l'idéologie communiste. S'ajoute à cela l'exigence des oulémas envers le gouvernement ; ils réclament un décret qui interdirait le PKI et toutes ses affiliations en Indonésie[645]. Le PKI réagit, en disant c'est une incitation à une guerre civile dirigée à l'encontre des membres et des sympathisants du PKI. Le Président Soekarno se distancie de cette conférence lors de son discours prononcé le jour de la commémoration du Serment de la jeunesse (*Sumpah Pemuda*) du 28 octobre 1928 au Palais présidentiel le 27 octobre 1957, en disant que si un groupe de musulmans s'oppose au communisme, ses membres peuvent quitter l'Indonésie[646].

Figure 4.3 : Le PKI séparant le principe du Dieu unique du reste du *Pancasila*[647]

L'accusation du PKI de même que la prise de position du Président Soekarno reçoit une réponse immédiate d'Isa Anshary défendant que cette résolution des oulémas de toute l'Indonésie à Palembang ne vise pas à déclencher une guerre civile, mais qu'il s'agisse d'une proclamation de *jihad* contre les idéologies du communisme et de l'athéisme[648]. Isa Anshary explique que la *fatwa* sur l'infidélité des communistes n'émane pas seulement des oulémas indonésiens, mais aussi de ceux qui vivent dans tous les pays musulmans à travers le monde. Quoi qu'il en soit, Isa Anshary souhaite montrer que tous les fidèles en Indonésie, notamment les musulmans, risquent le même destin que celui de leurs compatriotes dans les régions de l'Union soviétique si le PKI agissant pour ce pays communiste accède au pouvoir en Indonésie. En outre, la liberté religieuse prônée par le

[645] « Resolusi Mu'tamar 'Ulama se-Indonesia » (La Résolution du congrès des oulémas d'Indonésie), dans *Risalah Perundingan,* VI, 1957, p. 433-434.
[646] Cité dans le discours d'Isa Anshary, *Ibid.*, 357-359.
[647] *Hikmah,* 26 juin 1954, cité dans R. Madinier, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral, op. cit.*, p. 152.
[648] *Ibid.*, 1957, p. 358.

PKI ne serait qu'une propagande, voir des mensonges ; toutes les religions seraient, c'est certain, anéanties étant donné qu'elles seraient perçues comme une drogue pour la société, ainsi que le disaient Karl Marx et Staline : « la religion est comme la Vodka qui empoisonne le peuple », plus simplement « la religion est opium des masses »[649].

En dehors du parlement, un chroniqueur musulman nommé Jusuf Abdullah Puar tente de susciter la résistance des chrétiens contre le PKI par un article publié dans le journal *Abadi,* énonçant les points de vue et les affirmations du Pape Pie XII sur le communisme, tirés du livre intitulé *Portrait of Pius XII,* écrit par Nazareno Padellaro. Dans les grandes lignes, Puar explique que le Pape Pie XII lance un appel aux chrétiens vivant à l'ère industrielle à s'opposer et à contester le communisme au nom de Jésus-Christ et du Vatican qui ne supportent pas un régime (gouvernemental) dont le socle est l'athéisme[650]. La même idée est mise en avant par M. Bara, qui cite quelques points de vue présents dans le livre intitulé *Red Dragon over China* de Harold H. Martison, qui demande aux chrétiens de lutter contre le communisme à mort au lieu de s'y soumettre : si les communistes sont prêts à mourir pour défendre leur « religion » (le communisme), pourquoi pas nous (les chrétiens)[651].

Cependant les tentatives nombreuses et variées des musulmans pour discréditer le communisme des années 1950 jusqu'en 1960 — que ce soit par le biais de mandats politico-religieux, par la publication de livres traitant de l'incompatibilité du communisme et des religions ou par leur rejet de l'implication du PKI dans le gouvernement — ne suffisent pas à arrêter la progression du PKI dans la sphère politique en Indonésie. Jusqu'au début 1959, le PKI jouit d'une grande confiance et semble en mesure de remporter la victoire aux prochaines élections générales. Malheureusement cette élection générale est annulée, car l'Assemblée constituante échoue à rédiger une nouvelle constitution. Toutefois le PKI semble sortir gagnant de sa rivalité avec le Masjumi et les autres partis politiques marxistes tels que le Parti socialiste d'Indonésie (PSI). Quelques mois après le décret présidentiel du 31 décembre 1959, concernant la

---

[649] Voir *Risalah Perundingan,* IV, 1957, p. 393-422.

[650] Voir Yusuf Abdullah Puar, « Satu Segi Perjuangan Paus Pius XII; Pegang Komando Perlawanan Total terhadap Komunis » (Un aspect de la lutte du pape Pie XII : maintenir le commando de la résistance totale contre les communistes), *Abadi,* 21 novembe1958. Et pour en savoir plus l'attitude des communistes soviétiques contre les religions, surtout le christianisme dans les années 1920 et 1930, renvoyons vers Michel d'Herbigny, *La Guerre antireligieuse en Russie Soviétique: La « Campagne » de Noël (décembre 1929-janvier 1930),* Saint-Amand (Cher) Paris, R. Bussière, 1930. Tandis que la réponse du Vatican au mouvement du communisme voir Pier Giorgio Zunino, « Unité de l'occident et lutte contre le communisme : le Vatican et l'URSS entre les fronts populaires et la défaite de l'axe », *Revue d'histoire de la Deuxième Guerre mondiale,* «31e année, n°124 (octobre 1981, p. 19-40.

[651] Voir « Agama Melawan Palu Arit » (La Religion contre les marteaux-faucilles), *Abadi,* 5 août 1960.

simplification du système des partis politiques, ces deux derniers partis politiques sont supprimés par le gouvernement[652]. Indépendamment de l'accusation du Masjumi de complicité dans la révolte du Gouvernement révolutionnaire de la République indonésienne-Charte de la lutte totale (*Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia-Permesta,* PRRI-Permesta) en 1958, le Masjumi est vu comme un parti dont l'objectif et le programme s'opposent aux aspirations de la République d'Indonésie et aux principes du *Pancasila*. Réagissant à la suppression du Masjumi, certaines organisations anticommunistes organisent des manifestations réclamant l'interdiction du PKI : la « Concentration populiste des ouvriers indonésiens » (*Konsentrasi Buruh Kerakyatan Indonesia,* KBKI) à Surabaya et les « Jeunes des anciens soldats armés » (*Pemuda Bekas Pejuang Bersenjata,* PBPB) à Malang. Ces deux organisations exigent du gouvernement la dissolution du PKI au motif que c'est plutôt le PKI qui trahit la nation et l'État pour atteindre son objectif, celui de changer les principes et les aspirations de l'État[653].

Entre temps, malgré l'absence d'ordres de l'autorité centrale, certains *Peperda*, notamment à Kalimantan Sud et à Jambi, prennent l'initiative de diffuser un nouveau règlement qui interdit toutes les activités du PKI ainsi que celles de ses organisations d'ailes ; en cas de violation de ce règlement sont prévues une peine de prison d'un an et une amende de 50 000 roupies. Au-delà de l'idéologie et des aspirations du PKI qui diffèrent des principes du *Pancasila*, ces deux *Peperda* jugent que le PKI mène une politique d'opposition dans la société qui génère des conflits et l'insatisfaction de la population à l'insu du gouvernement, comme souligné dans le Décret présidentiel du 31 décembre 1959[654]. Selon le NU, représenté par Wahab Chasbullah, l'interdiction faite au PKI d'organiser des activités politiques est normale ceci pour la sérénité du pays[655].

En réaction, les dignitaires du PKI essaient de contredire ces assomptions que ce soit à l'extérieur et au sein du Parlement, en disant que le PKI est un parti politique tolérant envers les religions, un parti qui respecte les valeurs du *Pancasila*. D.N. Aidit, en tant que chef du Comité central insiste dans son discours sur les programmes du PKI, sur le fait que la République démocratique du peuple espérée par le PKI est une république

---

[652] L'instruction sur cette abolition est publiée dans le décret présidentiel du 17 août 1960, n°. 200 et 201 de 1960. Voir *Abadi,* le 17 et 18 août 1960.

[653] « Dua Demonstrasi Menuntut Bubarkan P.K.I » (Deux manifestation exigent la dissolution du Parti communiste d'Indonésie), *Abadi,* 26 août 1960.

[654] « Larang Semua Kegiatan P.K.I » (Interdire toutes les activités du Parti communiste d'Indonésie), *Abadi,* le 26 août 1960 et le 29 août 1960.

[655] « Larangan Kegiatan PKI adalah Wadjar » (L'Interdiction des activités du Parti comministe est raisonnable), *Abadi,* 30 août 1960.

qui garantit la liberté religieuse ; les forces qui s'y opposent seraient en réalité les tentatives impérialistes consistant à briser l'unité de la nation avec pour prétexte la religion et visant à la domination d'une religion par une autre[656]. Quoi qu'il en soit, les liens étroits entre le PKI et le Président Soekarno affaiblissent l'influence des personnalités importantes de l'islam et de l'Armée tentant de faire dissoudre ce parti à l'échelle nationale. Ce qui est pire pour les musulmans, c'est que le Président Soekarno, en tant que « grand commandant de la guerre » (*Penguasa Perang Tertinggi*, Peperti), déclare dans une conférence avec les *peperda*, organisées au Palais présidentiel le 12 septembre 1960, que tous les courants religieux et politiques existants jouissent de la même protection en vertu du *Pancasila*. Le Président Soekarno atteste également que le PKI est un parti en accord avec le *Pancasila* et non une force antireligieuse ; autrement dit que le PKI respecte le droit de chacun de professer ou non une religion[657].

Notons que la position du PKI est renforcée par le concept de NASAKOM. Ce concept fonde l'unité de la nation sur ces trois éléments : les nationalistes, les religieux et les communistes. Avec ce concept, le PKI est confiant quant à la réalisation de ses programmes, car ses leaders occupent des positions de ministres au sein du cabinet présidentiel. De plus, les représentants du PKI choisis par Soekarno pour participer au Conseil des représentants du peuple sont plus nombreux que les représentants des partis islamiques, 81 sièges contre 67[658]. À partir de ce moment-là, la politique de Soekarno est très influencée par les programmes socialistes-marxistes du PKI, en particulier pour la réforme agraire (*reformasi agraria*) perçue avantageuse uniquement pour ses sympathisants réunis dans le BTI. En outre, le PKI demande à Soekarno d'interdire toutes les activités et les organisations qui se prononcent contre les principes de la révolution et du socialisme indonésien. La Ligue de la Démocratie, par exemple, une association fondée le 24 mars 1960 par quelques leaders du NU, du Masjumi et du PSI, qui s'oppose aux politiques de Soekarno, est abolie par ce dernier le 27 février 1961. Ses leaders sont emprisonnés à cause de leur opposition à la déclaration politique du Président Soekarno diffusée le 17 août 1959[659].

---

[656] D.N. Aidit, *Menempuh Jalan Rakyat (Prendre la route du peuple),* Bandung, Sega Arsy, 2014, p. 37.

[657] « Pendjelasan Presiden dalam Rapat Dinas Peperti » (L'Explication du Président devant la réunion officielle de la haut commandant militaire), *Abadi,* 14 September 1960.

[658] « Seperempat Abad Dewan Perwakilan Rakyat Indonesia » (Un quart de siècle du Parlement d'Indonésie), Jakarta, Sekretariat DPR-GR, 1970, p. 245-246.

[659] Voir le décret du Peperti n° 8 1961 sur l'interdiction de l'organisation de la ligue démocratique dans Sekretariat Negara, *Lembaran Tambahan Lembaran Negara (Le Journal supplémentaire du Journal officiel d'État),* n° 2158 de 1961, p. 117.

Lorsque le Masjumi disparaît de la scène politique, le PKI, en revendiquant plus de 3 millions de membres et quelque 15 millions de sympathisants, retient l'attention comme étant le parti communiste le plus important en dehors du bloc socialiste. Ainsi, le seul espoir pour défendre les intérêts des musulmans pour accéder au gouvernement repose entre les mains des leaders du NU, du Parti de l'union islamique d'Indonésie (*Partai Sarekat Islam Indonesia*, PSII) et du Parti de l'union de l'éducation islamique (*Partai Persatuan Tarbiyah Indonesia*, Perti), qui représentent la « religion » dans le concept de NASAKOM. Tous les trois ont un double rôle : d'une part, ils doivent soutenir pleinement toutes les politiques du Président Soekarno et, d'autre part, particulièrement le ministre des Religions, ils doivent faire office de rempart pour protéger la société des partis à tendance antireligieuse. Saifuddin Zuhri, membre du NU nommé ministre des Religions (1962-1967), apparaît comme étant l'une des personnes importantes dans le cabinet de Soekarno qui essaie autant que possible de restreindre l'essor du PKI pendant les années précédant le coup d'État de 1965. Pour commencer son travail, Zuhri se sert du discours du Président comme référence pour accomplir son devoir, il considère ainsi que la religion est un élément absolu pour la construction de l'État : la République d'Indonésie est une république qui souhaite un développement de la vie religieuse[660]. Le premier pas effectué est de développer des Instituts islamiques d'Etat (*Institut Agama Islam Negeri,* IAIN) dans quelques régions pour contrebalancer les tentatives du PKI qui ouvre des Universités populaires (*Universitas Rakyat*) dans chaque ville pour former les futurs leaders communistes[661]. Selon Zuhri, il est difficile de croire en un Dieu unique et en même temps ne pas avoir de religion. Comme ce que nous pouvons trouver dans l'article 29 de la Constitution de 1945, il est clair que si la première section proclame la croyance en un Dieu unique, que la deuxième section affirme que la liberté religieuse ne signifie pas la liberté de ne pas avoir de religion[662]. Cette affirmation du ministre des Religions est soutenue par le député Premier ministre et le chef de l'Armée, le général A. H. Nasution, lors de la prise de fonction du Conseil des oulémas de Bornéo, qui atteste qu'il n'y a pas

---

[660] « Agama Unsur Mutlak dalam Nation Building », *Abadi,* 3 Maret 1962 ; Muhaimin AG, « KH Saifuddin Zuhri : Eksistensi Agama dalam *Nation Building* » (KH. Saifuddin Zuhri : l'existence de la religion dans la construction de l'État), dans Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI : Biografi Sosial Politik (Les Ministres des Religions : La biographie sociale et politique),* Jakarta, Kementerian Agama, 1998, p. 218.

[661] Muhaimin AG, « KH Saifuddin Zuhri: Eksistensi Agama dalam Nation Building », dans Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI, op. cit.,* p. 229.

[662] « Revolusi Kita Menjebol Segala Bentuk yang Ingkar Tuhan Yang Maha Esa » (Notre révolution casse tout ce qui nie le Dieu unique), *Duta Masyarakat,* 23 Februari 1963.

de place pour les activités antireligieuses[663]. Il faut savoir qu'à l'époque de la démocratie dirigée, l'Armée de Terre a joué un rôle important, non seulement dans le domaine de la défense et de la sécurité de l'État, mais également dans celui des institutions politiques, on l'appelle la *dwi fungsi* (la double fonction des militaires). Le 10 juillet 1959, lorsque le président Soekarno a annoncé la création d'un cabinet de travail, huit officiers des militaires ont été inclus. De plus, lorsque Sukarno a inauguré les membres de Conseil de représentants du peuple de *Gotong Royong* en 1960, sans passer les élections générales, 35 des 283 membres étaient origines des militaires actifs. Avec cette double fonction, les armées de terre ont pris la part à la concurrence avec les éléments de partis politiques qui étaient divisés en trois axes : Nationaliste, Religion et communiste. Dans ce contexte, le Parti communiste d'Indonésie était un ennemi commun parmi les tenants des partis nationalistes et religieux ainsi que l'Armée de Terre, malgré que le PKI ait eu une position forte parce qu'elle a eu le soutien du président Soekarno. Pour combattre politiquement les communistes, l'Armée de Terre soutenait activement les tenants des partis religieux qui souhaitaient la dissolution du Parti communiste d'Indonésie.

La tension entre les sympathisants des communistes et des anticommunistes n'a pas seulement lieu sur le terrain politique, mais également dans tous les domaines gouvernementaux. Dans le domaine de l'éducation, par exemple, les organisations des étudiants telles que l'Association des jeunes étudiants d'Indonésie (*Ikatan Pemuda Pelajar Indonesia*, IPPI) et la Concentration du mouvement des étudiants indonésiens (*Concentratie Gerakan Mahasiswa Indonesia*, CGMI) sont proches du PKI. En revanche, le Mouvement des étudiants musulmans (*Pergerakan Mahasiswa Islam*, PMII) est proche du NU et l'Association des étudiants musulmans (*Himpunan Mahasiswa Islam*, HMI) est très liée avec les anciens membres du Masjumi. Cette tension est déclenchée par le souhait du ministre des Religions, Saifuddin Zuhri, et le ministre des Établissements supérieurs et des Sciences (*Pendidikan Tinggi dan Ilmu Pengetahuan*, PTIP), Thojip Hadiwidjaja, de créer un nouveau cours obligatoire sur l'éducation religieuse dans tous les établissements supérieurs, comme mentionnés dans le décret de l'Assemblée de délibération de 1960. Le ministre de l'Éducation et de la Culture, Prijono, lui en revanche, refuse cette idée. Des actions de soutien sont mises en place, par des organisations étudiantes aux visions divergentes. Ainsi les organisations étudiantes proches de la

[663] « Tidak Ada Tempat di Bumi Indonesia Ini Bagi Usaha-Usaha yang Anti Agama ; Karena Jelas Berarti anti terhadap Pancasila » (Aucune place sur la terre d'Indonésie pour tous les efforts anti-religieuses ; parce que cela signifie clairement anti-Pancasila), *Duta Masyarakat*, 13 Maret 1963.

mouvance communiste soutiennent la politique du ministre de l'Éducation et de la Culture, tandis que celles proches de courant religieux sont en accord avec la politique du ministre des Religions et du PTIP. Cet affrontement aboutit à une manifestation des organisations estudiantines affiliées à un courant religieux, et pas uniquement à l'islam, lesquelles exigent un remaniement par les fonctionnaires des principes et de l'idéologie athée et antireligieux [664]. Une manifestation est simultanément menée par les organisations des étudiants de courant communiste pour exiger du président un remaniement du ministre PTIP, non en rapport avec le projet d'un enseignement d'éducation religieuse dans les universités, mais en raison du projet de visite des forces du corps de la paix américaines dans un certain nombre d'universités, visites perçues comme hautement politiques et antirévolutionnaires[665].

Le concept de NASAKOM n'arrive pas à apaiser la différence entre les idéologies et les courants politiques existants. Quoi qu'il en soit, le Président Soekarno fait le constat au milieu des affrontements de politique étrangère du pays avec la Malaisie et la Papouasie qu'il n'y a pas d'autre option possible que de maintenir le concept de NASAKOM dans l'espoir que les forces révolutionnaires puissent se rassembler derrière les décisions politiques prises. Pour cette raison, le Président Soekarno ne cède pas aux exigences des groupes musulmans souhaitant la suppression du PKI et que, d'autre part, il soutient que les Indonésiens doivent croire et professer une religion[666]. Le Président Soekarno en personne insiste sur son souhait que le peuple abandonne l'athéisme pour atteindre l'unité du pays par une collaboration entre le nationalisme, la religion et le marxisme[667].

§2 - Les cas de blasphème liés à la concurrence des partis politiques

Face aux premières élections générales en 1955, tout parti politique au niveau local et national, s'efforce d'obtenir le soutien de ses membres ainsi que celui de la population

---

[664] « Demonstrasi Peladjar Serang Banten Minta Menteri Prijono Supaya Diretool » (Les Manifestations des étudiants à Serang de Banten exigent pour que le ministre Priyono soit démissioné), *Duta Masyarakat,* 13 mai 1963.

[665] Cette exigence est contestée par plusieurs autres organisations des jeunes et des étudiants, voir « Madjlis Mahasiswa Indonesia Dukung Sepenuhnya Kebidjakan Menteri PTIP » (L'Assemblée des étudiants soutiennent plainement la décision du ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche), *Duta Masyarakat,* 10 avril 1963.

[666] « Bangsa Indonesia harus beragama » (La Nation d'Indonésie doit être religieuse), *Duta Masyarakat,* 27 août 1964.

[667] « Syarat pokok untuk mencapai persatuan nasional haruslah meninggalkan atheism » (La Condition fondamentale pour la réalisation de l'unité nationale, chucun doit abandonner l'athéisme), *Duta Masyarakat,* 14 août 1964.

en générale. Ainsi la proximité religieuse ou idéologique devient l'un des facteurs décisifs pour obtenir l'adhésion, les votes. Pour renforcer la cohésion interne entre les membres et déstabiliser les forces des adversaires politiques, presque tous les partis politiques utilisent certes de thèmes en lien avec la religion. Dans certaine mesure, les partis politiques islamiques, particulièrement le Masjumi et le NU, qualifient souvent les musulmans comme les infidèles *(kafir)* ou les communistes dès qu'ils prétendent ne pas vouloir soutenir ou choisir les candidats des représentants musulmans lors des futurs scrutins. En revanche, les partis politiques non religieux, notamment ceux qui comportent souvent une orientation « *abangan* » ou « *marxiste* », blâment les élites et les partisans des partis politiques religieux, qu'ils soient islamiques ou chrétiens, en les qualifiant de complices des religions étrangères ou coloniales. Dans certains cas, les élites des partis politiques islamiques et leurs partisans s'expriment leur colère lorsqu'ils entendent des rumeurs selon lesquels l'un de leurs adversaires politiques au cours de réunions politiques, insulte des symboles sacrés de l'islam.

L'une des premières polémiques entre les sympathisants « *santri* » et « *abangan* » qui touche les questions religieuses, durant la période de campagne électorale, est déclenchée par les discours des élites centrales du Parti Permai lors d'une assemble générale du 17 au 18 septembre 1953 à Kemayoran Jakarta, dans le but de commémorer le 26e anniversaire du parti. Mei Kartawinata et K. Werdojo font partie des élites en question. Dans ces discours, selon les rumeurs, Mei Kartawinata en particulier proclame devant son public que le Prophète Mohammed était un personnage fictif et un menteur. Tandis que le Coran, dit-il encore, n'est qu'une absurdité et que tous les enseignements de l'islam sont faux et inacceptables pour les Indonésiens. Il prétend également que tous les prêcheurs islamiques, à savoir les *kyai*, les oulémas et les dirigeants musulmans, sont considérés comme les collaborateurs coloniaux qui importent une religion étrangère à l'Indonésie, qu'ils se comportent antinationaux. Pour finir, Kartawinata appelle tous membres du Parti Permai à se préparer eux-mêmes en attendant l'instruction et le décret de la part du père des Marhaenistes, le président Soekarno, pour tuer et éradiquer toutes les complices des étrangers sur la terre d'Indonésie. Il précise que ce mouvement sera commencé à l'échelle du village de chacun et explique qu'il n'est pas nécessaire d'adhérer à une religion étrangère, particulièrement l'islam, car « nous avons déjà la religion ancestrale », la religion *Kuring* qui nous enseigne que Dieu est la force se trouvant dans

notre âme[668]. Ces discours correspondent certes à Mei Kartawinata qui est également le fondateur et le leader du courant mystique de « *Perjalanan* » et d'une nouvelle religion, la « religion du *Pancasila* »[669]. Selon certains rapports reçus, comme rapporté par le quotidien d'*Abadi,* Isa Anshary, l'un des représentants du Masjumi dans le Conseil des représentants des peuples provisoire, le 14 novembre 1953, propose au gouvernement certaines questions dans le but de confirmer sa position face cette affaire jugée injurieux envers l'islam[670].

Cette polémique retient certes l'attention des communautés musulmanes pendant quelques mois. L'*Ansor,* un mouvement de jeunesse du Nahdlatul Ulama, et les oulémas de Sumatra central font pression sur le Procureur général pour prendre une mesure juridique nécessaire, si le cas est avéré, porter cette affaire devant le tribunal ; le gouvernement doit se comporter de façon équitable envers tout ce qui touche à l'islam. Cela veut dire que le gouvernement doit agir, participer à la prévention de l'apparition des actes blasphématoires dans la société et condamner sévèrement les blasphémateurs[671]. Entre-temps, Mei Kartawinata produit une lettre qui refuse et regrette toutes les accusations dirigées envers lui ; il considère que ces provocations viennent d'Isa Anshary[672]. Cependant, toutes les explications de Kartawinata ne peuvent pas dissiper l'indignation des communautés musulmanes dans certaines régions, notamment à Painan de Sumatra Central et ses alentours, à Medan de Sumatra Nord, à Gowa et à Makassar de Célèbes ; toutes mènent les manifestations et exigent du gouvernement de condamner et d'amener tous les blasphémateurs devant un tribunal[673]. Face à cette polémique, le gouvernement local de Jakarta et le Service de la sûreté de l'État s'efforcent plus tard de chercher des témoignages, tandis que le Parquet général interroge Kartawinata dans le but d'enquêter sur les infractions selon l'article 156 du Code pénal[674].

---

[668] « Isa Anshary Bertanya ; Benarkah Pemimpin-pemimpin Permai telah Hina Agama Islam dalam Rapat Umum Ulang Tahun ke-26 Permai ? » (Isa Anshary pose une question ; est-il vrai que les dirigeants du Permi ont insulté l'islam à l'occasion du 26e anniversaire de l'assemblée générale de Permai), *Abadi,* 17 novembre 1953.

[669] Pour savoir plus sur ce courant mystique, voir Abdul Rozak, *Teologi Kebatinan Sunda: Kajian Antropologi Agama tentang Aliran Kebatinan Perjalanan (La Théologie du mysticisme sundanese : une étude anthropologique de religion sur le mysticisme du Perjalanan 'voyage'),* Bandung, Kiblat Buku Utama, 2005.

[670] « Isa Anshary Bertanya … », *Abadi,* 17 novembre 1953.

[671] « Pemerintah Harus Adil Hadapi Soal-soal yang Ada Hubungannya dengan Agama Islam » (Le Gouvernement doit être juste face aux problèmes liés aux relations avec l'islam), *Abadi,* 27 novembre 1953.

[672] *Ibid.*

[673] ANRI, « Sekretariat Kabinet Perdana Menteri 1950-1959 », n° 1837.

[674] « Kartawinata Diperiksa Kejaksaan Agung » (Kartawinata est interrogé par le Procureur général), *Antara,* 19 janvier 1954.

Dans le même temps, un remous similaire qui implique l'un des leaders du PNI central, Mr. Hardi, apparaît lors d'une réunion générale du PNI à Pariaman de Sumatra Central, du 26 au 27 novembre 1953. Hardi insulte l'islam par ses discours où il qualifie le Coran d'obsolète. Celle-ci augmente l'indignation des musulmans. Par conséquent, les organisations islamiques de Pariaman et de ses alentours, sous la conduite du Comité de la coordination des organisations islamiques (*Badan Koordinasi Organisasi-organisasi Islam*, BKOI), organisent des manifestations pour le condamner et demander au gouvernement ou au Parquet général de le présenter devant la justice. Ces réactions des musulmans provoquent l'inquiétude des procureurs ou des fonctionnaires des gouvernements régionaux à l'ordre public. Pour prévenir l'anarchisme et maintenir l'ordre public, aussi bien le Parquet que le gouvernement régional prennent l'initiative d'envoyer une lettre afin que le Procureur général ou le Premier ministre aient recourt à leurs pouvoirs pour donner des conseils à tous les partis politiques, durant la période de la campagne électorale, afin d'éviter des discours qui risquent d'offenser une religion donnée ou une communauté religieuse comme mentionnée dans l'article 156 du Code pénal[675].

Faute de la loi concernant l'injure en matière religieuse ou le blasphème, nous n'avons pu relever de procédures de justices en lien avec ces cas de mépris ou de blasphème. Dans une autre réunion générale du Parti Permai, tenue le 18 mai 1954 à Surakarta, Mei Kartawinata et Werdjojo osent explicitement répéter pour la deuxième fois leurs discours précédemment prononcés à Jakarta qui discréditent surtout l'islam. Mei Kartawinata s'efforce aussi de convaincre ses auditeurs que le Parti Permai n'est pas antireligieux. D'ailleurs, il insiste qu'Isa Anshary, comme un musulman, n'a pas le droit d'imposer l'islam à substituer le fondement de l'État, à savoir le *Pancasila*, car cela risque fortement de provoquer des persécutions les minorités religieuses, comme cela s'est produit à Java Ouest où les forces du *Darul Islam* ont kidnappé, tué des habitants qui refusent de les soutenir et brûlé leurs maisons[676]. En fait, l'essor du mouvement *Darul Islam* à cette période n'engendre seulement pas une série de conséquences tragiques à Java Ouest, mais également à Toroja, Sulawesi-Sud, dans lequel se trouvent les fidèles de la croyance religieuse autochtone « *Alok todolo* » ; les troupes du *Darul Islam* sous la conduite de Kahar Mudzakar tentent d'interdire brutalement la pratique de la religion traditionnelle des Toraja ainsi que la consommation de porc et d'imposer par la force ses

[675] ANRI, « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri 1950-1959 », n° 3147.
[676] ANRI, « Sekretariat Kabinet Perdana Menteri 1950-1959 », n° 1837.

conceptions religieuses[677].

Toutes les polémiques concernant les actes blasphématoires mentionnés suscitent pour la première fois la prise de conscience du Procureur général de l'époque, Soeprapto, sur la nécessité de chercher une nouvelle interprétation de l'application de l'article 156 du Code pénal. Dans une lettre adressée à certaines hautes personnalités du gouvernement, tel que le Premier ministre, le vice-prime ministre II, le ministre de la Justice, le ministre de l'Intérieur et le ministre des Religions, le Procureur général explique qu'il est nécessaire d'inventer le nouveau dispositif relatif à la prévention de l'offense en matière de religion. En effet, l'article 156 du Code pénal, depuis son entrée en vigueur en 1918, n'a été employé qu'en cas d'hostilités, de haine ou d'insultes dirigées envers un groupe des citoyens indonésiens sur la base notamment de l'appartenance religieuse ; il n'englobe pas les paroles outrageantes contre la divinité ou les objets sacrés d'une religion. Selon le Procureur général, si l'on veut considérer que la religion avec ses institutions, ses coutumes et ses pratiques religieuses sont l'un des facteurs essentiels dans la vie religieuse des citoyens d'Indonésie, on peut donc conclure que l'expression de la haine, de l'hostilité et de l'humiliation envers une religion ne peut pas être prononcée sans toucher ses communautés religieuses concernées. De sorte que selon l'interprétation du Procureur général, on peut utiliser l'article 156 du Code pénal pour condamner telle infraction ou il faut avoir recours à un autre moyen à savoir créer une nouvelle loi ou jurisprudence. Cette interprétation est également nécessaire pour les juges, en particulier lors de la campagne électorale, durant laquelle beaucoup de tensions apparaissent entre partisans des partis politiques, principalement provoquées par des paroles outrageantes portant atteinte aux symboles sacrés d'une religion[678].

Durant l'intervalle qui s'écoule des élections générales de 1955 à la fin de l'année 1959, on assiste principalement aux rivalités entre les quatre partis politiques qui remportent les élections, à savoir : le PNI, le Masjumi, le NU et le PKI. Il y a rivalité dans la création du nouveau gouvernement d'une part, et dans les débats de la construction de la nouvelle constitution l'autre part. Parallèlement à l'entrée en vigueur de la démocratie dirigée en 1959, dans laquelle le Parti Masjumi est dissout et le PKI tente de se rapprocher le President Soekarno en tant que « grand leader de la Révolution » pour concrétiser ses intérêts économicopolitiques, les musulmans se sentent menacés. Grâce à leur proximité

[677] Voir Franck Michel, « Politique et religion chez les Toraja en Indonésie », *Frontières*, 19 (1), p. 61-86.

[678] ANRI, « Sekretariat Kabinet Perdana Menteri 1950-1959 », n° 1837.

avec le Président, les élites du PKI peuvent en effet influencer les politiques gouvernementales. L'un des succès du PKI en faisant usage de son influence, c'est son soutien de la mise en œuvre de la loi n° 5 du 24 septembre 1960 relative à la réforme agraire dite *landreform* ou *Pembaharuan Agraria*. Pour les paysans « communistes », cette loi innovante améliore et rééquilibre la propriété des terres agricoles. Il est indubitable que les parties favorables à cette loi sont des organisations affiliées au PKI, particulièrement le BTI. Bien que cette loi soit intégrée au cœur d'un programme national soutenu officiellement par l'État, le PKI en profite pour développer ses activités politiques dans les campagnes. Celles-ci provoquent des tensions dans certaines régions, particulièrement entre les propriétaires terriens parmi lesquels on retrouve un grand nombre de sympathisants des partis politiques islamiques et des paysans « sans terre », sympathisants du PKI. C'est au milieu de ces tensions que des actes qualifiés par les musulmans de blasphèmes font leur réapparition.

En effet, le gouvernement promulgue plusieurs textes pour compléter les modalités d'application de la loi sur la réforme agraire, mais les personnes aisées et les fonctionnaires qui dans les villages possèdent la plupart de terres agricoles « propriétaires terriens » les refusent ; ils ne veulent pas devenir des agriculteurs ordinaires. C'est la raison pour laquelle le PKI fait alors une catégorie de personnes dans deux groupes différents : celui des *manipolis* « qui soutient le manifeste politique du Président Soekarno » (les sympathisants du PNI et NU) et celui des *anti-manipolis* (les sympathisants de partis politiques comme le Masjumi et le DI/TII)[679]. Ces derniers sont dénoncés par le PKI comme étant ceux qui ralentissent la mise en œuvre de la réforme agraire, ils les affublent des noms « sept démons du village » (*tujuh setan desa*) ou « sept ennemis du peuple » (*tujuh musuh rakyat*) : les seigneurs de la terre, les prêteurs, les intermédiaires, les créanciers, les capitalistes, les bureaucrates et les riches fermiers[680].

Selon une recherche effectuée par l'équipe du BTI à Java Ouest par exemple, le PKI considère que la plupart des grands propriétaires terriens se comportent mal. Ils donnent leurs terres en cadeau à leur famille afin de se soustraire à la politique de la

---

[679] Le manifeste politique, c'est le discours prononcé par Soekarno le 17 août 1959 qui constitue en quelque sorte la justification du nouveau régime. Il se réfère à cinq piliers nommées USDEK : Undang-undang Dasar 1945 (la Constitution de 1945), Sosialisme Indonesia (socialisme indonésien), Demokrasi Terpimpin (la démocratie dirigée), Ekonomi Terpimpin (économie guidée) et Kepribadian Indonesia (personnalité indonésienne). Voir ce discours complet dans « Amanat Presiden pada 17 Agustus 1959 » (Le Mandat du Président au 17 août 1959), *Abadi*, 18-20 août 1959.

[680] D. N. Aidit, *Kaum Tani Mengganjang Setan-Setan Desa* (Les Paysans essuient les démons du village), Dajakarta, Jajasan Pembaruan, 1964, p. 19.

réforme agraire. La fondation de l'Assemblée des oulémas dans les régions est perçue comme un « Masjumi de nouveau style » dont l'objectif est de protéger les « mauvais » seigneurs avec leurs doctrines. Un certain nombre de ces seigneurs demandent la protection des commandants de la police régionale ou des fonctionnaires régionaux[681]. Ces jugements incitent les membres du BTI à engager ce que l'on appelle des « actions unilatérales » (*aksi sepihak*) : les paysans sans terre s'emparent de certaines propriétés appartenant aux seigneurs et les redistribuent d'autorité pour une activité agricole ou des jardins particuliers[682]. Selon le PKI, les seigneurs qui ne mettent pas en place le programme de la réforme agraire sont également considérés comme des saboteurs de la loi de l'époque de Majapahit, alors que les actions de leurs sympathisants sont qualifiées de « coopérations mutuelles » (*gotong royong*), à savoir une entraide villageoise pour réaliser des travaux bénéfiques aux villageois[683]. Selon les principes du BTI, les paysans traditionnellement perçus comme un groupe défavorisé deviennent désormais un groupe révolutionnaire qui peut attaquer les *anti-manipolis* afin de lutter pour leurs droits[684].

Comme le Masjumi est dissout, le conflit se déroule souvent entre les sympathisants du BTI ou du PKI et les propriétaires terriens qui s'affilient au PNI ou NU, principalement dans les régions de Java central et Java Est. Entre 1963 et 1965 se produisent à plusieurs occasions des actes d'insultes à l'islam engendre une escalade dans les conflits opposant les musulmans « *santri* », notamment ceux affiliés aux partis politiques ou aux organisations affiliées au NU, et les musulmans « *abangan* » souvent perçus comme sympathisants du PKI. Le 14 juin 1963, par exemple, deux villageois de Bedjing Kroja Daswati à Cilacap, Java central : Madrosikin et son compatriote, Basori, sont forcés par Edo de profaner le Coran devant 15 autres villageois chez un gardien. Suite de cet épisode, Edo crie que s'il y a d'autres étudiants de l'école coranique dans ce village, ils devraient également piétiner le Coran et s'assoir dessus. Cet événement déclenche l'indignation des musulmans et débouche sur une action judiciaire dirigée contre Edo[685]. Après les procédures d'enquêtes et d'interrogatoires, Edo est accusé et présenté devant le tribunal de Cilacap, celui-ci est alors condamné à une peine de 4 ans et demi de prison. Cette

---

[681] *Ibid.*, p. 21.

[682] Voir les analyses sur ces tragédies dans Aminuddin Kasdi, *Kaum Merah Menjarah: Aksi Sepihak PKI/BTI di Jawa Timur 1960-1965 (Les « Rouges » pillent :* une action unilatérale du Parti comuniste d'Indonésie/du Front des paysans indonésiens), Yogyakarta, Jendela, 2001.

[683] « Kaum Tani Merebut Kembali Tanahnya Secara Sepihak » (Les Paysans revendiquent leur terre de manière unilatérale), *Harian Rakyat,* 30 avril 1964.

[684] D.N. Aidit, *Kaum Tani Mengganjang Setan-Setan Desa, op. cit.*, p. 73.

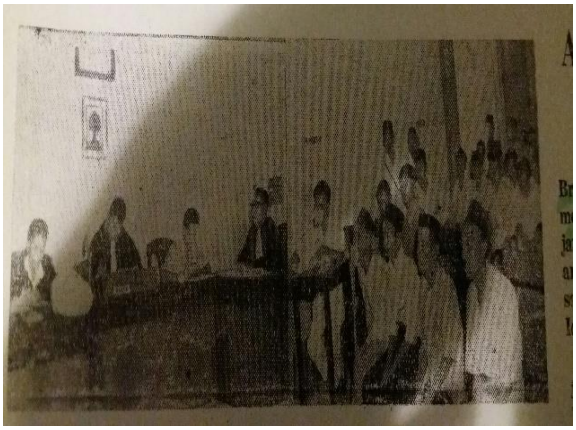
[685] « Kitab Suci Alquran Diinjak-injak di Daerah Kroja » (Le Coran est piétiné dans la région de Kroja), *Duta Masyarakat,* 29 juin 1963.

décision de justice est la première décision d'un tribunal dans laquelle les juges font appel à l'article 156 du Code pénal pour prononcer une condamnation dans une affaire de blasphème envers une religion ou l'un de ses symboles sacrés. Cette décision est cependant jugée injuste par les leaders du Parti NU, car elle n'est pas proportionnelle à l'insulte perpétrée envers l'islam et les musulmans. Qui plus est, l'insulte au Coran peut également être considérée comme une insulte aux principes de l'État. Par ailleurs, selon l'interprétation de la direction exécutive (*Pengurus Besar*) du NU, c'est aussi un acte d'insoumission au *Pancasila* et au manifeste politique du Président Soekarno. La direction centrale du Parti NU demande au Procureur général de réviser la décision de justice de Cilacap jugé inefficace pour prévenir la réapparition de cas similaires. Ce parti se rend compte que le droit pénal indonésien ne connaît pas encore de délits religieux ou de délits de blasphème ; il est donc difficile d'imposer une sentence plus lourde. Néanmoins, le NU propose d'utiliser le Décret présidentiel du 28 juillet de 1962 sur l'interdiction aux organisations qui ne conviennent pas aux idéaux de l'Indonésie et s'opposent aux aspirations du socialisme de l'Indonésie[686].

Une situation identique a lieu dans le village de Rungkang Losari Brebes, le 5 avril 1964, où Samad et trois autres personnes (Radi, Rukiman et Sukam) sont accusés d'avoir insulté le Coran en le déchirant et en le jetant à terre. Cet événement a lieu lorsque ces trois hommes sont en train de vider la salle de prière, ce qui attire plusieurs groupes, car Samad est alors lié au BTI. Par la suite, le DPR-GR dépêche une équipe sur les lieux du drame suite à une manifestation de musulmans à Brebes. Les leaders de la direction régionale du Parti NU, le 12 mars 1964 organisent une réunion à l'issue de laquelle ils déclarent condamner l'acte insultant commis par Samad. Face à cette réaction, le leader de BTI de Brebes renie le fait que Samad est l'un de ses membres. En outre, selon une information du 15 avril, le BTI rapporte que Samad n'a ni déchiré ni jeté le Coran. Ce qu'il aurait fait, lors du nettoyage de la salle de prière, aurait été de rassembler certains exemplaires du Coran trouvés sur une étagère avant de les placer dans un sac plastique et de les emporter chez Karim. Après cet événement-là, plusieurs accusations à charge du PKI et du BTI viennent s'ajouter. Cependant, après cinq audiences devant le tribunal de Brebes, l'assemblée des juges juge que Samad et ses trois camarades sont coupables. Ils sont emprisonnés : 3 ans et 6 mois pour Samad, 3 ans pour Radi et Rakiman, et 3 ans et

[686] « NU Minta Tinjau Kembali Putusan Pengadilan Cilacap Mengenai Perkara Menginjak-injak Kitab Suci Alquran » (Le Nadhlatul Ulama demande à revoir la décision de la cour de Cilacap concernant une affaire de piétination du Coran), *Duta Masyarakat*, 4 octobre 1963.

3 mois pour Sukam. Les motifs retenus par l'assemblée des juges sont l'action de Samad et de ses camarades qui peuvent mettre en danger le *Pancasila,* perturber la révolution et la sérénité du pays, d'autant plus que l'Indonésie est en train d'affronter la Malaisie c'est en effet la période dite « la confrontation avec Malaisie ». Après cette décision, le Procureur général donne des instructions à toutes les institutions juridiques d'Indonésie afin qu'elles se préparent à l'éventualité d'affronter elles-mêmes des situations similaires dans leurs régions respectives[687].



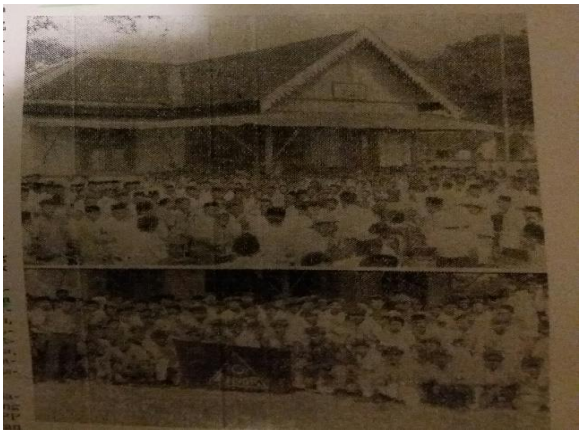


Figure 4.4 : Devant le tribunal ; l'intérêt de la foule de Brebes, Java Ouest, à l'affaire de « Rungkang » *Duta Masyarakat, 5 juillet 1965*.

Durant le mois précédant la décision du tribunal de district concernant les affaires courantes de Rungkang se déroule encore un acte d'insulte envers le Coran dans le village de Cigugur Kuningan Java-ouest, le 2 juin 1964. Cette fois-ci, Kamid (30 ans), un fidèle du courant *Agama Madrais* ou *Agama Djawa Sunda*, jette, piétine et écrase le Coran, puis danse sur le Coran devant ses deux camarades, Ody et Achmad. Cet acte de maltraitance envers le Coran est alors reporté par des habitants à bureau de conseillers juridiques[688]. Kamid est inculpé par le Procureur et écope d'une peine de 3 ans de prison pour l'insulte faite au livre sacré des musulmans et au premier principe du *Pancasila,* la croyance en un Dieu unique. Lors de son deuxième procès, le coupable avoue ces actes, il dit qu'il l'avait fait uniquement pour « jurer », mais parce qu'il avait été accusé d'avoir empoisonné la femme d'Ody. Alors que selon les témoins, le coupable s'est rendu chez lui, a saisi le Coran placé au-dessus de la porte, puis l'a jeté, l'a piétiné et l'a écrasé pendant un certain

[687] « Kesimpulan BTI Terbantah oleh Palu Hakim ; Arit Disita para Terdakwa Dihukum Penjara » (La Conclusions du BTI fut rejetées par le marteau des juges ; les faucilles furent confisquées et les accusés furent condamnés à une peine de prison), *Duta Masyarakat,* 5 juillet 1964.

[688] « Lagi-lagi Penghinaan terhadap Alquran ; Peristiwa 'Rungkang' Berulang di Tjigugur » (Encore une fois l'injure contre le Coran ; l'affaire de Rungkang se répéta à Tjigugur » *Duta Masyrakat,* 19 juillet1946.

laps de temps. Dans cette affaire, le leader d'ADS, B. Nursananingrat, hors des séances du tribunal réfute le reportage fait dans le journal *Duta Masyarakat* publié le 19 juillet 1964, et prétend que Kamid n'aurait fait que mettre le Coran sur ses pieds sans le piétiner ni danser dessus. Lors de son troisième procès, le 27 juillet 1964, l'assemblée des juges respecte la demande du Procureur et condamne Kamid à une peine de 3 ans d'emprisonnement[689].

Figure 4.5 : La foule se ressemble à l'extérieur et à l'intérieur de tribunal au cours de la procédure de l'affaire de Kamid
Duta Masyarakat, 23 août 1964

Dans une autre affaire, un autre adepte d'ADS, Sadja bin Satja Saleh, est jugé pour avoir insulté l'islam, pour avoir dit publiquement le 17 avril 1964 que le mariage islamique est un « mariage de chien », un mariage dégoûtant. Cela provoque l'indignation des musulmans qui disent que cet homme insulte la Charte de Jakarta, l'esprit de la Constitution de 1945 et enfreint les articles 156 et 315 du Code pénal. Le Procureur le sanctionne par 2 ans d'emprisonnement. Au milieu du mois d'août 1964, l'Assemblée des Juges du tribunal de Kuningan, Java Ouest, se conforme à la demande du Procureur et rend son verdict : une condamnation à 2 ans d'emprisonnement. Quant aux procédures mariages de l'ADS, elles sont par la suite interdites par l'institution de Coordination du PAKEM de la région Kuningan dans son décret du 18 juin 1964, car cette forme de mariage est considérée comme déviant de la forme officielle légalisée par l'État[690]. Du fait de cette interdiction, quelques mois après, notamment le 4 septembre 1964, le

[689] « Peristiwa 'Tjigugur' Berakhir dengan Vonis 3 Tahun Pendjara untuk Terdakwa » (L'Affaire de Tjigugur s'est terminé par une peine de trois ans d'emprisonnement pour l'accusé), *Duta Masyarakat,* 9 août 1964.

[690] « Menghina Perkawinan Secara Islam ; Lagi-lagi Penganut ADS di Depan Pengadilan » (Insulter le mariage islamique ; encore une fois, un fidèle de la religion javanaise-soundanaise intenté devant le tribunal), *Duta Masyarakat,* 23 août 1964.

secrétaire d'ADS, Raden Pilang, se convertit à l'islam devant le chef du bureau des Religions à Kuningan, la cérémonie étant suivie par un mariage officiel à la manière islamique. Cet exemple sera ensuite imité par plusieurs autres adeptes d'ADS[691]. Entre temps, le 21 septembre 1946, le chef de la religion javanaise sundanaise, Pangeran Tedja Buana Alibasa, déclare la dissolution son organisation religieuse. Ce dernier se convertit alors au catholicisme alors que ses disciples sont libres de choisir une religion selon leurs propres souhaits[692].

À la fin de 1964, Mufti, l'un des membres DPRD, représentant du PNI Banjarnegara de Java central, est accusé par le leader de l'*Ansor* de Java central devant le tribunal de Banjarnegara le 30 décembre 1964 d'avoir provoqué la colère des musulmans en insultant la femme de Mahomet, Khadijah, avec le « P » initial de « putain ». Cette insulte est proférée devant les 1500 participants d'une réunion générale du PNI du district d'Argasoka à Banjarnegara. Dans une lettre de dénonciation envoyée au tribunal de district, ce leader de l'*Ansor* explique que la phrase prononcée par Mufti sur l'histoire d'*Isra' Mi'raj* a été mal interprétée par les musulmans. Il prétend, par exemple, que la femme de Mohammed qui s'appelle Siti Khadijah est en fait une prostituée. Il faut ici préciser que Khadijah est une prostituée très connue parmi les habitants de La Mecque qui s'enrichit via son travail de prostitution[693]. La citation au tribunal de Mufti vient non seulement du leader de l'*Ansor* de Java central, mais aussi de l'organisation *Muslimat* NU et du Conseil général du NU de Jakarta[694].

De nouveau, la sensibilité des musulmans est heurtée par la propagande des sympathisants du PKI dans plusieurs régions, notamment à Java central et Java Est répandant l'idée qu'il serait autorisé de consommer de la chair de rat. Ayant appris cette nouvelle, le ministre des Religions distribue une circulaire émanant du conseil du département de la Santé, dont les membres sont des spécialistes de la santé et des oulémas reconnus, affirmant que la chair de rat est interdite à la consommation[695]. Au milieu de l'année suivante, le 26 juillet 1964, lors du Congrès de l'IPPI organisé à Jakarta, cette fausse information est de nouveau diffusée de manière symbolique ; la délégation de Java

---

[691] « Para pengikut ADS » (Les Fidèles de la religion javanaise-sundanese), *Duta Masyarakat*, 17 septembre 1964.

[692] Cité dans R.E.D. Kertorahardjo, *Materi Aliran-aliran Kebathinan di Indonesia*, *op. cit.*, p. 109.

[693] « Penghinaan yang keterlaluan : istri nabi dianggap sebagai ' wanita P' » (Humiliation scandaleuse : la femme du prophète est considérée comme une prostituée), *Duta Masyarakat*, 17 février 1965.

[694] « Muslimat NU protes » (Les Fammes de la Muslimat du Nadlatul Ulama font une objection), *Duta Masyarakat*, 23 février 1965.

[695] « Perkara tikus halal apa haram » (La question sur la viande de rat, *halal ou haram)*, *Duta Masyarakat*, 5 octobre1963.

central rend visite au président du Congrès en lui apportant un sac de boulettes de chair de rat. Cette délégation dit également que l'IPPI est l'enfant des paysans et des ouvriers c'est pour cette raison qu'il aide activement à éradiquer les insectes nuisibles, y compris les rats, afin d'améliorer la qualité des aliments. La chair de rat préparée en brochettes est rapidement dégustée collectivement à commencer par le président du Congrès[696]. De manière symbolique, cette action qui consiste en la consommation de chair de rat peut être interprétée comme du harcèlement envers « la loi islamique », et cela pourrait également correspondre aux actions systématiques engagées contre les ennemis du communisme appelés les « sept diables de village » comme nous les avons évoqués.

Devant la gravité de la situation, le 10 décembre 1964, les représentants des partis nationaux et surtout ceux des trois grands partis politiques les plus concernés, PKI, NU et PNI sont convoqués par le président à une réunion à Bogor. Le but de cette réunion est de trouver une solution aux affrontements que soulève dans la société le programme de la réforme agraire. Au cours de cette réunion, une déclaration appelée la Déclaration de Bogor est approuvée ; il est fait mention de la manière de résoudre les disputes concernant l'appartenance des terrains en substituant aux disputes une discussion amicale. Malgré cette déclaration, le conflit ne s'arrête pas là. H. Mahfudz Samsulhadi, membre de la Chambre des députés DPR-GR également chef de la fraction du NU, signale que certains partis essaient de violer la Déclaration de Bogor ; si avant la déclaration les conflits surviennent dans le contexte de l'exécution de la *landreform* et du *land-use,* après la déclaration, le problème vise plutôt la confiance et la croyance des musulmans en leur religion. Mahfudz prend l'exemple d'une tragédie qui se déroule à l'aube le 13 janvier 1965 à Kanigoro, Kediri, Java Est, au cours de laquelle un groupe de paysans se mobilise pour attaquer une mosquée. Ils pénètrent dans la mosquée brusquement, sans enlever leurs chaussures et jettent les Corans dans un grand sac-poubelle[697].

La tragédie de « Kanigoro » est relatée dans un témoignage par Anis Abiyono, ancien chef du département des cadres des Étudiants musulmans indonésiens (*Pelajar Islam Indonesia,* PII), organisation affiliée au Masjumi, dans le livre intitulé « la terreur à l'aube à Kanigoro » (*Teror Subuh di Kanigoro*). Anis témoigne d'un incident qui survient lorsque le PII est en train d'organiser une formation « mentale » pour ses

[696] « Rame-rame makan tikus dalam Kongres IPPI » (Les Partisipants du congrès de l'association des étudiants d'Indonésie (IPPI) mangent ensemble la viande de rat lors », *Duta Masyarakat,* 28 juillet1964.

[697] « Ada pihak yang tak bersedia mentaati 'Deklarasi Bogor ; sasaran sekarang aqidah islamiyah » (Il y a des partis qui ne veulent pas obéir à la déclaration de Bogor ; la cible est maintenant la foi islamique), *Duta Masyarakat,* 21 février 1965.

nouveaux membres. À l'aube, des milliers de membres du BTI et du *Pemuda Raky*at (jeunesses populaires) arrivent à la mosquée avec des épées, des machettes et des faucilles à la main. Ils attaquent les 120 participants de la formation et les emmènent au bureau de police distant de deux kilomètres. Ils crient, « Tuez-les ! Tuez-les ! Vive le PKI ! Vive le BTI ! » À leur arrivée au bureau de police, le chef de police accepte la requête des attaquants qui accusent les activités du PII d'être subversives. Mais, au cours de l'inspection de la police, les villageois mis au courant de l'attaque arrivent au bureau pour porter assistance aux membres du PII. De peur que la situation ne dégénère, la police relâche les membres du PII[698].

Une autre action de vengeance des fidèles musulmans est déclenchée suite à une rumeur selon laquelle un « agresseur » a perpétré une action insultante envers le Coran. Abiyoso raconte qu'il a vu un homme prendre le Coran, le déchirer, le jeter par terre et le piétiner en s'exclamant *« Iki sing make gudikan! »* (C'est ça qui nous fait nous gratter !)[699] Après la diffusion de ce nouvel acte de blasphème du Coran, la solidarité des musulmans de toute la région de Java Est se renforce indépendamment de leur affiliation politique. Ils organisent des manifestations dans plusieurs lieux à Java Est pendant plusieurs jours. La situation devient insoutenable, les bureaux d'affiliation du PKI de Java Est sont pris pour cibles[700].

Le PKI organise donc une manifestation en protestation le 17 janvier 1965 à Krembangan Djaja, Surabaya. Au cours d'une réunion générale organisée par les jeunesses populaires (*Pemuda Rakyat*), l'un des intervenants fait un discours contre le jeûne pendant le mois du ramadan au cri de *Ganyang Ansor !* Écrasons l'*Ansor* ! » En réponse, les jeunes de l'*Ansor* organisent également une manifestation en criant pour leur part *Ganyang PKI ! Ganyang BTI* « Écrasons le PKI ! Écrasons le BTI ! » Cette propagande des sympathisants du PKI continue, à l'exemple de D.N. Aidit également musulman, mais qui ne fait pas le jeûne ni la prière. Les membres des jeunesses populaires soutiennent également qu'il n'est pas obligatoire pour les musulmans de faire le jeûne ni la prière[701]. Afin de surmonter cette situation chaotique, le personnel de la police arrête

---

[698] Voir Anis Abiyoso, *Teror Subuh di Kanigoro (La terreur de l'aube à Kanigoro)*, Yogyakarta, Yayasan Bentang Budaya, 1995, p. 1-10.

[699] *Ibid.*, p. 2 ; Hermawan Sulistyo, *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan (1965-1966) (Les Marteaux et les faucilles dans les champs de canne à sucre : l'histoire de l'abbattage de masse oublié (1965-1966])*, Jakarta, Kepustakaan Populer Gramedia, Yayasan Adikarya IKAPI dan The Foundation, 2000, p. 139-140.

[700] H. Sulistyo, *Palu Arit di Ladang Tebu*, *op. cit.*, p. 141.

[701] « Ada Pihak yang Tak Bersedia Mentaati 'Deklarasi Bogor' », *art cit.*, 21 février1965.

Harsono et Surjadi, le chef du BTI et des jeunesses populaires. Les membres de BTI et des jeunesses populaires manifestent cependant à nouveau le lendemain, réclamant la libération de leurs chefs et l'arrestation des leaders des manifestations précédentes non autorisées[702]. Anis Abiyono est alors présenté au Parquet de Malang pour être arrêté le 11 février 1955[703]. L'insulte au Coran est une affaire délicate qui met en péril l'existence du PKI. Aussi, son leader local du PKI, Saidjan, promet que quiconque s'en rendra coupable sera puni et déchu de son appartenance au parti politique[704].

Dans le même temps, alors que l'agitation et les provocations émanant des sympathisants du PKI se multiplient, principalement vis-à-vis des musulmans, le Président Soekarno publie le Décret présidentiel du 27 janvier 1965 sur la prévention de l'abus en matière de religions et sur le blasphème que nous allons traiter dans le chapitre suivant. Malgré cela, le décret n'est pas appliqué comme les musulmans l'auraient souhaité. Il faut attendre le régime suivant pour que l'application de ce décret devienne effective, ce régime est communément nommé régime de l'Ordre nouveau. Ainsi, une semaine après la publication du décret, le 5 février 1965, l'un des acteurs d'un spectacle d'art traditionnel appelé *ludruk* à Jambewangi, Genteng Banyuwangi Java Est, ose encore à présenter une parodie du contenu du Coran. Selon le reportage du journal *Harian Obor Revolusi*, cet acteur était en train de dialoguer avec les spectateurs, quand soudain il a cité le 2e verset du Sourate *Albaqarah*, « *la raiba fiih* » (le Coran ne laisse aucune place au doute), en modifiant « *rai babi* », qui signifie le visage ou la mâchoire du cochon. Face à ce blasphème, une délégation des groupes de jeunes d'*Ansor* et de Marhaenis rend visite au chef du village le 9 février. Ils exigent des fonctionnaires d'État qu'ils poursuivent cet acteur qui insulte le Coran et la religion. La police promet d'investiguer et d'éclaircir l'affaire[705]. Cette insulte n'est pas la première ni la dernière. Le spectacle d'art traditionnel est l'une des méthodes efficaces de l'Institut de la culture du peuple (*Lembaga Kebudayaan Rakyat*, LEKRA), une organisation des artistes et intellectuels humanistes affiliés au PKI entre les années 1963-1965, pour communiquer les idées politiques du PKI. Quelques sujets de spectacle de *ludruk* ou *ketoprak* dans plusieurs régions, notamment à Java central et Java Est, sont perçus comme des provocations, tels

---

[702] H. Sulistyo, *Palu Arit di Ladang Tebu*, *op. cit.*, p. 141.

[703] A. Abiyoso, *Teror Subuh di Kanigoro*, *op. cit.*, p. 50.

[704] Le journal de *Harian Umum*, 09 février 1965, cité par H. Sulistyo, *Palu Arit di Ladang Tebu*, *op. cit.*, p. 142.

[705] « Lagi-lagi Penghinaan terhadap Alquran » (Encore une fois, l'injure contre le Coran), *Duta Masyarakat*, 15 février1965.

que *Allah Dadi Manten* (Allah devient le marié), *Rabine Gusti Allah* (le mariage d'Allah), *Rabine Malaikat* (le mariage des Anges), *Gusti Allah Bingung* (Allah est confus) et *Matine Gusti Allah* (la mort d'Allah). La rage que déclenchent ces spectacles chez les musulmans aboutit régulièrement à des émeutes. Quant à l'organisation des jeunes de l'*Ansor,* avec ses membres de l'aile paramilitaire, *Barisan Ansor Serbaguna* (Banser), elle est toujours prête à affronter les sympathisants de la LEKRA : leur principe est « *keprok dulu, urusan belakangan* » (attaquons d'abord, pensons après)[706].

Section 3 : La naissance du décret présidentiel du 27 janvier 1965 sur le blasphème

Comme nous l'avons évoqué, dans les années 1930, certaines personnalités importantes de l'islam revendiquent une première fois que soit stipulé dans le Code pénal le délit religieux. L'objectif est de protéger les musulmans contre les offensives de partis antireligieux, que ce soient des non-musulmans ou des musulmans « *abangan* ». Cette requête est restée sans réponse de la part du gouvernement colonial. Il faut attendre jusqu'au début de janvier 1965, soit vingt ans après l'indépendance d'Indonésie, pour que les tentatives des musulmans réussissent à faire insérer un article visant explicitement le délit de religion, en ajoutant l'article 156 du Code pénal susmentionné. Celui-ci est inséré grâce à la publication du Décret présidentiel du 27 janvier 1965. Afin d'appréhender son contenu, il est indispensable de traiter brièvement l'historique de sa publication et d'exposer ce qu'il contient article par article.

§1 - La genèse du décret et la réponse des musulmans

Nous ne disposons pas de renseignements précis sur le processus de rédaction du projet de loi relative aux délits religieux en Indonésie. Dans les faits, depuis la mise en place la démocratie libérale et de la démocratie dirigée allant entre 1950 et 1965, on assiste à la naissance et à l'essor des courants de croyance, surtout les courants mystiques javanais, perçus comme communautés s'écartant des enseignements religieux des religions reconnues, particulièrement l'islam, et au développement du Parti communiste indonésien qui propage non seulement l'idée de la liberté religieuse, mais également la liberté de ne pas croire ou même des idées antireligieuses. Celles-ci provoquent les affrontements non seulement entre les communautés religieuses, mais aussi entre les partis politiques, alors que le gouvernement a tendance à suivre les exigences des

[706] Voir Abdul Mu'nim D. Z, Enceng Shobirin et Adnan Anwar, *Benturan NU-PKI, 1948-1965 (L'Affrontement entre le Nadlatul Ulama et le Parti communiste d'Indonésie)*, Jakarta Pusat, PBNU, 2014, p. 95-104.

musulmans. Ainsi, les conflits déclenchés par des actes ou des propos jugés injurieux ou diffamatoires à l'encontre de l'islam en particulier sont inévitables. Tout cela est la principale motivation de la prise en compte du délit religieux dans le Code pénal indonésien.

Au début des années 1950, durant la période de la campagne électorale, le Procureur général propose à certains ministres l'initiative de faire une interprétation de l'article de 165 ou de trouver une nouvelle solution juridique concernant le délit religieux qu'est le blasphème[707]. Du fait de l'instabilité politique, elle n'est cependant jamais concrétisée. Par ailleurs, à la fin du mois d'avril 1961, au cours d'une soirée amicale de l'Organisme d'apprentissage et d'éducation du *Ma'arif* (organe autonome du NU) tenue à Java Ouest, en présence de certaines personnalités importantes telles que le Président général du NU qui devient aussi le vice-président du MPRS Idham Chalid, le Brigadier général Moestopo, le Maire de Bandung Prijatnakususmah et les oulémas du NU de Java Ouest, le ministre des Religions Wahib Wahab annonce dans son discours que la loi relative au délit de religion est en cours d'élaboration. Celle-ci a pour objectif d'interdire les propagandes antireligieuses menées surtout par les communistes ou les sympathisants du PKI. Ce projet de loi est lancé au cours d'une réunion du comité de remaniement du cabinet organisé au bureau central de l'Armée de Jakarta quelques jours auparavant. Au cours de cette réunion, le président ad-intérim Djuanda affirme que ce que l'on peut trouver dans la Constitution de 1945 est la liberté de religion et non la liberté de ne pas avoir de religion. Pour cette raison, l'entrée en vigueur d'un règlement interdisant la propagande antireligieuse est jugée nécessaire au respect de la société religieuse. Toutefois, selon le ministre des Religions, ce règlement ne signifie pas que tout citoyen indonésien a le droit d'imposer à l'un ou à l'autre de professer une religion donnée, autrement dit que tout prosélytisme doit être mené avec générosité et compassion[708].

Une proposition similaire émane d'un séminaire sur la législation nationale organisé pour la première fois par les experts indonésiens des lois à Semarang du 12 au 16 mars 1963. Pas moins de 1 500 participants s'y rassemblent. À la fin de ce séminaire, une résolution est prise ; l'une de ses recommandations mentionne la nécessité de formuler un projet de loi pénale qui englobe les délits religieux tels que le blasphème. Parmi les experts indonésiens des lois pénales qui participaient à ce séminaire étaient M.

---

[707] « Penghinaan Agama » (L'Insulte contre la religion), ANRI, « Kabinet Perdana Menteri », n° 3129.

[708] « Undang-undang Kriminal terhadap Tindakan-Tindakan anti Agama akan Dikeluarkan » (La Loi pénale incriminant les actes anti-religieuse sera adoptée), *Duta Masyarakat*, 24 avril 1961.

Soedarto (prof. à l'université de Diponogoro), Roeslan Saleh (Prof. à l'Université de Gajah Mada), Messieurs Moeljanto, Satochid Kartanegara et Oemar Seno Adji (prof. à l'Université d'Indonésie) et J.E. Sahetapy (prof à l'Universitas Airlangga). La tentative de rédiger un nouveau code pénal est principalement motivé par le fait que le Code pénal en vigueur présente de nombreuses lacunes. Par la suite, le Comité de recommandation demande à l'Organe national pour le développement juridique (*Lembaga Pembinaan Hukum Nasional,* LPHN) d'exprimer son soutien au projet du ministre des Religions concernant la loi fondamentale relative aux religions (*Undang-Undang Pokok Agama*)[709]. Après ce séminaire, le ministre de la Justice crée un comité ayant pour but de formuler un projet de loi sur les délits religieux. Le 12 mars 1964, le premier projet est finalisé. À la suite de cela, le ministre de la Justice, le présente au Président Soekarno par l'intermédiaire du Secrétariat de présidium du cabinet de travail (*Sekretariat Presidium Kabinet Kerja*). Avant de le remettre au président, le 14 avril 1964, le ministre ou secrétaire du président du cabinet de travail (*Kabinet Kerja*), A. W. Surjoadiningrat, envoie ce projet à onze ministres pour recueillir leurs conseils ou commentaires[710]. Jusqu'à sa promulgation à la fin de janvier 1965, personne ne s'y oppose et aucune modification n'est proposée que ce soit aux titres, à la structure de chaque article ou à la rédaction de ce premier projet présenté par le ministre de la Justice. Le titre de ce décret est : *Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau penodaan agama* « littéralement en français, la prévention des abus en matière religieuses et/ou de blasphème ».

La promulgation de ce décret présidentiel est vivement appréciée par les groupes musulmans. Six semaines plus tard, plusieurs organisations de masse et partis politiques islamiques : le NU, la Muhammadiyah, le PSII et le Jamiatul Wasliyah, n'hésitent pas à déclarer leur soutien au projet de révolution préparé par Soekarno sous le nom de NASAKOM et aux mouvements militaires contre la Malaisie[711]. De plus, Umar Ismail, chef de l'Institut des arts et de la culture islamique indonésienne (*Lembaga Seni dan Budaya Muslimin Indonesia*, Lesbumi), une organisation culturelle affiliée au NU, soutient que la promulgation de ce décret est un symbole d'affirmation de l'État sur la

---

[709] « Resolusi Seminar Hukum Nasional 1963 » (La Résolution du séminaire de droit national) dans *20 Tahun Indonesia Merkeda (Deux décennies de l'Indonésie indépendante),* dans Departement Penerangan, *20 Tahun Indonesia Merkeda,* Djakarta, Departemen Penerangan, 1965, p. 534-543.

[710] ANRI, « Dokumen Ruslan Abdul Gani », n° 1238 et 1413.

[711] « Pernyataan bersama partai-partai dan ormas Islam » (La déclaration conjointe etre les partis et les organisasions des masses musulmanes), *Antara,* 18 mars 1965. Voir aussi Jeremy M. Menchik, *Tolerance without liberalism: Islamic institutions and political violence in twentieth century Indonesia*, Ph.D., The University of Wisconsin - Madison, United States -- Wisconsin, 2011, p. 80.

mise en œuvre des trois cadres de l'objectif de la révolution, entre autres la formation de la société socialiste indonésienne et la réalisation de la protection des religions en tant qu'éléments absolus du caractère de la nation. Pour le *Lesbumi*, ce décret est un symbole de la victoire révolutionnaire sur les insinuations, la provocation et la subversion des groupes réactionnaires souhaitant supprimer les principes du *Pancasila* et le *Manipol Usdek*. Umar Ismail déclare que le *Lesbumi* exige du Président l'application de ce décret par la création d'un comité d'État composé du ministre des Religions, du ministre de l'Intermédiaire des oulémas, des Armées, du ministre de l'Intérieur et du ministre de la Justice. Leur objectif est de mettre un terme définitif aux partis politiques et aux organisations de masse qui sont à l'origine d'insultes à l'encontre d'une religion, du *Pancasila* et du *Manipol*. Le *Lesbumi* insiste également sur l'application de ce décret dans le domaine de la culture, en particulier sur la surveillance de tous les films, les livres et les produits culturels qui se doivent d'être conformes à la philosophie de l'État[712]. En outre, le ministre des Religions Saifuddin Zuhri affirme que ce décret éclaircit le statut de la religion qui ne relève pas uniquement des affaires personnelles de chacun, mais aussi des affaires de l'État et de la révolution. Le ministre affirme donc que ceux pour qui la religion est une affaire personnelle ne sont pas en accord avec l'esprit de la révolution dans son essor le plus récent au sein de la nation indonésienne, sous la direction du Président Soekarno comme le Grand commandant de la révolution[713].

§2 - Le contenu du décret anti-blasphème de 1965

Le décret présidentiel relatif à la lutte anti-blasphème est un jalon important dans le cadre du régime juridique des cultes en Indonésie, comme nous allons le voir dans les chapitres suivants. Le contenu de ce décret est en effet très bref. Il n'est composé que de quatre articles avec leurs explications respectives[714]. L'article premier est axé sur les types d'infraction et les modalités d'expression prohibées, mais ne comporte ni définition ni critères clairs et détails relatifs au terme « *penyalahgunaan agama* » (abus en matière

[712] « Ketua Lesbumi Umar Ismail : Mendesak agar Dirintis Jalan Pelaksanaan Penpres n° 1/1965 » (Le Président du Lesbumi [Institut des arts et de la culture musulmane d'Indonésie], Umar Ismail, insiste pour que la régulation applicative du décret présidentiel n°1 de 1965 soit initiée), *Duta Masyarakat*, 5 avril 1965.

[713] « Mulai Dikibarkan untuk Laksanakan Panji dan Patakan Dep. Agama, Penpres n° 1 Tahun 1965 » (Le Décrét présidentiel n° 1 de 1965 : il est nécessaire pour mettre en œuvre la fanions du ministère des Religion), *Duta Masyarakat*, 5 avril 1965.

[714] Dans une loi ou un règlement en Indonésie, on assiste souvent une partie explicative qui n'est pas inséparable avec le corps de la loi ou du règlement. L'objectif est de donner une explication complémentaire à chaque article dans lequel se trouve un terme dont la signification est moins claire. Cette explication est rédigée par l'auteur d'une loi ou d'un règlement donné.

religieuse) et « *penodaan agama* » (blasphème ou diffamation de religion). Cet article premier ne contient que l'interdiction de divulguer volontairement, d'encourager ou de solliciter le soutien du public à des interprétations religieuses et des activités cultuelles qui contredisent les principales doctrines ou les enseignements religieux par les autorités religieuses des religions embrassées par les Indonésiens[715]. Les religions mentionnées ici sont : l'islam, le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme[716]. Ainsi, l'objectif de ce décret présidentiel est évidemment la protection de ces six religions des interprétations jugées « déviantes » de l'orthodoxie de chaque religion mentionnée ; il ne s'agit pas d'un crime contre ses croyants, mais contre les doctrines religieuses reconnues. Cet article ne protège donc pas les autres religions telles que le judaïsme, le zoroastrisme, le shintoïsme et le taoïsme. Cependant, comme ces six religions « reconnues », ces dernières obtiennent une garantie totale de protection par l'article 29 §2 de la Constitution de 1945, qui dispose que « l'État garantit à chacun la liberté de choisir sa propre religion et d'en exercer les devoirs selon ses dogmes et ses croyances », à condition de ne pas perturber l'ordre public ou enfreindre les lois en vigueur[717]. Dans sa mise en œuvre, comme nous allons le voir, cette explication sera *a priori* une source des mesures discriminatoires, non seulement de la part des communautés religieuses des religions reconnues, mais également de la part du gouvernement, à l'encontre des communautés des courants de croyance spirituelle locale ou des courants religieux dissidents.

En fait, si nous nous référons à son explication générale, nous comprenons que la signification du terme « abus en matière religieuse » est liée au phénomène de l'essor des organisations ou des courants mystiques qui sont considérés comme contraires aux enseignements et au droit religieux des six religions protégées[718]. Concernant le terme « activité religieuse », cet article en donne certains exemples tels que le fait d'utiliser le terme de religion pour un courant mystique, d'utiliser des termes religieux dans ses pratiques ou dans la justification de leurs principes ou encore de pratiquer un culte. Le commentaire rend explicite le fait que l'interdiction décrite dans l'article premier a pour objectif d'entraver le développement des courants de croyance spirituelle locale et en notamment des courants mystiques javanais. Par là même, ce décret autorise le

[715] Voir l'article premier du Décret présidentiel du 27 janvier 1965 dans l'annexe 4.4., p. 399.
[716] Voir l'explication de l'article 1.
[717] Voir l'explication de l'article 1.
[718] Voir l'explication générale point 1 jusqu'à 3.

gouvernement à s'efforcer d'orienter les adeptes de ces courants vers une vision religieuse salutaire et vers un Dieu unique[719].

Par ailleurs, le décret présidentiel anti-blasphème donne aux trois institutions gouvernementales la légitimité nécessaire pour instaurer une surveillance et une interdiction de toute activité qui enfreint la disposition décrite dans l'article premier. Cet article est relatif aux premières dispositions d'interdiction des organisations religieuses ou de criminalisation des personnes jugées comme « hérétique ». L'article 2 §1 mentionne que « toute personne enfreignant les dispositions de l'article premier sera sévèrement rappelée à l'ordre et sommée de mettre un terme à son action sur décision conjointe du ministre des Religions, du Procureur général et du ministre de l'Intérieur ». Tous les trois peuvent conjointement ordonner et émettre une consigne stricte pour l'arrêt d'une organisation ou d'un courant de croyance spirituelle locale prohibé. De plus, le décret octroie au Président le droit de dissoudre une organisation ou un courant de croyance spirituelle « déviante », comme stipulé §2 : « si la violation mentionnée dans le §1 est menée par une organisation ou un courant de croyance, alors le président de la République d'Indonésie est en droit de dissoudre cette organisation et de décréter que cette organisation est illégale après avoir obtenu l'avis positif du ministre des Religions, du Procureur général et du ministre de l'Intérieur ». Il est considéré comme suffisant d'envoyer un avertissement approprié aux fidèles d'un courant de croyance qui enfreindraient l'interdiction de l'article premier et de les intimer d'arrêter leurs activités[720].

En cas de non-respect, une sanction pénale peut être appliquée à l'encontre de quiconque persiste à enfreindre la disposition décrite ci-dessus malgré les avertissements prévus dans le cadre de l'article 2. Ainsi, l'article 3 du décret dispose que « […] les personnes, les fidèles, les membres d'une organisation ou d'un courant de croyance spirituelle locale seront punis à une peine d'emprisonnement de 5 ans maximum s'ils persistent à enfreindre les dispositions de l'article premier ». Le décret prévoit que cette sanction fasse suite à un avertissement des ministres mentionnés ci-dessus ou du président de la République d'Indonésie. Comme les groupes de croyances, que ce soient les religions ancestrales ou les courants mystiques, ne sont habituellement pas structurés sous la forme d'organisations ou d'associations où il est facile de distinguer les administrateurs des membres, les sanctions pénales visent les pratiquants qui persistent à pratiquer des

[719] Voir l'explication de l'article 1.
[720] Voir l'explication de l'article 2.

activités cultuelles interdites par ce décret, tandis que ceux qui cessent leurs activités ne se verront pas poursuivis[721].

En ce qui concerne la sanction pénale, l'article 4 de ce décret ordonne d'ajouter un nouvel article dans le Code pénal (article 156a) qui stipule comme suit :

> Sera condamné à une peine d'emprisonnement de cinq ans maximums quiconque exprime volontairement en public des sentiments ou commet des actes : a) qui sont pour l'essentiel hostile, abusif ou diffamatoire à l'encontre d'une des religions professées par les Indonésiens ; b) qui a pour intention de faire en sorte que les gens n'adhèrent à aucune religion basée sur le principe d'un Dieu unique.

À partir de cet article, nous voyons qu'il y a quatre types d'infractions relatives au crime contre les religions par le droit pénal indonésien. Deux d'entre elles sont des abus et diffamation des religions comme mentionné dans le titre du décret, alors que les deux autres sont l'hostilité aux religions et l'action qui incite les autres personnes à n'adhérer à aucune religion basée sur le principe d'un Dieu unique ou à l'athéisme. La nature de l'infraction est orientée de façon à protéger les religions reconnues par le gouvernement et décrites dans le commentaire de l'article premier.

Par ailleurs, sont également mentionnées explicitement dans le commentaire de l'article 4 les modalités d'expression prohibées. Cette infraction peut être commise en public par les propos, les écrits ou les images ou encore par tout moyen qui soutient ces infractions. L'infraction dans le cas présent est uniquement, pour l'essentiel, dirigée par une intention hostile ou outrageante envers la religion. De ce fait, des commentaires écrits ou oraux effectués de façon objective et scientifique sur une religion accompagnée d'efforts pour éviter qu'ils n'y aient des mots ou expressions de natures hostiles ou méprisantes ne sont pas considérés comme une infraction pénale en vertu de cet article. La personne qui commet une infraction telle que décrite dans le présent texte, en plus de déranger la tranquillité des croyants ou l'ordre public, met complètement à mal le premier principe d'État de « croyance en un Dieu unique » et de ce fait il est prévu que ce délit soit puni en conséquence.

Or, avec la double conjonction « et/ou », l'infraction des abus en matière religieuse et le blasphème se confondent l'un et l'autre. Par ailleurs, nous ne pouvons pas déterminer précisément la cohérence entre le titre du décret présidentiel et les actes principaux prohibés dans son article premier. Il semble que nous soyons forcés de reconnaître que ce sont les interprétations ou les activités enfreignant les doctrines ou les enseignements

[721] Voir l'explication de l'article 3.

reconnus par les autorités religieuses concernées qui constituent la notion d'abus en matière religieuse et/ou du blasphème elles-mêmes. Si nous nous référons au terme général de blasphème dans la tradition juridique du Moyen Âge, comme nous l'avons évoqué dans le premier chapitre, nous pouvons constater donc que les infractions mentionnées dans l'article premier du décret présidentiel sont classifiées dans la catégorie « blasphème hérétique ». Tandis que le crime ayant des caractéristiques relevant du « blasphème simple » est réglementé par l'article 4 qui ordonne au gouvernement à le traiter selon l'article 156a du Code pénal en vigueur. Malgré tout, cela nous laisse dans la confusion lorsque nous nous référons à l'article 3, la peine d'emprisonnement décrite par cet article est-elle une sanction ultime prononcée après diverses sanctions administratives ou est-elle identique à la sanction d'emprisonnement décrite par l'article quatre ? Autrement dit, chaque article a son domaine d'infraction propre avec sa procédure de peine respective, soit administrative soit pénale. Quoi qu'il en soit, la loi anti-blasphème en Indonésie a ses caractéristiques propres et ses propres articulations ; il ne s'agit pas seulement de délit de blasphème simple qui ne s'oppose pas aux articles de la foi, mais également de délit de blasphème hérétique qui attaque le dogme.

Conclusion du chapitre

Se basant sur le principe de croyance en un Dieu unique, le régime juridique des religions en Indonésie est défini comme étant un régime des religions « monothéistes ». Cependant, ce principe n'est pas un principe fermé ; il est toujours interprétable. De la sorte, presque toutes les religions ou les croyances non monothéistes présentes dans le pays, individuellement ou collectivement, tentaient d'acquérir une reconnaissance en tant que l'une des religions officielles au niveau de l'État. Mais, à l'exception de l'hindouisme balinais, du bouddhisme et aussi du confucianisme, elles ont échoué ; elles sont bloquées par les critères définissant ce qu'est une « vraie religion » formulée par le ministère des Religions. Quoi qu'il en soit, malgré le rejet de l'État et la forte résistance des musulmans, les courants de croyance spirituelle, en particulier les courants mystiques javanais, se renforcent de plus en plus. Ils se développent sous couvert de la garantie de la liberté de religion et de croyance inscrite dans la Constitution.

Parallèlement, la tension entre les musulmans et les adeptes des courants de croyance s'amplifie, car ces dernières sont perçues comme étant infiltrée par le Parti communiste indonésien (PKI). Les musulmans considèrent que le PKI est une menace pour l'islam et les autres religions dès lors que les communistes interprètent la garantie

de liberté de religion et de croyance dans la Constitution comme une garantie de la liberté de ne pas croire ou de ne pas avoir une religion. Pour éviter cela, les oulémas décrètent, par le biais de leur *fatwa*, que les musulmans fervents doivent considérer les communistes comme des *kafirs* « des infidèles » ; ceci signifie non seulement qu'un musulman qui devient membre ou sympathisant du PKI est automatiquement accusé d'être un infidèle, mais cela a également pour conséquence qu'il devient *haram* — strictement interdit — à un musulman prendre part à toute cérémonie d'enterrement d'un infidèle. Malgré tous les moyens employés par les musulmans et les fonctionnaires du gouvernement, l'essor des courants de croyance spirituelle locale et du communisme se poursuit. Ces mouvements sont toujours perçus comme des éléments potentiellement déclencheurs de conflits dans une société majoritairement musulmane, particulièrement entre 1950 et 1965, période durant laquelle les adeptes des courants mystiques ainsi que les sympathisants du PKI mènent régulièrement des activités considérées comme ayant un caractère blasphématoire envers l'islam. Tant et si bien que les musulmans imposent au gouvernement de créer une régulation pour stopper l'essor des courants mystiques et surtout du communisme. Pour répondre à cette requête, le 27 janvier 1965, le Président Soekarno, promulgue finalement un décret relatif à la prévention de l'abus en matière de religions et du blasphème, dont l'un des articles ordonne, sans avoir besoin de l'approbation du Parlement, d'insérer ce dispositif dans le Code pénal sous l'article 156a, connu plus tard comme l'article sur le blasphème *(penodaan agama)*. Désormais, le Code pénal indonésien ne reconnaît pas seulement le crime contre l'expression de la « diffamation publique, l'hostilité et la haine contre certaines communautés, dont des groupes religieux », mais aussi contre celle de religion elle-même, ses symboles sacrés et dogmes inclus. Cependant, il faut attendre l'arrivée du régime Soeharto dit de l'Ordre nouveau pour voir l'application initiale de ce décret et même le renforcement de son statut juridique.

TROISIÈME PARTIE :
LA MISE EN VIGUEUR DE LA LOI ANTI-BLASPHÈME : DE L'ORDRE NOUVEAU À L'ORDRE DE LA *REFORMASI*

Dans la deuxième partie, nous avons abordé la politique de la reconnaissance de religion menée par le ministère des Religions et le motif de la promulgation du décret présidentiel de 1965 sur l'interdiction de blasphème. Par la suite, cette troisième partie se concentra plus sur la mise en application de ce décret pendant deux périodes qui suivent, celle de l'Ordre nouveau (1967 - 1998) et celle de l'Ordre de la *Reformasi* (1998 – jusqu'à aujourd'hui). Nous envisagerons que le décrit présidentielle anti-blasphème de 1965, dont le statut juridique est renforcé en 1969 par l'Assemblée consultative du peuple (MPR) pour être la loi, ne fonctionne pas seulement pour restreindre la liberté d'expression, mais également la liberté de religion. Dans le cinquième chapitre, nous considérons qu'il y a un changement d'orientation de l'application de la loi anti-blasphème en Indonésie, dont la cible principale n'est pas seulement les religions ancestrales ou les courants mystiques javanais, mais également les mouvements religieux minoritaires ou les courants religieux « dissidents » d'une religion reconnue, surtout dans l'islam et protestantisme. La répression contre ces derniers, comme nous allons évoquer dans le sixième chapitre, s'accrut parallèlement à la résurgence du fanatisme religieux au sein de la communauté musulmane en particulier. Dans une certaine mesure, ce fanatisme religieux devient un facteur qui peut annihiler la garantie constitutionnelle et juridique de la liberté religieuse et de conviction. Les activistes qui travaillent sur les droits de l'homme tentent en effet d'abroger la loi anti-blasphème de 1965 par le recours du contrôle de sa constitutionnalité devant la Cour constitutionnelle en 2009, mais sans succès. Par conséquent, l'arrêt de la Cour constitutionnelle justifiant la constitutionalité de la loi anti-blasphème de 1965 est souvent détournée par les groupes religieux radicaux comme une légitimation à renforcer leur résistance contre les mouvements religieux minoritaires, comme nous allons aborder dans le septième chapitre. La loi anti-blasphème de 1965 illustre donc le conflit entre liberté d'expression et liberté de religion en Indonésie, entendue au sens d'obligation du respect des convictions religieuses par ceux qui ne le partagent pas. Le blasphème sert de fil conducteur afin de savoir quelle liberté doit l'emporter en cas de conflit. Il est aussi le reflet de la situation religieuse d'une société.

Chapitre V
LE DOUBLE JEU DE L'APPLICATION DE LA LOI ANTI-BLASPHÈME À L'ÉPOQUE DE L'ORDRE NOUVEAU (1967-1998)

La concurrence entre l'islam et les courants de croyance spirituelle locale d'une part, et le communisme d'autre part, a abouti en 1965 à la promulgation d'une disposition juridique sur la prévention ou l'interdiction de blasphème, connue communément la loi anti-blasphème de 1965[722]. Dans une certaine mesure, cette loi joue un rôle fondamental dans l'évolution de politiques religieuses en Indonésie. Sous l'égide du président Soeharto, le régime dit de « l'Ordre nouveau » y recourt non seulement pour réprimer les actes jugés « injurieux » ou « diffamatoires » envers une religion et les interprétations religieuses considérées « hétérodoxes », mais également pour définir les religions « reconnues » par l'État. Afin de comprendre dans quelle mesure l'application de cette loi peut influencer les rapports entre les communautés religieuses et entre celles-ci et le gouvernement, nous retracerons d'abord dans les grandes lignes les tendances du gouvernement de l'Ordre nouveau envers les religions « reconnues » d'une part, et envers les courants de croyance spirituelle locale d'autre part. Puis, nous analyserons la mise en application de la loi anti-blasphème de 1965 durant la période de l'Ordre nouveau. Cette discussion que nous nous proposerons a pour objectif de démontrer que la loi la loi anti-blasphème de 1965 est une régulation utilisée plus pour restreindre la liberté de religion.

Section 1 : Le traitement réservé aux religions « reconnues », entre liberté et restriction

Les changements à la tête du pouvoir politique, sans passage par le verdict des urnes, en mars 1967, deux années après un coup d'État manqué attribué au PKI, ne sont pas seulement marqués par la chute du Président Soekarno et l'ascension du Président Soeharto, mais également par une profonde modification du système et de l'orientation politico-religieuse de l'État indonésien. Le concept du NASAKOM est supprimé et le discours sur la révolution est modifié par l'ajout du terme « développement » dans

[722] Le changement statut juridique du décret présidentiel du 27 janvier 1965 au statut de la loi anti-blasphème de 1965 est précédé par la promulgation de la loi n° 5 du 7 mai 1969 sur la légitimation des décrets présidentiels de la période précédente les faisant ainsi passer au statut de loi. Ce changement est motivé par le fait que dans le système ou la hiérarchie juridique en Indonésie, le statut du décret présidentiel est inférieure que la loi. Si c'est le cas, le décret présidentiel de 1965 ne devrait donc pas pouvoir modifier un règlement le plus supérieure, celui le Code pénal, par l'insertion d'un nouvel article (156a). Ainsi, afin que l'article 4 du décret présidentiel doive être introduire dans le Code pénal, le renforcement de son statut au niveau de la loi est indispensable.

plusieurs domaines, y compris religieux. Si le communisme est totalement interdit, il ne signifie pas que l'islam politique reprend pour seconde fois son ampleur. Ainsi, Soeharto, avant tout militaire, tente d'écarter progressivement de la politique tout en prenant soin de maintenir des relations avec la grande masse des religieux conservateurs. Le Masjumi, interdit par Soekarno en 1960 pour avoir soutenu les comités révolutionnaires dans les provinces dissidentes, n'est donc pas réhabilité[723]. Puis en 1973, par l'instauration de la loi n'autorisant que trois partis, les partis musulmans fusionnent pour donner naissance au Parti Uni pour le Développement (*Partai Persatuan Pembangunan,* PPP) qui ne réussira jamais à redonner un rôle à l'islam dans la scène politique à l'échelle nationale. En 1985, Soeharto décrète que les trois formations politiques autorisés : le Parti Démocratique indonésien (*Partai Demokrasi Indonesia,* PDI), le Parti des Groupes fonctionnels (*Partai Golkar*) et le PPP, ne peuvent plus se réclamer d'une religion. De plus, tous les parti politiques et les organisation de masses doivent se fonder sur le *Pancasila* en tant que la seul idéologie[724].

Néanmoins, concernant le domaine purement religieux, le président Soeharto s'engage explicitement à garantir la liberté de religion et de croyance à tous les citoyens sans aucune discrimination ; il prévoit que le gouvernement devra désormais permette et encourager l'ensemble du processus de développement d'une vie religieuse saine sans intervenir dans les affaires internes des religions. Mais, dans certains cas, selon Soeharto, le gouvernement a obligation d'intervenir si cette vie religieuse est perturbée ou si elle est susceptible de faire émerger des conflits sociaux à caractère religieux[725]. Et en se basant sur ces discours politico-religieux, le gouvernement a tendance à mettre en place des règlementations relatives à la vie religieuse au nom de l'harmonie ou la sérénité de l'ordre religieux, d'une part, et de la stabilité politique du gouvernement, d'autre part. Pendant trois décennies environ (1967-1998), le gouvernement publie une centaine de décisions liées à la religion qui concernent, pour moitié, les rapports entre religions « reconnues » et des interdictions visant les courants de croyance spirituelle locale ainsi

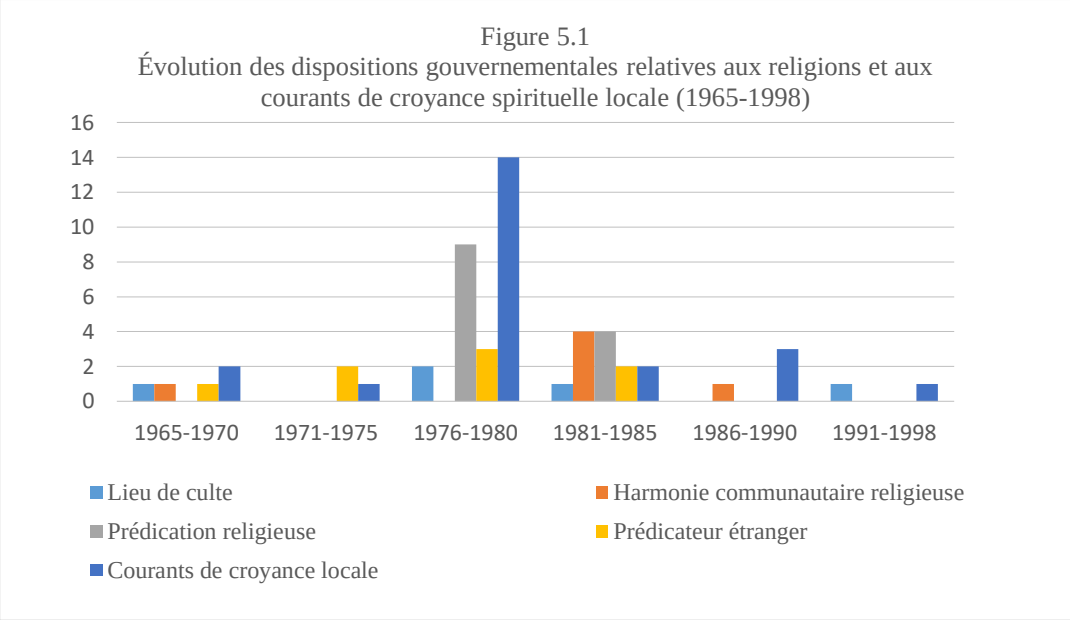
---

[723] Voir Allan Samson, « Islam in Indonesian politics », *Asian Survey,* Volume 8, n° 12, décembre 1968, p. 1005 ; Team Dokumentasi Presiden RI, *Jejak Langkah Pak Harto 01 Oktober 1965 – 27 Maret 1968 (Traces et pas de Soeharto, 01 octobre 1965- 27 mars 1969),* G. Dwipayana & Nazarudin Sjamsuddin (éds), Jakarta, PT. Citra Kharisma Bunda Jakarta, 2003, p. 136-137.

[724] Voir « Undang-Undang Nomor 3 Tahun 1985 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 3 Tahun 1975 tentang Partai Politik dan Golongan Karya » (La Loi n° 3 du 1985 sur la révision de la loi n° 3 de 1975 relative aux partis politiques et les groupes fonctionnaires), le texte complet est disponible sur http://www.dpr.go.id/dokjdih/document/uu/UU_1985_3.pdf (consulté le 3 janvier 2019).

[725] Voir certains discours officiels du Présiden Soeharto relatifs à la liberté religieuse dans Departemen Agama, *Kompilasi Peraturan Perundang-Undangan Kerukunan Hidup Umat Beragama (Recueil des législations relatives à l'harmonie de la vie religieuse)*, Jakarta, Departemen Agama RI, 2004, p. 1-14.

que les nouveaux mouvements religieux minoritaires pour l'autre. Dès lors, on remarque que la loi anti-blasphème de 1965 est la première règlementation appliquée en tant que référence visant à traiter la liberté de religion et de croyance garantie par l'article 29 de la Constitution de 1945. Nous indiquons ci-dessous les statistiques de règlementations gouvernementales relatives aux religions, aux courants de croyance spirituelle locale et aux mouvements religieux minoritaires publiés pendant l'Ordre nouveau (1967-1998)[726] :



§1 - Les règlementations de la construction des lieux de culte et du prosélytisme

Craignant la renaissance du mouvement communiste, l'Assemblée consultative du peuple provisoire (MPRS) publie l'arrêté n° XXV/MPRS/1966 du 5 juillet 1966 qui stipule qu'en Indonésie le PKI doit être dissout et interdit, tout comme le communisme, le marxisme et le léninisme. Le même jour, l'arrêté n° XXVII/MPRS/1966 rend les matières religieuses obligatoires dans toutes les écoles, du primaire à l'université. Pour renforcer ces deux dispositions, lors d'un premier discours présidentiel devant le Conseil des représentants des peuples (DPR), le 16 août 1968, le Président Soeharto encourage le peuple indonésien à embrasser l'une des religions existantes, soulignant que dans le cas contraire le risque d'un nouvel essor du PKI est trop important. Il appelle également l'ensemble du peuple à s'unir pour favoriser l'essor des religions dans le but de combattre

[726] En général, ces règlements sont conçus sous la forme de loi, de décision ou d'instruction et de circulaire ministérielle, voir dans Weinata Sairin, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan (Recueil des législations en matière religieuse)*, Jakarta, Gunung Mulia, 1996 ; Departemen Agama, *Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama*, Jakarta, Departemen Agama RI Biro Hukum dan Hubungan Masyarakat, 1999 ; Departemen Kebudayaan dan Pariwisata (ed.), *Himpunan Peraturan Perundang-undangan yang Berkaitan dengan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa*, Jakarta, *op.cit*.

le PKI ou le communisme[727]. Ainsi, la dissolution du PKI et l'interdiction de ses références idéologiques jugées antireligieuses signifient la prohibition de l'athéisme de sorte que tous les citoyens doivent professer l'une des religions admises par l'État. Pour le gouvernement, professer une religion apparaît comme très important afin d'éviter la renaissance du PKI en Indonésie et, pour les adeptes des religions ou des croyances méconnues, c'est le seul moyen pour éviter d'être accusés d'antireligieux ou de subir la répression des groupes anticommunistes[728].

Depuis que tout citoyen indonésien doit avoir une religion, presque toutes les religions « reconnues » bénéficient d'une augmentation du nombre des fidèles. L'attitude d'une communauté religieuse envers les anciens sympathisants du PKI est l'un des facteurs décisifs qui ont poussés à faire un choix religieux. Lorsque les musulmans ou les organisations islamiques désavouent les anciens sympathisants du PKI, les églises, quant à elles, font preuve d'ouverture avec ces derniers ainsi qu'avec leurs familles en leur apportant un soutien moral et matériel. Grâce à ce comportement, les statistiques des Églises catholiques des années soixante dans les sept diocèses montrent une augmentation du nombre de fidèles : 781 014 (1949), 1 302 732 (1960), 1 680 822 (1965) et 1 907 227 (1967)[729]. Ces chiffres signifient que durant les trois années qui suivent la tragédie du 30 septembre 1965, les églises catholiques baptisent 226 405 nouveaux fidèles. De plus, selon Avery T. Willis, il y a également une augmentation assez importante du nombre de protestants, ainsi ils passent de 96 872 (1960) à 311 778 (1971)[730]. Selon Barrett, les

---

[727] Departemen Penerangan, « Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia di Depan Sidang DPR-GR pada 16 Agutus 1968 » (Allocutions d'état du Président de la République d'Indonésie devant l'assemblée du Parlement-Gotong Royong, le 16 août 1968), Jakarta, Departemen Penerangan RI, 1968, p. 29-32.

[728] La tragédie d'un coup d'Etat manqué attribué au PKI, le 30 septembre 1965, provoque la vengeance des anticommunistes au sein de la société civile et surtout au sein du personnel de l'armée. Un bon nombre de groupes religieux, instrumentalisés par les forces militaires de terre, s'impliquent ouvertement dans la résistance anticommuniste. Par conséquent, des milliers de militants et de sympathisants du PKI sont massacrés dans certaines régions, notamment à Java Central et Java Est, en l'espace cinq mois environ. Des centaines de milliers de présumés sympathisants sont également emprisonnées sans jugement. Le chiffre du nombre de victimes de suites du coup d'État est très controversé ; tous les chiffres ne sont que des estimations et le bilan réel est peut-être plus élevé. Voir Pramoedya Ananta Toer et Stanley Adi Prasetyo (eds.), *Memoar Oei Tjoe Tat: Pembantu Presiden Soekarno (Mémoires d'Oei Thoe Tat : assistant du Présidents Soekarno)*, Jakarta, Hasta Mitra, 1995, p. 192. Cf. Hermawan Sulistiyo, *Palu Arit di Ladang Tebu, op. cit.* ; Robert Cribb, « How many deaths? Problems in the statistics of massacre in Indonesia (1965-1966) and East Timor (1975-1980) », in *Violence in Indonesia,* edited by Ingrid Wessel and Georgia Wimhofer. Hamburg: Abera, 2001, p. 82-94.

[729] Voir le tableau 33 dans Lembaga Penelitian dan Pembangunan Sosial, *Ichtisar Statistik Tentang Geredja Katolik di Indonesia: 1949 – 1967 (Résumé de la statistique sur les Églises catholiques d'Indonésie : 1949 – 1967)*, Djakarta, LPPS, 1968, p. 39.

[730] Voir le diagramme 1 dans Avery T. Willis, *Indonesian revival: why two million came to Christ*, South Pasadena, Calif, William Carey Library, 1977, p. 7.

Églises protestantes baptisent 300 000 nouveaux fidèles à Bornéo entre les années 1965 et 1974 ; 10 000 à Java East entre juillet et août 1966 et 26 000 à Sumatra Nord, dans la communauté Batak Karo, entre 1966-1967[731].

Pour maintenir cette tendance, entre 1967-1982, un prêtre appelé Romo Sutopanitro, par exemple, visite régulièrement toutes les régions où se trouvent une ou des prisons comprenant des prisonniers politiques des anciens partisans du PKI pour soutenir moralement les prisonniers et leur apporter des nouvelles de leurs proches[732]**.** Alors que le gouvernement met en place un programme d'accompagnement et de surveillance tournés vers les anciens prisonniers politiques du PKI dans les domaines religieux, idéologique, social et économique, les églises y participent en jouant un rôle important[733]. De plus, pendant les années 1970, le ministère des Religions soutient ouvertement les efforts du Conseil des églises [protestantes] d'Indonésie (DGI) ainsi que ceux du Conseil suprême des évêques des églises [catholiques] d'Indonésie (*Majelis Agung Wali Gereja Indonesia*, MAWI) qui consiste à distribuer des magazines et des paquets contenant les neuf produits de base au nom de la prédication religieuse dans des prisons où les sympathisants du PKI sont détenus. Ce programme est encore renforcé après les discours présidentiels le 16 août 1973 devant le DPR, selon lesquels le gouvernement va distribuer mille brochures et paquets de prédication aux prisonniers politiques considérés comme étant des sympathisants du PKI, dans un certain nombre de prisons, entre autres sur l'île de Buru au sud des Moluques, à Cipinang et à Bukit Duri de Jakarta[734]. Grâce à ces programmes, un lien se crée entre les sympathisants du PKI et les églises, et de nombreux anciens sympathisants du PKI se convertissent au christianisme pour démarquer probablement du communisme. Avant les années soixante-dix, faut d'un recensement officiel, nous ne pouvons en effet préciser le nombre réel de musulmans qu'une estimation brut, entre 80 % et 90 % de 97 millions d'habitants. En tout état de cause, le premier recensement en 1971 montre que le nombre réel de musulmans atteindre 87,51 % de la population totale, 120 millions d'habitants environ, suivi par protestantes (5.11 %), le catholiques (2.28 %), hindouistes (1.94 %), bouddhistes (0.92 %) et les autres

---

[731] David B. Barrett, George Thomas Kurian et Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia : a Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, AD 1900-200, 2ème éd., Oxford New York, Oxford University Press, 2001, p. 382-384.

[732] Adolf Heuken, *200 Tahun Gereja Katolik di Jakarta*, *op. cit.*, p. 187.

[733] Voir Weinata Sairin, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan*, Jakarta, *op. cit.*, p. 281-293.

[734] Departemen Penerangan, « Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia di depan Sidang DPR-GR 16 Agutus 1973 », Jakarta, Departemen Penerangan RI, 1973, p. 455-476.

(2.24 %)[735].

En concomitance avec l'augmentation de l'effectif des chrétiens, la construction de nouvelles églises à proximité de leurs domiciles devient donc la première des priorités. Celles-ci jouent non seulement le rôle de lieu de culte, mais également de centre de diffusion et d'épanouissement du christianisme[736]. Dans certains cas, comme il n'y a pas de règlementations relatives à la construction des lieux de culte, se réfugiant sous le principe de liberté religieuse, les protestants en particulier osent construire un nouveau temple dans une région où les musulmans sont majoritaires. Ce phénomène sera source de mouvement « anti-chrétiens » au sein des musulmans. Durant les trois premières années du régime du président de Soeharto, par exemple, au moins seize églises et les biens se trouvant aux alentours compris sont attaqués et brulés par les musulmans. C'est le cas d'une Église méthodiste à Meulaboh, Aceh Ouest (en avril 1967), de neuf Églises protestantes et de quatre Églises catholiques à Makassar, Célèbes Sud (en octobre 1967), d'une Église protestante à Asahan, Sumatra Nord (en septembre 1968), et d'une Église protestante d'Indonésie de l'Ouest (GPIB) à Slipi, Jakarta (en avril 1969)[737].

Ces affaires suscitent des tensions entre les dirigeants chrétiens et musulmans à l'échelle nationale. Les chrétiens, représentés par les partis politiques basés sur le christianisme, tel que le Parti chrétien d'Indonésie (*Partai Kristen Indonesia,* Parkindo), le DGI et le MAWI, condamnent ces incidents en accusant les musulmans de non-respect des principes de liberté et de tolérance religieuse au sein d'une nation multiconfessionnelle. Les représentants des musulmans sont en effet du même avis que les chrétiens, mais ils critiquent tout de même les chrétiens pour leurs activités d'évangélisation agressive. Ils critiquent également les constructions de lieux de culte qui ne prennent pas en compte au préalable les réactions des musulmans qui vivent à

---

[735] Le recensement de 1971 de l'institut national indonésien de la statistique (*Badan Pusat Statistik*, BPS). Cité dans Leo Suryadinata, Evi Nurvidya Arifin et Aris Ananta, *Indonesia's Population : Ethnicity and Religion in* a *Changing Political landscape*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2003, p. 104-105.

[736] En fait, jusqu'à l'année 1965, les musulmans indonésiens ont 320 069 mosquées. Tandis que les catholiques ont 3 550 églises et les protestants 9 000 églises. Voir Saifuddin Zuhri, *Berangkat dari Pesantren (Départ depuis le pesantren 'école coranique')*, Jakarta, Gunung Agung, 1987, p. 566. Voir également Andrée Feillard, *Islam et armée dans l'Indonésie contemporaine : les pionniers de la tradition*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 112.

[737] Pour en savoir plus les chronologies de destructions de ces églises, renvoyons entre autre Umar Hasyim, *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama (La Tolérance et la liberté religieuse dans l'islam comme fondement du dialogue et de l'harmonie interreligieux)*, Surabaya, Bina Ilmu, 1979, p. 291-322 ; Mujiburrahman, *Feeling Threatened : Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006, p. 28-40 ; Jan Sihar Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 2010, p. 384-392.

proximité. Pour empêcher de prendre une ampleur nationale et apaiser les tensions entre toutes les parties en présence, le gouvernement par l'intermédiaire du ministre des Religions, Mohammad Dahlan (1967-1971) organise une rencontre intitulée « la Consultation intercommunautaire religieux » (*Musyawarah Antar Umat Beragama*), tenue à Jakarta le 30 novembre 1967. Celle-ci est le premier forum dans lequel des représentants de toutes les religions « reconnues » se rencontrent pour délibérer de la situation actuelle relative aux rapports entre les ordres religieux et aborder la question de liberté religieuse. À cette occasion, le Président Soeharto fait part d'un certain nombre de suggestions. Le point essentiel est que le gouvernement n'empêchera pas la diffusion des religions, mais qu'il est souhaitable que celle-ci soit orientée vers ceux qui ne professent aucune religion pour qu'ils soient fidèles aux doctrines des « vraies religions », voire des religions reconnues par le décret présidentiel de 1965 sur l'interdiction de blasphème[738].

Grâce à cette rencontre, chaque représentant peut prendre connaissance de la réaction et de la perception des autres concernant la liberté religieuse. Le représentant catholique, I. J. Kasimo, propose qu'à l'issue de cette réunion soit produit un communiqué commun qui demande aux communautés religieuses d'être tolérantes sans enfreindre les droits de chacun, que ce soit en matière de choix de religion ou de diffusion qui se doit d'être fait de manière propre et civilisée. Du côté des protestants, M. Tambunan, le ministre des Affaires sociales, propose l'idée de *modus vivendi* dans un pays multiculturel et multiconfessionnel[739]. Alors que les représentants musulmans, celui de Mohammad Nastir, dirigeant du Conseil de prédication islamique indonésien (*Dewan Dakwah Islam Indonesia,* DDII), et celui de Mohammad Rasjidi, ancien ministre des Religions s'accordent sur le fait que le motif à l'origine de la perturbation de l'harmonie et de la sérénité de la vie religieuse en Indonésie n'est pas seulement la volonté de chaque groupe religieux d'exercer les commandements de Dieu, tels que celui de diffuser sa religion, mais qu'elle est également due au concept des missionnaires étrangers de l'époque coloniale qui est à nouveau appliqué en Indonésie, celui de « la conquête du monde musulman ». Ainsi, selon Natsir, il est évident que les musulmans se sentent menacés par les activités missionnaires agressives, de sorte qu'ils doivent se défendre et lutter contre toute tentative d'apostasie ; l'incendie des églises perpétrée par les musulmans à Makassar et dans plusieurs autres régions est la conséquence des activités des

[738] Voir le texte complet de ce discours dans Mohammad Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia (l'Islam et le christainisme [protestantisme] en Indonésie)*, Bandung, Peladjar Bulan-Sabit, 1969, p. 291-223.
[739] Jan Sihar Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, *op. cit.*, p. 390.

missionnaires qui n'ont pas pris en compte la réaction des autres fidèles[740].

Pour mettre fin aux conflits présents et prévenir des conflits futurs, les musulmans lancent alors l'idée de produire un communiqué interreligieux conjoint tenant lieu d'accord ou de déclaration qui devra être accepté par tous les croyants. L'un des trois éléments proposés est l'affirmation que tous les groupes religieux s'entraident et essaient de convaincre les incroyants ou les athées de croire en un Dieu unique, sans essayer de convertir ceux qui professent déjà une religion[741]. Face à cette idée, le groupe chrétien représenté par T.B Simatupang, leader de DGI, manifeste son refus parce que le christianisme est une religion missionnaire, comme l'Islam, et que chacun a le droit de se convertir à une autre religion[742]. C'est-à-dire que la prédication religieuse ne se limite pas aux incroyants, mais aussi aux adeptes des autres religions. À cause de cette objection, les discussions se terminent dans une atmosphère tendue ; chacun restant sur ses positions.

Malgré tout cela, afin d'éviter la récurrence des conflits déclenchés par la construction des lieux de culte, le ministre des Cultes et le ministre de l'Intérieur publient un décret ministériel conjoint du 13 septembre 1969 relatif aux tâches des fonctionnaires du gouvernement dans le cadre du développement religieux. Ce décret a pour exigence d'assurer l'harmonie et l'ordre public dans la vie religieuse. Il est mentionné dans son premier article que toutes les tentatives de prosélytisme et de pratique du culte sont garanties, à condition qu'elles ne s'opposent pas aux lois en vigueur et ne perturbent pas l'ordre public. Quant à la pratique, les gouverneurs et les régents sont autorisés à soutenir et contrôler toutes les activités religieuses des communautés de croyants dans le but d'éviter les affrontements et les conflits religieux. Ainsi, il est interdit d'intimider, de persuader, de forcer, de menacer, d'attaquer et de se moquer d'autres fidèles et de leurs religions. En ce qui concerne la construction des lieux du culte, bien qu'il n'y ait pas d'exigence en matière d'obtention du consentement de la population des alentours, la permission du gouverneur ou de ses employés chargés de délivrer ce permis est obligatoire[743]. De la sorte, dans les régions à majorité musulmane, les chrétiens rencontrent certes de grandes difficultés pour obtenir l'accord de l'administration, et vice versa. Par conséquent, afin de pouvoir d'exercer leur culte, les chrétiens et surtout les

---

[740] Voir les réponses complètes de Mohammad Natsir et Muhammad Rasjidi dans Mohammad Natsir, *Islam dan Kristen di Indonesia, op. cit.*, p. 191-19 et 227-235.

[741] Voir l'ébauche sur la décision de cette discussion dans *ibid.*, p. 235-236.

[742] Jan Sihar Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia, op. cit.*, p. 391.

[743] Pour le texte complet de cette décision conjointe voir Weinata Sairin, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan, op. cit.*, p. 3-6.

protestants construisent parfois des lieux de culte sans avoir sollicité d'autorisation auprès de l'administration locale. Même, des habitations privées ou des locaux commerciaux sont transformés en lieux de culte, ce que des organisations musulmanes dénoncent souvent comme étant une manœuvre illégale.

La mise en application de ce décret suscite des déceptions, chez les chrétiens en particulier, parce qu'ils ne sont pas invités à participer durant les discussions de préparation, et certaines dispositions de celui-ci ont tendance à limiter le droit à la liberté religieuse. Si bien que le 10 octobre 1969, les représentants du DGI et du MAWI soumettent un mémorandum qui relève certains problèmes, entre autres sur le fait que la construction de lieux de culte ne fait pas l'objet d'une règlementation précise, de sorte que ce décret cause une incertitude quant à la garantie du principe de liberté de culte. En outre, ils pensent que les principaux articles de ce décret peuvent engendrer une double interprétation, particulièrement si les autorités concernées ne peuvent pas faire abstraction de leur point de vue personnel face aux autres religions. De plus, se basant sur les législations les plus élevées, ils maintiennent qu'aucune disposition n'autorise le ministre à restreindre une affaire relative à la liberté religieuse[744]. En l'absence de réaction du gouvernement, les chrétiens restent convaincus que la liberté religieuse est assurée par la Constitution. Ils maintiennent que le gouvernement ne peut pas interdire la construction d'une église dans la mesure où celle-ci n'enfreint pas la règlementation en vigueur en matière de construction de bâtiments. Par contre, selon les musulmans, l'augmentation du nombre des fidèles chrétiens et du nombre des églises sont un élément perturbateur au sein de la société à majorité musulmane.

Parallèlement à la nomination d'Alamsjah Ratu Prawiranegara au poste de ministre des Religions (1978-1983), le gouvernement intensifie le programme appelé « les trois piliers de l'harmonie religieuse » (*trilogi kerukunan beragama*) : l'harmonie entre les communautés religieuses, l'harmonie interne au sein d'une même communauté religieuse, ainsi que l'harmonie entre les communautés religieuses et le gouvernement. Pour cet objectif, le gouvernement publie deux décisions dont le contenu diffère peu de celui des demandes exprimées par les représentants des musulmans lors d'une rencontre interreligieuse, il s'agit des décrets du ministre des Religions du 1er août 1978 et du 15 août 1978. La première concerne les démarches de prosélytisme, alors que la seconde aborde la question des soutiens financiers venus de l'étranger et destinés à des institutions

[744] Voir *ibid.*, p. 443-446.

religieuses. Le prosélytisme envers les fidèles appartenant à une des cinq religions reconnues est théoriquement interdit et l'aide étrangère aux missions chrétiennes est plus étroitement surveillée. En outre, le nombre de collaborateurs étrangers doit être réduit, et pour cela, les institutions pédagogiques religieuses doivent les remplacer par des collaborateurs locaux dans un délai maximal de deux ans[745].

Réagissant à ces nouveaux décrets, une fois encore, le DGI et le MAWI exigent que ces décrets soient réétudiés parce que les restrictions sur la diffusion et la propagation de religions sont en contradiction avec la liberté religieuse garantie par la Constitution de 1945. De plus, le regroupement ou la ségrégation des régions selon la religion de leurs habitants est également contraire avec le principe essentiel de l'unité de la nation et de la République d'Indonésie en se basant sur le principe de l'unité de la patrie[746]. Au lieu de répondre à leur demande et de réviser le contenu, ces deux décisions font alors officiellement de références pour publier une nouvelle décision conjointe entre le ministre des Cultes et celui des Affaires intérieures n° 1 du 1er janvier 1979, dont le contenu n'est pas si différent de celui du décret précédent, mais contient quelques éléments supplémentaires concernant le prosélytisme dans un esprit de tolérance religieuse en mettant en avant le respect aux droits et à l'indépendance de chacun pour professer une religion et de la pratiquer[747]. Et contrairement aux chrétiens qui émettent des réserves, les musulmans accueillent plutôt positivement ces nouveaux dispositifs. Ils les considèrent comme un pas en avant vers la tolérance et exigent du gouvernement qu'il mette en vigueur ces décrets de manière « pure » et « cohérente ». Ainsi, M. Rasjidi donne une réponse plutôt non favorable aux chrétiens concernant leur désaccord avec ces décrets. La liberté religieuse, selon Rasjidi, ce n'est pas la liberté d'évangéliser ceux professant une religion, mais celui d'assurer le principe que les musulmans ou les chrétiens aient le plein droit d'exercer ou d'être en sécurité avec la vérité de leur religion respective[748].

Malgré les objections des chrétiens, l'application de ces deux décrets est maintenue. Et pour anticiper l'apparition des tensions et même de conflits parmi les fidèles des différentes religions reconnues dans les années qui suivent, le ministre des Religions et le ministre de l'Intérieur, séparément ou conjointement, publient des dizaines de

---

[745] Voir Weinata Sairin, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan, op. cit.*, p. 50-59.
[746] *Ibid.*, p. 454-476.
[747] Pour une information plus détaillée voir *ibid.*, p. 63-64.
[748] Mohammad Rasjidi, *Sekali Lagi Hubungan Islam dan Kristen di Indonesia (Encore une fois la relation entre l'islam et le christianisme [protestantisme] en Indonésie)*, Jakarta, Media Daʾwah, 1978, p. 23-25.

dispositions qui renforcent les deux dispositions principales déjà mentionnées. Par ailleurs, le projet de création d'un organe semi-gouvernemental nommé Conseil d'harmonie des communautés religieuses (*Wadah Kerukunan Umat Beragama)* est enfin réalisé le 30 juin 1980 comme convenu par les cinq représentants des religions reconnues : le Conseil des oulémas d'Indonésie (MUI), le Conseil des églises [protestantes] d'Indonésie (DGI), l'actuelle Union des églises d'Indonésie (*Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia,* PGI), le Conseil suprême des évêques des églises [catholiques] d'Indonésie (*Majelis Agung Wali Gereja Indonesia,* MAWI) récemment devenu la Conférence des évêques des églises d'Indonésie (*Konferensi Wali Gereja Indonesia,* KWI), l'Association hindouiste d'Indonésie (*Parisada Hindu Dharma Indonesia,* PHDI), l'Association bouddhiste d'Indonésien (*Perwalian Umat Budha Indonesia,* WALUBI) et le ministère des Religions en tant que représentant du gouvernement. Ce conseil d'harmonie des communautés religieuses est conçu pour prévenir et même inventer des solutions lorsqu'un conflit religieux éclate au sein de la société. Dans son évolution, ce conseil et ses membres deviennent l'interlocuteur de l'État par rapport aux communautés religieuses.

§2 - Le confucianisme, une religion reconnue mais marginalisée

Durant la période de Soekarno, le PKI est perçu comme ayant des liens privilégiés avec la République populaire de Chine, le pays origine du confucianisme. Si bien que les Chinois « sino-indonésiens » vivant en Indonésie sont considérés, non seulement comme ayant des liens avec le pays de leurs ancêtres, mais aussi avec le communisme. Par conséquent, la tragédie du 30 septembre 1965 ne provoque pas seulement la dissolution du PKI, mais suscite également un sentiment antichinois chez les Indonésiens dits « de souche ». L'identité de citoyenneté, de culture et de religion chinoise devient alors une polémique nationale, connue sous le nom de « problème chinois » (*Masalah Kecinaan*) [749] . Le gouvernement de l'Ordre nouveau introduit une nouvelle règlementation pour que les Sino-indonésien ou les Indonésiens d'ascendance chinoise (*peranakan Tionghoa)* puissent facilement se mêler aux Indonésiens de souche, dans un programme dit d'« assimilation ». Tout ce qui est perçu comme ayant un rapport avec la Chine est restreint, voire interdit, dans les lieux publics, cette disposition est renforcée

[749] Une étude plus approfondie sur les politiques d'assimilation du peuple d'origine chinoise, voir Tek Tjeng Lie, *Masalah WNI dan Masalah Huakiau di Indonesia (Le problème des citoyens indonésiens et celle des Huakiau ([chinoise] en Indonésie),* Jakarta, *Lembaga Research Kebudajaan Nasional,* LIPI, 1971.

par la publication de l'Instruction présidentielle n° 14 du 6 décembre 1967 relatif à la religion, la croyance et la tradition chinoise. Dans ce décret, concernant la religion, il est stipulé que toutes les pratiques religieuses de la Chine ayant des affinités culturelles avec le pays d'origine doivent se faire dans la discrétion, dans des lieux privés, au sein de la famille ou de manière individuelle, sans pour autant annihiler le respect et l'assurance de la liberté religieuse. Ce décret présidentiel octroie au ministre des Religions compétence pour créer de nouvelles règlementations, après avis du Procureur général en tant que chef du PAKEM, dans le but de déterminer les procédures de pratiques religieuses de la tradition chinoise. La mise en application de ces instructions afin de garantir leur uniformisation est effectuée par le ministre de l'Intérieur conjointement avec le Procureur général qui a la pleine autorité pour prendre des mesures nécessaires[750].

Cette instruction présidentielle fait l'effet d'un choc pour les dirigeants religieux du confucianisme car quelques mois auparavant, le 23 août 1967, lors du VIe congrès du MATAKIN ayant lieu à Solo, le Président Soeharto dans son discours d'ouverture écrit, exprime explicitement que selon les principes du *Pancasila* le confucianisme a sa place en Indonésie. Il précise que l'Indonésie, selon l'article 29 de la Constitution de 1945, est un État fondé sur le principe de la croyance en un Dieu unique, et que l'État garantit la liberté de chaque citoyen pour professer une religion et exercer le culte selon sa religion et sa croyance[751]. De plus, selon la loi anti-blasphème de 1965, le confucianisme est encore mentionné comme l'une des religions professées par le peuple indonésien. Or, le discours du président et la loi du 5 juillet 1969 ne rétablissent pas le statut du confucianisme au statut de religion reconnue pouvant être institutionnellement accommodé par le ministère des Religions. Les efforts de persuasion du MATAKIN, dirigé par Suryo Hutomo, que ce soit à travers le Parlement ou par le biais du ministre des Religions pour que le confucianisme soit reconnu et soit exercé de manière libre restent dans l'impasse[752]. Malgré tout cela, pendant dix ans après la promulgation de cette instruction présidentielle, le MATAKIN peut poursuivre ses activités à l'échelle nationale, tantôt des congrès, tantôt des réunions nationales, chacune des activités

[750] Voir cette Instruction présidentielle et les détails relatifs à son exécution dans Weinata Sairin, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan*, *op. cit.*, p. 104-111.

[751] Voir « Sambutan Pejabat Presiden Republik Indonesia Jenderal Soeharto pada Pembukaan Kongres VI Gabungan Perhimpunan Agama Khonghucu Indonesia, tanggal 23 Agustus 1967 » (Les Remarques du Président par intéril de la République d'Indonésie, le general Soeharto, à l'ouverture du sixième congrès de l'Association du confucianisme d'Indonésie), archive disponible sur http://soeharto.co/sambutan-pejabat-presiden-soeharto-pada-kongres-agama-*Khonghucu* (consulté le 2 janvier 2017).

[752] Tempo (ed.), *Apa & Siapa; Sejumlah Orang Indonesia 1985-1986 1986 (Quoi et qui; un certain nombre d'Indonésiens de 1985 à 1986)*, Jakarta, Grafiti Pers, 1986, p. 325.

organisées se déroule en présence de représentants du gouvernement[753].

Le confucianisme est encore plus marginalisé lorsque le Comité de coordination des problèmes chinois – le Comité de coordination des services de renseignement d'État (*Badan Koordinasi Masalah Cina - Badan Koordinasi Intelejen Negara,* BKMC-BAKIN) communique les résultats d'une « enquête de renseignements » à certaines institutions gouvernementales, écrit dans une lettre officielle n° M. 039 du 17 novembre 1973. Il y est établi que le confucianisme n'est pas une religion, parce qu'il ne reconnait pas la vie après la mort et qu'il n'a pas de prophète ni de livre sacré. Quant à leurs livres considérés sacrés par la communauté du confucianisme, le BKMC-BAKIN explique qu'ils ne sont qu'un recueil d'écrits sur l'éthique ou les valeurs humaines, dont l'auteur et les sources sont inconnus. Nous nous rappelons que le confucianisme en Chine a perdu le statut d'idéologie officielle et même de religion dès la création d'une nouvel État-nation en 1912. Ainsi, lorsque la structure du ministère des Religions est remaniée, selon le décret présidentiel n° 45 du 26 août 1974, le confucianisme reste en dehors du système ministériel. D'ailleurs, le ministre des Religions marginalise ouvertement le confucianisme par la publication de la circulaire du 18 novembre 1978. Il s'agit des instructions devant permettre de remplir la colonne « religion » publiée conjointement au décret du ministre de l'Intérieur du 1er octobre 1975 relatif à l'enregistrement des mariages et des divorces auprès du bureau de service d'État civil (*Kantor Catatan Sipil,* KCS). Cette instruction indique que les religions reconnues par le gouvernement sont désormais l'islam, le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme et le bouddhisme[754]. De plus, le 27 janvier 1979, après une réunion ministérielle concernant les domaines politiques et religieux, le Président Soeharto affirme que le confucianisme n'est pas une religion[755]. Le congrès du MATAKIN est en effet prévu en février 1979, mais il est annulé lorsque les représentants du comité du MATAKIN sont reçus par le ministre des Religions Alamsjah Ratu Prawiranegara, le 5 avril 1979, et que ce dernier confirme que le confucianisme est placé sous l'autorité du bureau de prise en charge de la population hindou-bouddhiste[756].

Il y a désormais deux groupes dans le confucianisme en Indonésie, l'un affilié au

---

[753] Leo Suryadinata, *Negara dan etnis Tionghoa : Kasus Indonesia (L'État et l'ethnie de Tionghoi : le cas indonésien)*, Jakarta, LP3ES, 2002, p. 184.

[754] Weinata Sairin, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan, op. cit.*, p. 128.

[755] Tempo (ed.), *Apa & Siapa; Sejumlah Orang Indonesia 1985-1986, op. cit.*, p. 325.

[756] Moerthiko, *Riwayat Klenteng, Vihara, Lithang: Tempat Ibadat Tridharma se-Jawa (L'Histoire de Klenteng, Vihara, Lithang : Les lieux de culte des trois religions à Java),* Semarang, Empeh Wong Kam Fu, 1980, p. 122 ; L. Suryadinata, *Negara dan Etnis Tionghoa, op. cit.*, p. 184.

MATAKIN et l'autre à l'Assemblée des prêtres de Tri Dharma Indonesia (*Majelis Rohaniawan Tri Dharma Indonesia,* MATRISIA). Ce dernier est reconnu comme étant une partie du WALUBI. Alors que le premier n'est pas encore admis par le ministère des Religions, pour des raisons pragmatiques, telles que la facilité à obtenir des papiers administratifs liés au mariage ou à la citoyenneté, les fidèles du confucianisme se convertissent « administrativement » à une autre religion, ils optent généralement pour le bouddhisme ou le christianisme[757]. Cependant, certains persistent à rester des fidèles du confucianisme sous la version du MATAKIN avec toutes les conséquences que cela implique, notamment la difficulté d'obtenir des papiers administratifs de citoyenneté.

Le cas de refus du KCS de Surabaya, Java Est, pour enregistrer le mariage religieux de Budi Wijaya (Po Bing Bo) et Lanny Guito (Gwee Ai Lan) en 1995, dont le pacte est produit le 23 juillet 1995 par le chef de *Klenteng* de Boen Bio à Surabaya, devient un enjeu plus connu illustrant l'une des conséquences réelles de la non-reconnaissance du statut de religion au confucianisme par l'État. C'est le premier procès parmi les confucéens en Indonésie qui tentent d'obtenir justice pour acquérir l'un de leurs droits en tant que citoyen indonésien. On sait que la loi n° 1 du 2 janvier 1974 ne reconnait que les mariages effectués selon l'une des cinq religions mentionnées[758]. Pour que le couple de Budi et Lany puisse enregistrer son mariage, le responsable du KCS lui suggère deux solutions : se reconnaitre comme fidèles d'une des religions reconnues ou demander au Conseil du confucianisme au niveau régional (*Majelis Khonghucu Indonesia,* MAKIN) de supprimer le mot « religion » avant le confucianisme et de le remplacer par le terme « communion »[759]. En outre, pour répondre la question proposée par Budi Wijaya sur le motif du rejet, le 15 décembre 1995, le chef du KCS Surabaya lui confirme que les procédures de son mariage ne sont pas conformes à l'instruction du chef du bureau des Religions de Java Est du 28 novembre 1995, qui stipule que le KCS enregistre uniquement

---

[757] Dans les faits, nous ne disposons d'aucunes données précises sur le nombre des fidèles du *Khonghucu* qui se convertissent aux autres religions. Toutefois, après le recensement de 1970/1971, le *Khonghucu* n'est plus mentionné dans la liste statistique. Lors du premier recensement, le nombre des fidèles du *Khonghucu* atteignait seulement 0.8 pour cent de la totalité de la population des Indonésiens, soit 99.920 personnes. Citée dans L. Suryadinata, *Negara dan Etnis Tionghoa, op. cit.*, p. 183.

[758] L'article 2 de la loi n° 1 de 1974 sur le mariage dispose : 1) le mariage est légitime si celui-ci est effectué selon la religion et la croyance respective ; 2) chaque mariage effectué est enregistré selon les règlementations en vigueur.

[759] Voir « Menolak Catat Perkawinan, Kantor Catatan Sipil Surabaya di-PTUN-kan » (Resfuser d'enregistre le mariage, bureau de service d'État civil est intenté devant le tribunal d'administartion), *Kompas,* 27 mars 1996 ; Anly Cenggana, *Hak Asasi Beragama dan Perkawinan Khonghucu (Les Droits de l'homme et le mariage confucianiste),* Jakarta, Gramedia Pustaka Utama et Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia Matakin, 1998, p. 17.

le mariage religieux selon les religions reconnues[760].

Motivée par les inquiétudes sur le statut administratif de leurs futurs enfants du fait de l'illégitimité de leur mariage, le 15 février 1996, Budi et Lanny intentent un procès au chef du KCS Surabaya par l'intermédiaire du tribunal de l'administratif de l'État (*Pengadilan Tata Usaha Negeri,* PTUN) de Surabaya. Devant le tribunal, leurs avocats, Trimoelja D. Soerjadi et ses homologues, maintiennent que le décret du ministre de l'Intérieur qui déclare que le confucianisme n'est pas une religion reconnue par l'État s'oppose juridiquement au principe de la liberté de religion et de croyance inscrit dans la législation plus élevée, à savoir l'article 29 de la Constitution de 1945, et s'oppose également à la loi anti-blasphème de 1965 affirmant que le confucianisme est l'une des six religions professées par les Indonésiens[761]. Par contre, le défendeur, par le biais de ses avocats, avance que ce que fait le bureau de KCS Surabaya est en conformité avec la loi du 2 janvier 1974 réglementant les procédures de mariage, notamment l'article 2 qui stipule que *« le mariage est légitime si celui-ci est effectué selon la religion et la croyance respective »*[762]. Bien que cette loi ne précise pas quelles sont les religions ou croyances est visées, le KCS se réfère à l'article 48 de la règlementation du gouvernement du 1er octobre 1945 relatif à la mise en application de la loi sur le mariage qui stipule que *« tout dispositif de la mise en application nécessaire, pour le bon déroulement de cette règlementation, sera sous l'autorité du ministre de la Justice, du ministre de l'Intérieur et du ministre des Religions conjointement ou de façon indépendante en fonction de leur domaine respectif »*[763].

Par ailleurs, le bureau du KCS se réfère également à la décision du ministre de l'Intérieur du 18 novembre 1978, ratifiée par la publication du même ministre du 25 juillet 1990 sur l'instruction du remplissage de la colonne « religion ». Se basant sur l'arrêté du MPR n° IV/MPR/1978 du 22 mars 1978 relative aux grandes orientations nationales de l'État (*Garis-garis Besar Haluan Negara,* GBHN) et les instructions du ministre des Religions du 11 avril 1978 relatives aux courants de croyance spirituelle locale, il est

---

[760] « Soal Penolakan Perkawinan ; Trimoelja Siapkan Saksi Ahli » (La Question sur le refus du mariage ; Trimoelja prépare des témoins experts), *Kompas,* 6 avril 1996 ; « Tak Menolak, Tapi Tak Bisa Mencatat » (Pas refuser, mais il ne peut pas enregistrer), *Kompas,* 11 avril 1996. Voir également dans l'arrêt de la Cour cassation n° 178/K/TUN/1997 du 30 mars 2000.

[761] « Menolak Catat Perkawinan… », *ibid.* Voir également Sirikitsyah et Sila Basuki, *Trimoelja D. Soerjadi : Manusia Merdeka,* Jakarta, Gramedia Widiasarana Indonesia, 2014, p. 80-81.

[762] « Tak Menolak, Tapi Tak Bisa Mencatat », *op.cit*.

[763] Voir ce décret du gouvernement dans Departemen Kebudayaan dan Pariwisata (éd.), *Himpunan Peraturan Perundang-undangan yang Berkaitan dengan Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, op. cit.*, p. 101-134.

affirmé que ces courants ne sont pas une religion et que les religions reconnues par l'État sont l'islam, le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme et le bouddhisme. Cela signifie que le confucianisme ne fait pas partie de la catégorie des religions reconnues. D'autre part, le KCS rejette la raison juridique qui prétend que la loi n° 1 du 27 janvier 1965 est un motif permettant de définir le confucianisme en tant que religion, car la lettre du 25 octobre 1983, délivré par le ministre de coordination des Prospérités du peuple, exprime de manière explicite que le confucianisme n'est pas une religion[764].

Afin de renforcer leur position juridique, les deux parties adverses présentent les témoins experts. Chaque témoin expert du KCS tente de prouver que le confucianisme n'est pas une religion, ou bien une religion qui n'est pas encore reconnue par l'État, tandis que les témoins experts de la partie du Parquet insiste sur le fait que le confucianisme est une religion explicitement reconnue par la loi anti-blasphème de 1965[765]. Le 3 septembre 1996, les juges du tribunal de l'administration de l'État de Surabaya refusent toutes les revendications de Budi et Lanny s'appuyant sur les mêmes raisonnements juridiques que le défendeur. L'assemblée des juges annonce que le tribunal de l'administratiion de l'État n'a aucune autorité pour prendre une quelconque décision à propos de la polémique relative au statut du confucianisme. Ainsi, lorsque le confucianisme n'est pas reconnu par le ministère des Religions, les juges insistent sur le fait que le KCS en tant qu'institution publique ne peut pas agir autrement qu'en appliquant ce qui est ordonné par le gouvernement. Par ailleurs, les Juges réinterprètent l'article 1 de la loi anti-blasphème de 1965 pour déclarer que le confucianisme n'est pas mentionné comme une des religions professées par les Indonésiens, parce que ce qui est écrit c'est « Khong Tju », non « Khong Hu Cu ou Khonghucu »[766]. Cela signifie que cette loi ne peut être une référence visant à prouver la légitimité du confucianisme à être considéré comme étant l'une des religions reconnues en Indonésie. Le 17 mars 1997, cette décision est renforcée par celle de la Haute cour de l'administratiion de l'État de Java-Est, mais elle est plus tard annulée en 2000 par la Cour de cassation[767]. Selon cette dernière, la légitimité de toutes les

[764] « Tak Menolak, Tapi Tak Bisa Mencatat », *op.cit.* ; l'arrêt de la Cour cassation n° 178/K/TUN/1997 du 30 mars 2000.

[765] « Djohan Effendi dan Sumartana Tampil sebagai Saksi Ahli » Djohan Effendi et Sumartana apparurent en tant que les témoins experts), *Kompas,* 13 juin 1996 ; « Sidang Berkembang Bicarakan Soal Eksistensi Khong Hu Cu » (La Séance s'étende à aborder l'existence du confucianisme), *Kompas,* 25 juin 1996.

[766] L'arrêt de la Cour cassation n° 178/K/TUN/1997 du 30 mars 2000.

[767] En termes de compétence, la Haute Cour peut corriger / renforcer ou annuler les décisions de justice inférieures, de même que la Cour de cassation, peut corriger, renforcer ou annuler les décisions des hautes juridictions, bien entendu sur la base de considérations juridiques plus strictes.

décisions, les instructions et les circulaires émises par le ministre de l'Intérieur, le ministre des Religions et le ministre de Coordination à la Prospérité du peuple, sont caduques, car en contradiction avec une législation de niveau plus élevé[768].

Cette décision de cassation ne peut pas être dissociée de la situation politique du début de la période de la *Reformasi*, période ayant suivi la chute du Président Soeharto le 21 mai 1998. Quant à la suppression des discriminations envers la religion confucianisme, Abdurrahmad Wahid, le 4e président de la République d'Indonésie, joue un rôle important avec la publication du décret présidentiel n° 6 du 17 janvier 2000 qui révoque le décret présidentiel n° 14 du 6 décembre 1967 relatif à la religion, la croyance et la tradition chinoise[769]. Il est aussi important de noter que sous la gouvernance du Président Bacharuddin Jusuf Habibi, l'Indonésie adopte la loi n° 39 du 23 septembre 1999 concernant les droits de l'homme, un instrument mécanique qui l'imposera la Constitution de 1945 par rapport à la garantie des droits de l'homme. Nous allons aborder ce sujet dans le chapitre suivant.

Section 2 : Le différent traitement réservé aux communautés religieuse « hétérodoxes »

Lors d'une rencontre intercommunautaire religieuse organisée le 30 novembre 1969, le gouvernement émet explicitement une proposition que le prosélytisme des religions existantes doit être orienté vers ceux qui ne professent pas encore une des religions reconnues. Si l'on se réfère à la loi anti-blasphème de 1965, il est certain que ceux ne professant pas encore une religion sont les fidèles des courants de croyance spirituelle locale. Pourtant, le gouvernement a une attitude ambiguë ; il tente de surveiller et de réprimer tout courant mystique d'un côté, et soutient la tentative de ce dernier d'obtenir la reconnaissance légale de l'autre. Quant aux groupes des mouvement religieux minoritaires issus des religions reconnues, l'attitude du gouvernement est plus stricte ; tout mouvement religieux jugé comme déviant par une fatwa ou une recommandation de l'autorité religieuse concernée doit être interdit sous prétexte de garder la tranquillité de de la vie religieuse dans la société.

---

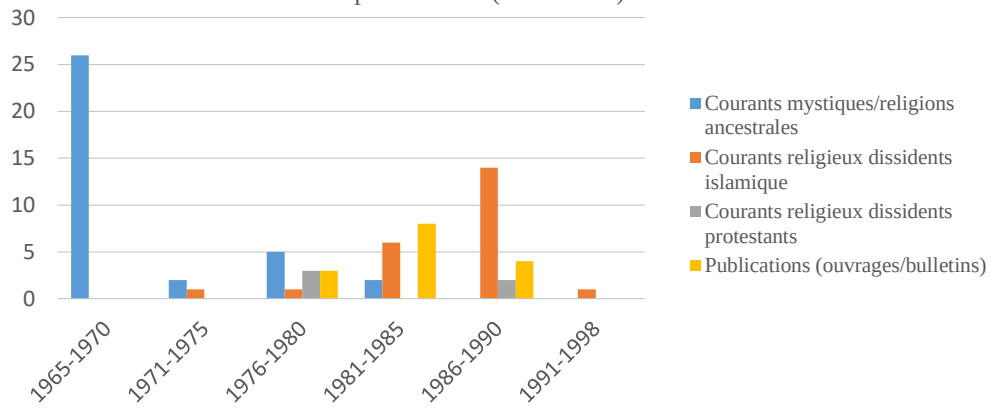
[768] *Op. cit.*

[769] Voir ce décret dans JAM Intel Direktorat Sospol, « Kumpulan Dokumen Tugas dan Wewenang Kejaksaan dalam Pengawasan Aliran Keagamaan dan Aliran Kepercayaan Masyarakat » 2006 (Recueil des documents des tâches et de l'autorité du Procureur dans le cadre de surveillance des mouvements religieux et des courants de croyance spirituelle dans la société, 2006), (document 7).

§1 - Les courants de croyance spirituelle locale, entre l'interdiction et la reconnaissance

Il n'y a pas de grandes différences dans l'attitude adoptée par le gouvernement à l'égard de ces courants religieux avant et après 1965. Ces derniers font l'objet de surveillance et même d'interdictions. Pour cela, le Parquet en tant que chef du PAKEM et gardien de l'ordre public, se tient en première ligne pour interdire tout mouvement ou courant religieux qui est soupçonné de pouvoir menacer à la fois la sérénité d'ordre religieux et l'ordre public. Durant les trois décennies de l'Ordre nouveau, il y a au moins soixante-dix interdictions officielles visant les courants de croyance spirituelle locale que ce soit au niveau national et régional[770].

Figure 5.2
Le nombre des interdictions des courants de croyance spirituelle locale et ses publications (1967-1998)



Se basant sur ce tableau, nous constatons que les courants de croyance spirituelle locale sont de plus en plus limités et marginalisés depuis que leur existence et leur essor tombent sous la loi anti-blasphème de 1965. Pendant les premières années suivant la promulgation de cette loi, les premières cibles de la surveillance et de l'interdiction sont les pratiques de sorcellerie ou de magie noire, en indonésien la science du « *klenik* ». À la suite d'un symposium sur le *klenik*, organisé par le PEKEM à Jakarta, tenue en juillet 1965, un comité préparatoire de suppression de la magie noire est fondé dans le but de façonner un organe appelé le Commando opérationnel pour la suppression des pratiques de la magie noire (*Komando Operasi Ganyang Praktek Klenik*, Komando Gaprak)[771]. La

[770] Voir Departemen Agama, *Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama*, *op. cit.*, p. 13-180 ; R. E. Djumali Kertorahardjo, *Materi Aliran-aliran Kebathinan di Indonesia*, *op. cit.*, 1971, p. 109-112.

[771] « Panitia Persiapan Pelaksanaan Pemberantasan Klenik » (Le Comité de préparation pour la mise en œuvre des programmes d'éradication de la magie noire), *Kompas*, 18 août 1965.

création de cet organe n'a jamais véritable abouti, mais ce programme commence immédiatement après l'avènement du gouvernement de l'Ordre nouveau, sous l'autorité du Procureur général, en collaboration avec les chefs militaires et les organisations religieuses régionales. Dans certains cas, la suppression des courants mystiques soupçonnés de pratiques du *klenik* est liée avec le mouvement politique des anciens sympathisants du PKI.

Néanmoins, quand le mouvement des courants de croyance spirituelle locale se morcèle, aussi bien à l'échelle nationale que régionale, il nous devient impossible quantifier précisément l'augmentation ou la diminution de leur nombre en Indonésie que ce soit avant ou après la tragédie de 1965. Si l'on se réfère au chiffre proposé par Djumali Kartorahardjo, on compte qu'entre 1965 et 1970, au moins 25 groupes des courants mystiques sont interdits par l'autorité publique[772]. Alors que le Procureur général affirme que pour la période allant de 1967 jusqu'aux années 1980 il y a au moins sept courants mystiques javanais qui sont officiellement interdits[773]. L'interdiction officielle est émise lorsqu'un courant de croyance spirituelle locale ignore le premier avertissement produit par le PAKEM. Ainsi, les courants de croyance qui sont dissouts sans interdiction officielle ou qui se dissolvent d'eux-mêmes sont indénombrables. Chaque interdiction prononcée par le Parquet en tant représentant du PAKEM et gardien de l'ordre public, en vertu de la loi n° 15 du 30 juin 1961 relative aux Principes de bases du Parquet de la République d'Indonésie, a un motif spécifique, particulièrement d'un point de vue religieux. Pour qualifier une forme d'infraction ou de déviance religieuse, l'autorité religieuse d'une religion reconnue joue évidemment un rôle-clé. Le Parquet se réfère à l'avis de ces autorités pour formuler ses décisions menant à la dissolution des courants sous prétexte de protection de tranquillité de la vie religieuse de la société.

Si l'on se réfère à l'interdiction du *Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang* (PACKU), par exemple, nous pouvons mesurer comment le Parquet fait valoir cette tranquillité comme motivation à l'interdiction de courants de croyance spirituelle locale. Dans sa décision, le Parquet de Java Ouest ne mentionne en fait pas une religion officielle qui se sent menacée ; il exprime simplement que la présence du PACKU a suscité les

---

[772] Voir R. E. Djumali Kertorahardjo, *Materi Aliran-aliran Kebathinan di Indonesia*, *op. cit.*, p. 109-1012. (Voir la liste dans l'annexes 5.1., p. 399)

[773] « Daftar Aliran Kepercayaan Masyarakat yang Dilarang di Seluruh Indonesia sampai Tahun 2013 » (La Liste des courants de croyance spirituelle interdite à l'échelle nationales jusqu'à 2013), Kasubdit Pengawasan Media, Barang Cetakan, Aliran Kepercayaan Masyarakat dan Keagamaan Kejaksaan Agung, 2013. (Voir la liste des décisions de l'interdiction ces courants dans l'annexe 5.2., p. 399).

anxiétés ou les agitations au milieu des communautés religieuses à Cigugur, Kuningan, Java Ouest, car pour devenir membre chacun doit à signer une lettre qui déclare qu'il abandonne la foi qu'il a professée jusque-là. Il faut savoir, à l'origine, que le PACKU, fondé par le Pangeran Djatikusuma, le petit-fils de Madrais, est une métamorphose du *madraisme* ou de l'*Agama Djawa Sunda,* un courant religieux interdit en 1964. Peu après cette interdiction, et en raison du fait que les musulmans de Cigugur montrent souvent ses hostiles, le leader de ce courant religieux, Pangeran Tedjabuana[774] et ses enfants, dont le Pangeran Djatiukusuma, et environ 2 000 de ses disciples préfèrent se convertir au catholicisme qu'à l'islam ou au protestantisme[775]. Ainsi, lorsque Djatikusuma crée le PACKU en 1981 et en même temps abandonne la foi catholique, suivi par les autres catholiques, le conflit se déroule entre le PACKU et l'Église catholique de Cigugur. Face à cet événement indésirable, le prêtre Rutten réprimande Djatikusuma dit que ça ne le dérange pas si ce dernier veut diffuser ses enseignements par le biais du PACKU, mais que le prêtre Rutten ne devrait pas inviter les gens de Dieu « les catholiques » qui lui sont confiés. En réaction, le Pangeran Djatikusuma affirme qu'il n'invite pas les autres à abandonner le catholicisme. À la suite de quoi, chaque catholique qui suit les pas du Pangeran Djatikusuma, rédige une lettre où il est fait mention qu'il n'est plus l'un « des gens de Dieu ». Et jusqu'à la fin du mois septembre 1982, le prêtre Rutten reçoit au moins 500 lettres d'apostasie, un événement qui suscite la colère et le malaise de responsable de l'Église. C'est le point de déclin du développement du catholicisme à Cigugur et ses alentours[776]. Quoi qu'il en soit, après l'interdiction du haut Parquet de Java Ouest, la communauté du PACKU se fond dans la communauté de la croyance spirituelle locale ou de la religion javanaise de *Sunda Wiwitan* qui perdure jusqu'à aujourd'hui, mais avec pour conséquence d'être un citoyen n'ayant pas une religion reconnue et toujours le risque de ne pas pouvoir obtenir ses droits civils et politiques et d'être la cible du prosélytisme des autres religions.

Parallèlement à la politique religieuse du gouvernement, qui oblige tout Indonésien

---

[774] Au début des années 1950, le 8 février, Tedjabuana se déclare en effet comme musulman devant les hautes personnalités de région du Kuningan, Java Ouest, lorsqu'il veut marier sa première fille, Nyi Siti Djenar. Pour les convaincre, il va même jusqu'à prononcer explicitement deux phrases du crédo de l'islam « syahâdah » et faire une déclaration stipulant qu'il est musulman et qu'il veut marier sa fille selon la coutume islamique. Voir, « Surat-surat tanggal 20 oktober 1950 – 30 oktober 1957 tentang Aliran Kepercayaan » (Les Lettres datées du 20 octobre 1950 au 30 octobre 1957 sur les courants de croyance spirituelle), *ANRI,* « Kabinet Presiden RI 1950-1959 », n° 1042.

[775] Voir W. Straathof, « Agama Djawa Sunda I » (La Religion javanaise-sundanese), *Basis* 20 (1971), p. 203-206 ; « Di dalam Bayangan Madrais » (Sous l'ombre de Madrais), *Tempo,* 25 septembre 1982, p. 59-61

[776] « Di Dalam Bayangan Madrais », *ibid.*

à professer une « vraie » religion, la plupart des adeptes de la religion autochtone se convertissent en effet à l'une des cinq religions reconnues, afin d'échapper aux persécutions et aux répressions des autorités gouvernementales ou des groupes anticommunistes. Dans ce contexte, le gouvernement de l'Ordre nouveau ainsi que les dirigeants religieux travaillent ensemble pour convertir les fidèles des religions autochtones à l'une des religions reconnues en ayant recours aussi bien à la persuasion qu'à la répression. Le Directeur général du bureau de prise en charge de la population hindou-bouddhiste (*Bimas Hindou-Boudha),* par exemple, octroie le mandat n° 2 du 6 octobre 1966 à un dirigeant religieux hindouiste prénommé Makkatungeng pour exercer des fonctions de surveillance et d'évaluation de la communauté religieuse de *Toani Tolotang* à Sidenreng Rappang, Célèbes Sud. Ce dispositif est mis en place parce que le chef de la communauté de *Towani Tolotang* sollicite le gouvernement local, le 23 mai 1966, pour obtenir la reconnaissance de la croyance de sa communauté comme religion. De plus, il sollicite également la possibilité pour les fidèles de celle-ci de faire enregistrer leurs mariages, divorces et remariages auprès du KCS concerné. Le 4 juillet 1966, cette demande est refusée par le ministre des Religions. Ce refus est motivé par le fait que *Towani Tolotang* n'est pas une religion[777]. Les résultats de la surveillance de Makkatungeng sont pris en considération dans la publication d'un nouveau mandat le n° 6 du 16 décembre 1966, selon lequel Makkatungeng, au nom du Directeur général du *Bimas Hindou-Boudha,* est assigné comme une délégation pour encadrer et prodiguer des conseils aux adeptes d'*Hindou Tolotang*[778]. Cela signifie que la communauté de *Towani Tolotang* a été convertie à la religion hindoue balinaise, bien que ses rites et ses pratiques religieuses, ainsi que son système de croyances diffèrent diamétralement de celle-ci.

Les efforts pour convertir les populations « sans religion » s'étendent jusqu'à des régions plus périphériques, dans lesquelles les ethnies ancestrales ont leurs propres religions. En pays Toraja, dans le sud des Célèbes, depuis les années 1960, la communauté *Aluk To Dolo* (litt. la religion des ancêtres) devient un point de résistance ethnique face aux « menaces » du christianisme et de l'islam. En 1969, *Aluk To Dolo* devient à son tour *Hindu Bali,* puis simplement *Hindu*. Aux alentours de 1975, des membres de plusieurs ethnies dayaks de Kalimantan Centre, pratiquant la croyance *Kaharingan*, connaissent aussi un mouvement de conversion à l'hindouisme. Celle-ci est

[777] ANRI, « Dokumen Departemen Agama II (1976-2000) », n° 205.

[778] Cité dans Ahmad Baso, *Islam Pascakolonial : Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme, op. cit.*, p. 246-247.

finalement désignée comme l'hindouisme *kaharingan,* pratiquant de l'une des formes officiellement admises de l'hindouisme indonésien, dit « l'Hindu Dharma »[779]. Désormais, parallèlement à l'instruction du ministre des Religions du 28 avril 1980, adressée au chef du bureau du ministère des Religions local, le nom de l'hindouisme *kaharingan* doit être supprimé. Ceci est important pour indiquer que le *Kaharingan* en tant que l'un des courants de croyance n'existe plus et est totalement intégré à l'hindouisme[780]. D'un autre côté, à Sumatra Nord, les *Batak Karo* commencent à se convertir au protestantisme, à l'hindouisme et même à l'islam[781]. À la même époque, la communauté *Samin* à Pati Java Central devient aussi la cible du prosélytisme[782]. Tandis qu'à Lombok dans les îles de la Sonde, la communauté du *Sasak Wetutelu* (trois horaires), des musulmans qui tenaient fortement à leur tradition ancestrale sont à leur tour la cible de l'islamisation de la communauté du *Sasak Wetulima* (cinq horaires), les musulmans orthodoxes[783].

Dans certains cas, le programme du prosélytisme soutenu par l'État suscite des tensions entre les croyants des communautés de religion locale et de religions reconnues, ainsi que des conflits entre l'islam et le christianisme qui se livrent à une concurrence pour multiplier le nombre de leurs fidèles au nom de la prédication. Les adeptes des religions ancestrales semblent impuissants face à cette politico-religieuse, d'autant plus que les leaders des religions reconnues sont soutenus par le gouvernement local conformément aux instructions du gouvernement central, particulièrement le décret ministériel conjoint entre le ministre des Religions et le ministre de l'Intérieur n° 1 du 2 janvier 1979. Dans l'un de ses articles (article 4), il est affirmé que la diffusion des religions ne doit pas viser ceux qui professent déjà une des religions reconnues[784].

Malgré les oppositions et les difficultés, les communautés des courants de croyance spirituelle locale, et plus particulièrement des courants mystiques, sont en progression

---

[779] Silvia Vignato, *Au nom de l'hindouisme : reconfigurations ethniques chez les Tamouls et les Karo en Indonésie*, Paris, Montréal (Québec), l'Harmattan, 2000, p. 39-40.

[780] « La lettre n° MA/203/198 » dans W. Sairin, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan, op. cit.*, p. 146-147.

[781] Rita Smith Kipp, « Conversion by Affiliation : The History of the Karo Batak Protestant Church », *American Ethnologist*, 1995, Vol. 22, nº 4, p. 868-882 ; Mujiburrahman, « Religious Conversion in Indonesia: The Karo Batak and the Tengger Javanese », *Islam and Christian–Muslim Relations*, 1er janvier 2001, Vol. 12, nº 1, p. 23-38.

[782] Mujiburrahman, « Religious Conversion in Indonesia », *ibid*.

[783] Voir Heru Prasetia, « Masyarakat Adat Wet Semokan: di Tengah Ketegangan Ujaran dan Ajaran » (Les Peuples indigènes de Wet Semokan : au milieu de la tension des énonciations et des enseignements) dans Hikmat Budiman, *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia (Les droits minoritaires : le dilemme du multiculturalisme en Indonésie)*, Jakarta, Interseksi Foundation, 2005, p. 132-138.

[784] Voir Weinata Sairin, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan, op. cit.*, p. 50-55.

constante. Elles disparaissent puis renaissent par intermittence. Il est certain que ce phénomène gagne en ampleur au fil du temps. Il est connu et reconnu comme un phénomène national, aussi bien par le public que par les autorités gouvernementales. En novembre 1970, par exemple, les représentants des courants mystiques organisent un séminaire national à Yogyakarta avec pour thématique « les croyances spirituelles, les courants mystiques et religieux ». Lors de ce séminaire, Pringgodigdo, ancien membre du Comité préparatoire de l'indépendance, indique que le mot « croyance » proposé par Mr. Wongsonegoro, comme nous pouvons le trouver dans l'article 29, signifie courant mystique, religieux et spirituel[785]. En se basant sur cette explication, le séminaire en arrive à la conclusion que la position et la fonction des courants mystiques, religieux et spirituels sont égales avec les religions déjà reconnues. Afin de renforcer leur existence, le BKKI décide de rejoindre à la section religieuse du secrétariat des groupes fonctionnels (*Golongan Karya*), le parti au pouvoir, et changer son nom devenant le Comité de coordination des fonctionnels de religiosité, mysticisme et psycho (*Badan Koordinasi Karyawan Kerohaniaan, Kebatinan, Kejiwaan,* BK5I) dont le niveau est équivalent aux autres conseils religieux. De plus, lors de la rencontre nationale sur les croyances organisées du 27 au 30 décembre 1970, il est aussi affirmé que l'article 29 de la Constitution de 1945 est mal interprété, de sorte qu'il cause du tort aux courants mystiques dont le statut est en réalité égal avec les religions existantes. Le 22 janvier 1971, une délégation dirigée par Wongsonegoro rencontre le Président Soeharto pour lui transmettre les conclusions de la rencontre, et notamment l'exigence de la reconnaissance des courants mystiques au même niveau que les religions en Indonésie, et la fondation du secrétariat de collaboration des courants mystiques (*Sekretariat Kerjasama Aliran Kepercayaan,* SKK) ainsi que le choix du 1er Suro, Nouvel An selon le calendrier javanais, comme la fête religieuse de ces courants mystiques et croyances[786].

Depuis la collaboration du BKKI avec le secrétariat du *Golongan Karya,* dont le Président Soeharto est le haut conseiller, les dirigeants de courants mystiques ont plus d'espoirs que l'existence de leurs courants soit reconnue par le gouvernement et de la sorte leur statut soit égal à celui des religions enregistrées. Ces signes de reconnaissance commencent à être perceptibles lorsque le Président Soeharto assiste au IVe congrès du

[785] « Makna Kepercayaan dalam Pasal 29 UUD '45 » (La Signification du terme « croyance » dans la Constitution de 1945), *Kompas,* 11 novembre 1970.

[786] « Aliran Kepercayaan Minta Diperlakukan Seperti Agama-Agama Lain » (Les Courants de croyance spirituelle exigent un traitement équitable à l'instar des autres religions), *Kompas,* 22 janvier1971.

Susila Budhi Dharma (SUBUD) le 5 août 1971[787]. Dans son discours il affirme que le gouvernement doit donner sa place aux courants mystiques et spirituels ou quel que soit leur appellation dans la société indonésienne ceci selon les principes et l'esprit du *Pancasila.* Cependant, le Président Soeharto souligne également le fait que les courants mystiques ne sont pas une religion, et que leurs doctrines ne doivent pas entacher la pureté des religions existantes. Pour cela, l'État prend la précaution de surveiller les courants mystiques afin qu'ils ne s'opposent pas aux religions ni aux valeurs du *Pancasila*[788]. Ces deux dernières phrases sont plus tard utilisées par le PAKEM et tiennent lieu de recommandation pour surveiller et interdire certains courants religieux qui sont présumés avoir tendance à perturber l'ordre public. De plus, l'affirmation du Président Soeharto devient une référence pour le Procureur général dans la décision de fonder une institution de recherche sur les courants mystiques ayant pour objet d'étudier plus de 280 courants mystiques existants, à l'exception de ceux déjà dissouts[789].

Par ailleurs, afin d'éviter l'exigence des organisations de courants mystiques voulant accéder à un statut équivalent aux religions enregistrées, le ministre des Religions Mukti Ali prend position en soulignant que les courants mystiques ne sont pas des religions, que leurs existences ne seraient pas interdites à condition que les doctrines enseignées soient orientées vers l'unité de la nation et le soutien du développement de l'État[790]. Afin de mettre fin au malentendu concernant l'existence des courants mystiques, Wongsonegoro, en tant que membre du MPR et chef du SKK, organise une audition publique avec la commission IX du DPR, dans laquelle il affirme que les courants mystiques ne sont pas une nouvelle religion. Cependant, selon la conclusion d'une réunion nationale quelques années d'auparavant, comme énoncé par Sukanto Tjokrodiatmodjo, l'ancien chef de la Police nationale, les courants mystiques sont

---

[787] Subud est le seul courant mystique dont ses affiliations parcourent jusqu'à étranger, tel que les États-Unis, l'Angleterre, la France, l'Allemagne et le Pays-Bas. Cette organisation est fondée en 1947 à Yogyakarta par le leader Muhammad Subuh, dont les membres comptaient 20.000 personnes. Voir « Kongres SUBUD IV Dihadiri 1 300 Peserta dan Berlangsung Seminggu » (Le quatrième Congrés du SUBUD sera suivi par 1 300 membres et se déroulera pendant une semeine), *Kompas,* 5 août 1971.

[788] « Sambutan Presiden Soeharto pada Resepsi Pembukaan Kongres Subud Sedunia Ke- IV pada tanggal 5 Agustus 1971 di Cilandak, Jakarta » (Les Remarques du Président Soeharto dans l'ouverture du quatrième congrés international à Cilandak de Jakarta, le 5 août 1971). L'archive dans http://soeharto.co/1971-08-05-sambutan-presiden-soeharto-pada-resepsi-pembukaan-kongres-subud-sedunia-ke-iv (consulté le 17 janvier 2017).

[789] « Lembaga Penelitian dan Pengembangan Aliran Masyarakat » (L'Institut de recherche et de développement des courants de croyance sprirituelle dans la société), *Kompas,* 12 août1971.

[790] « Aliran Kebatinan Bukan Agama » (Les Courants mystiques ne sont pas une religion), *Kompas,* 26 février 1972 ; « Kebidjaksanaan Departemen Agama terhadap Aliran Kebatinan » (La politique du departement des religions visant aux courants mystiques), *Kompas,* 13 mars 1972.

identiques avec le mysticisme et la spiritualité dont la position et les fonctions sont en accord avec les religions dans le sens de la pratique du premier principe du *Pancasila*. En outre, l'existence de ces courants mystiques est compatible avec l'article 29 de la Constitution de 1945[791].

En dehors de cela, le SKK affirme qu'une partie de la population indonésienne croie en un Dieu unique, mais ne professe aucune religion reconnue. C'est pour cela que le SKK souhaite que le gouvernement traite tous les courants mystiques qui croient en un Dieu unique de la même manière que les religions déjà reconnues. Le SKK souhaite également que le soutien aux courants mystiques soit garanti par le ministère des Religions et non par le Parquet général ce qui donne l'impression que ces courants mystiques sont toujours sous surveillance, ce qui est en contradiction avec les principes de la liberté de religion et de croyance inscrits de la Constitution. En ce qui concerne le mariage, le SKK fait des efforts pour formuler une proposition de loi sur le mariage qui permettrait aux adeptes de courants mystiques de se marier sans être dans l'obligation d'avoir recours au nom d'une autre religion pour les besoins strictement administratifs[792]. Cependant, toute tentative est vaine devant l'opposition des musulmans, représentés officiellement par les dignitaires du ministère des Religions et du parti politique islamique dans le parlement. Selon l'un des dignitaires de la direction des relations publiques du ministère des Religions, le gouvernement n'interdira pas l'existence des courants religieux, dont les courants de croyance spirituelle locale inclus, qui dirige ses adeptes à avoir la maturité de l'âme ou de la sagesse, mais il faut savoir que ces derniers, dont le nombre atteint plus d'une centaine, ne sont pas une religion[793].

Malgré tous les rejets, particulièrement ceux de la faction du Parti de l'unité du développement (PPP), les adeptes de courants mystiques se sentent un peu soulagés, car la phrase de « la croyance en un Dieu unique » est mentionnée explicitement dans la décision du 22 mars 1973 sur le GBHN[794]. Cela signifie que les communautés des courants de croyance ont théoriquement les mêmes privilèges que les religions reconnues. Néanmoins, en réalité, cette reconnaissance ne change pas le point de vue des musulmans.

---

[791] « Menghayati ke-Tuhanan di Luar Agama » (L'apréciation à la divinité en déhors de la religion), *Kompas*, 24 mars 1972.

[792] *Ibid.*

[793] « Kebijaksanaan Departemen Agama terhadap Agama dan Aliran Kebatinan » (La Politique du departement des religions visant aux courants mystiques), *Kompas*, 13 mars 1972.

[794] Voir TAP MPR n° IV/MPR/1973, p. 26. Le texte complet de cette décision est disponible en ligne ; http://www.hukumonline.com/pusatdata/detail/lt5059773380b6c/node/576/tap-mpr-no-iv_mpr_1973-tahun-1973-garis-garis-besar-haluan-negara (consulté le 17 janvier 2017).

Harian Abadi, un journal musulman, publie un éditorial qui indique que la position des centaines de courants mystiques dans la société n'est pas compatible avec les religions existantes. Bien que les courants mystiques fassent savoir que leurs adeptes croient en un Dieu unique, comme les autres fidèles des religions reconnues, ils sont tout de même perçus, particulièrement par les musulmans, comme un spiritualisme lié au mysticisme et à l'animisme avec ses superstitions et ses idolâtries[795]. Entre temps, le PAKEM en tant qu'organisme officiel de l'État faisant des recherches et de la surveillance des courants mystiques renforce ses activités. En 1972, le PAKEM central annonce que le nombre des courants de croyance en Indonésie atteint 472 groupes, dont 188 groupes se trouvent à Java centre. L'année suivante, le PAKEM Java central, quant à lui, annonce que ce nombre se baisse passant de 218 groupes à 124 groupes, ils sont dissouts ou se dissolvent d'eux-mêmes[796].

Puisque le nombre des courants mystiques est assez significatif, lors d'une célébration d'anniversaire du ministère des Religions en 1974, le ministre des Religions déclare qu'il va publier un guide de référence sur les courants mystiques pour que leurs fidèles se convertissent progressivement aux religions reconnues[797]. Les musulmans dans leur ensemble sont favorables à cette position du gouvernement jusqu'à ce que le gouvernement propose pour la seconde fois un projet de législation concernant les courants mystiques dans le nouveau GBHN adopté par le MPR après l'élection générale du 2 mai 1977. Les musulmans, représentés par le MUI, tentent de persuader plusieurs parties, dont le Président, les chefs du MPR et du DPR, la faction des armées militaires nationales ainsi que la faction du PPP, pour faire perdre toute légitimité à ces courants. Ils demandent que toutes les références au *kepercayaan* soient rayées du document officiel produit par le MPR. Buya Hamka exprime la position du MUI : les adeptes des courants mystiques doivent retourner à leur religion respective ; la reconnaissance des courants mystiques ne sera pas source d'une quelconque prospérité ni de soutien à la réussite du développement de l'État. À ce propos, la phrase « selon la religion et la croyance respective » trouvée dans l'article 29 de la Constitution 1945 n'est pas interprétée des deux côtés de la même façon, car le mot « respectif » signifie l'unité entre

[795] Abadi, 29 mars 1973, cité dans Rahmat Subagya, *Kepercayaan Kebatinan Kerohanian Kejiwaan dan Agama*, *op. cit.*, p. 125-126.

[796] « 74 Aliran Kepercayaan di Jateng Membubarkan Diri » (74 courants de croyance spirituelle à Java central se dissolvent eux-mêmes), *Kompas*, 11 août 1973.

[797] « Buku Tuntunan Aliran Kepercayaan Akan Diterbitkan » (La Guide pour les courants de croyance spirituelle sera publiée), *Kompas*, 9 janvier 1974.

les religions et les croyances, sauf si ce mot-clé-là est supprimé. Cela veut dire que le mot « croyances » mentionné est la croyance qui se trouve dans les religions reconnues, non dans les courants de croyance[798].

Un point de vue différent est exprimé par le chef du MPR Adam Malik, selon lequel il n'y a aucune raison de refuser l'insertion des courants mystiques dans le GBHN. Même si ces courants mystiques ne sont pas des religions, car ils n'ont pas de prophète ni de livre sacré, en réalité, ces courants mystiques existent et se répandent dans la société. De plus, ils sont reconnus par la Constitution de 1945. De ce fait, selon Adam Malik, leur droit d'exister ne doit pas être refusé[799]. Lors de la discussion du projet de nouveau GBHN, la faction du PPP, représentée par Chalik Ali, affirme que l'article 29 de la Constitution de 1945 ne mentionne point les courants mystiques. Par conséquent, l'interprétation concernant les courants mystiques selon laquelle ils respectent le premier principe de la croyance en un Dieu unique, de la même manière que les autres religions, est erronée et s'oppose à la Constitution. Selon lui, le principe de la croyance en un Dieu unique dans l'article 29 de la Constitution met en évidence que la croyance mentionnée est au sens de la croyance en un Dieu unique des religions reconnues. Par contre, I.G.N.G de Djaksa, représentant hindouiste de la faction du PDI, avance l'idée qu'il n'est pas nécessaire d'inclure les courants mystiques et les religions dans le GBHN, car les deux sont liés à une conviction abstraite qui ne peut pas être mesurée, il suffit de se référer à la Constitution qui assure la liberté de religion et de croyance[800]. Entre temps, la SKK déclare que les adeptes de croyances mystiques sont confiants dans le fait que les courants de croyance en un Dieu unique seront accommodés dans le GBHN et qu'ils auront même une meilleure place que dans le GBHN de 1973. Leur confiance se base sur le fait que leur croyance fait partie des croyances du peuple indonésien qui sont dissociées de la philosophie de l'État, celle du *Pancasila,* et garanties par la Constitution de 1945[801].

Alors que les musulmans sont plutôt opposés à l'insertion de la phrase « *aliran kepercayaan* » dans le GBHN, les bouddhistes montrent leur accord avec le fait que les courants mystiques ont le même but que les religions déjà reconnues, celui de devenir un

---

[798] « Majelis Ulama Indonesia tidak Setuju Kedudukan Aliran Kepercayaan Disamakan Agama » (Le Conseil des oulémas d'Indonésie n'est pas d'accorde si le statut des courants de croyance spirituelle est assimilé à la religion), *Kompas,* 11 octobre 1977.

[799] « Hak Hidup Aliran Kepercayaan Harus Diakui » (Le Droit de vie des courants de croyance spirituelle doit être reconnu), *Kompas,* 25 octobre 1977.

[800] « Berbagai Pendapat Mengenai Aliran Kepercayaan dalam GBHN » (Les Opinions divergentes concernanr les courants de croyance spirituelle dans le GBHN), *Kompas,* 29 octobre 1977.

[801] *Ibid.*

être humain sain spirituellement, vertueux selon les principes du *Pancasila.*[802] Par contre, le MAWI, comme son président, Justinus Kardinal Darmojuwono, affirme que les courants mystiques ne peuvent pas être théologiquement perçus comme découlant du *Pancasila,* parce que le *Pancasila* est une affirmation politique, non théologique. Cela veut dire qu'il faut prendre conscience de l'existence des courants mystiques dans la société, mais ils ne peuvent pas être liés avec le premier principe du *Pancasila*[803].

Les polémiques sur la légalisation des courants mystiques dans le GBHN sont étroitement liées avec les positions du Président Soeharto exprimées lors de son discours prononcé devant le MPR et le DPR le 1er octobre 1977, discours dans lequel le Président s'exprime de manière implicite : il avance l'idée que les courants mystiques doivent être insérés dans le GBHN d'une part, mais que les courants mystiques ne sont pas des religions d'autre part. Malgré le refus, les adeptes de courants mystiques affirment qu'ils n'interfèrent pas dans les affaires internes et propres aux autres religions, et qu'ils ne souhaitent pas que les autres religions interviennent aussi dans leurs pratiques religieuses. Concernant l'exigence qui veut que les fidèles des courants mystiques doivent retourner vers les religions « reconnues », le chef du Comité de la coordination des conférences pour les adeptes de courants mystiques en Dieu unique d'Indonésie (*Badan Koordinasi Musyawarah Antar Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa Indonesia,* BKMKI), Soetomo Honggowongso, affirme que les courants mystiques ne sont pas des religions, mais que personne ne peut leur imposer de devenir une partie des religions reconnues. À propos du fait que ces courants n'ont pas de prophète ni de livre sacré, Honggowongso établit alors une comparaison avec l'hindouisme et le bouddhisme qui n'ont pas non plus de prophète ni de livre sacré, mais sont officiellement reconnus[804].

En effet, les efforts des groupes musulmans pour exclure ou éviter l'insertion du mot « *kepercayaan »* dans le nouveau GBHN échouent dès que le MPR décide le 22 mars 1978 de retenir le statut des courants de croyance spirituelle locale, mais avec une petite modification : la croyance en un Dieu unique n'est pas suffisante pour caractériser une religion, de sorte que le soutien accordé ici n'est pas orienté vers la création d'une

---

[802] « Umat Budha Dukung Pencantuman Agama dan Kepercayaan » (Les Bouddhistes soutiennent l'inclusion des termes 'religion' et 'croyance'), *Kompas,* 16 novembre 1977.

[803] « Aliran Kepercayaan tidak dapat Ditinjau dari Sudut Teologis Pancasila » (Les Courants de croyance spirituelle ne peuvent pas être revus d'un point de vue théologique du Pancasila), *Kompas,* 18 novembre 1977.

[804] « Penghayat Kepercayaan Berniat Pertahankan Eksistensinya » (Les Appréciateurs de la croyance persistent de défendre leur existence), *Kompas,* 16 décembre 1977.

nouvelle religion[805]. Désormais, le statut juridique des courants de croyance reste vague, et ils sont cantonnés au statut de groupes religieux marginalisés. Comme ils ne sont considérés que comme un groupe culturel, le nouveau ministre des Religions, Alamsyah Ratu Perwiranegara, les place sous la compétence du ministère de l'Éducation et de la Culture, et non sous celle de son ministère[806]. De plus, dans la même année, le ministre des Religions envoie une circulaire (le 18 octobre 1978) à tous les gouverneurs exigeants qu'il n'y ait plus de terme de religion, de mariage, de serment et d'enterrement relative à la communauté des courants de croyance spirituelle locale. Ainsi, les adeptes des courants de croyance ne perdraient jamais le statut de leur « religion d'origine », et leurs cérémonies de mariage se doivent d'être tenues selon les règles fixées pour chaque « religion », c'est-à-dire en fonction de l'une des cinq religions enregistrées[807]. La mise en place de ce dispositif est déclenchée par les anxiétés des musulmans envers la circulation de certificats de mariage publiés par l'Organisation centrale du Srati Darma à Yogyakarta pour les couples des adeptes de courant mystique de Sapto Darmo. En l'occurrence, le 2 août 1978, le chef du haut Parquet de Java Central émet une décision d'interdiction et celle-ci est renforcée par la décision du Procureur général du 21 septembre 1978[808].

Avant le processus du recensement de 1980, le ministre des Religions et le ministre de l'Intérieur, par le biais de télégrammes datés du 22 septembre 1980 et du 27 septembre 1980, donnent des instructions aux administrations régionales, pour que les adeptes des courants de croyance se déclarent comme appartenant à une des cinq religions enregistrées[809]. Ces télégrammes sont émis en réponse à la lettre du ministre de coordination de Prospérités du peuple adressée au chef du Bureau central de recensements, le 16 juillet 1980, qui propose de supprimer le mot « *lainnya* » (autre) dans la colonne de religion dans le formulaire d'inscription ainsi que d'ajouter la phrase « la croyance en Dieu unique » dans la colonne de citoyenneté. Cette proposition est basée, entre autres, sur la considération que la Constitution de 1945 ainsi que sur le GBHN de 1973 et 1978 qui reconnaissent explicitement le statut légal de « la croyance en Dieu unique » aux côtes

[805] TAP MPR n° IV/MPR/1978, p. 36.

[806] Avant de prendre cette décision, le ministre des Religions prend un rendez-vous pendant deux heures avec le Président Soeharto, le 3 avril 1978, pour le discuter. Voir, « Kepercayaan Tidak akan Masuk Departemen Agama » (Les Courants de croyance spirituelle ne seront jamais traités par le ministère des Religions), *Kompas*, 4 avril 1978.

[807] Voir « la lettre n° B.VI/11215/1978 » dans Weinata Sairin, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan*, *op. cit.*, p. 124-127.

[808] « La lettre n° Kep. 089/J.A/9/1978 » dans *Ibid.*, p. 118-119.

[809] *Ibid.*, p. 142-145.

des « religions » proprement dites[810].

L'affirmation que les courants de croyance ne sont pas une religion suscite la confusion chez les fonctionnaires aussi bien au niveau central que régionaux, particulièrement en ce qui concerne la gestion administrative des adeptes de ces courants qui ne souhaitent pas s'affilier aux religions enregistrées. Dans un premier temps, le ministre de l'Intérieur brandit la circulaire du 18 novembre 1978 qui explique clairement que les adeptes de courants de croyance peuvent enregistrer leur mariage au bureau de KCS, et en ce qui concerne leur identité religieuse dans le formulaire, il suffit de la remplir avec le signe de tiret (—) sur la colonne de « religion »[811]. Cependant, un an plus tard, après que le ministre de l'Intérieur ait reçu une lettre de la part du ministre des Religions renforçant le statut « illégal » des mariages des adeptes des courants de croyance lorsque ceux-ci ne sont pas effectués selon le système d'une des religions « reconnues »[812], la circulaire du ministre de l'Intérieur est annulée. Il la remplace par une autre circulaire qui ordonne à tous les gouvernants locaux de se conformer aux décisions du ministre des religions[813]. Par conséquent, pour éviter le problème administratif et faciliter le processus d'un mariage, Slamet et Sekar, par exemple, deux villageois de région Bojonegoro fidèles du courant mystique de Sapto Darmo, doivent se déclarer musulmans afin que le fonctionnaire de l'administration du bureau du ministère des Religions local puisse enregistrer et publier leur certificat de mariage selon le culte musulman[814].

Le ministre de Justice et le ministre de coordination de Prospérités du peuple ont une position différente de celle du ministre des Religions. Lorsque le Secrétaire d'État demande au ministre des Religions de réétudier toutes les dispositions juridiques existantes relatives aux courants de croyance afin de mettre en évidence le statut de mariage de leurs adeptes, par exemple, le ministre de la Justice souhaite qu'ils puissent enregistrer leur mariage au KCS sans discrimination ou difficulté, en effet, selon les dispositifs en vigueur, il n'y a aucune de différence en matière de droits entre ceux qui

---

[810] « Lettre B-336/MENKO/KESRA/VII/1980 » dans Departemen Kebudayaan dan Pariwisata *(ed.), Himpunan Peraturan Perundang-undangan yang Berkaitan dengan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa*, *op. cit.*, p. 328-331.

[811] « La lettre n° 477/74054 » dans Weinata Sairin, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan*, *op. cit.*, p. 128-129.

[812] « La lettre n° MA/650/1979 en date le 28 décembre 1979 » dans *ibid.*, p. 131-133.

[813] « La lettre n° 477/286/SJ en date le 12 janvier 1980 » dans *Ibid.*, p. 130.

[814] Voir l'explication du Procureur général n° B.397/D.I/1980 en date le 6 mai 1980 dans *ibid.*, p. 134-135.

professent une « religion » et ceux qui adhèrent à un courant de croyance[815]. Dans la même tendance, le ministre de coordination de Prospérités du peuple propose au ministre de l'Intérieur d'élargir aux adeptes des courants de croyance spirituelle locale la possibilité d'acquérir leurs droits civils[816]. Cependant, toute tentative pour octroyer les mêmes droits aux adeptes des religions « méconnues » se heurte à des objections de la part du ministre des Religions, toujours soutenu par le ministre de l'Intérieur, au motif que l'État s'efforce de persuader tous les citoyens de professer l'une des religions « reconnues »[817].

Pour éviter toute confusion dans la mise en application des dispositions concernant les adeptes des courants de croyance, le chef de la Cour suprême en personne prend en effet une décision juridique, adressée au ministre des Religions et au ministre de l'Intérieur, stipulant que toute union conclue par des citoyens n'adhérant pas l'une des religions « reconnues », comme c'est le cas pour les adeptes des courants de croyance, peut être enregistrée au KCS. Cette disposition est importante, selon lui, pour éliminer les mariages « clandestins » d'une part, et pour mettre en place de certitude juridique d'autre part. Pour combler le vide juridique, le premier dispositif du ministre de l'Intérieur, celui de la circulaire du 18 novembre 1978 peut être remis en vigueur[818]. Cependant, en réalité, la possibilité d'enregistrement du mariage des adeptes des courants de croyance spirituelle locale est loin de ce qui est prévu, faute d'uniformité de la loi sur leur statut. D'une part, les courants de croyance sont légaux, car le GBHN les mentionne comme étant l'un des éléments de nation aux côtés des religions, et d'autre part, ils sont toujours considérés comme une entité religieuse menaçant l'ordre religieux reconnu, car elles ont tendance à encourager les gens à ne pas professer de religion.

En réagissant aux rapports des gouvernements locaux concernant les problèmes administratifs rencontrés par les adeptes des courants mystiques, notamment à Java Central, le 25 juillet 1990, le ministre de l'Intérieur envoie une lettre au Gouverneur de Java Central ; celle-ci a pour objet d'affirmer que les mariages des fidèles de courants mystiques peuvent être enregistrés au KCS, à condition qu'ils aient obtenu au préalable

---

[815] Voir la lettre n° 167/SM/K/VI/1979 en date le 6 juin 1979 dans Departemen Kebudayaan dan Pariwisata (ed.), *Himpunan Peraturan Perundang-undangan yang Berkaitan dengan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa, op. cit.*, p. 302-313.

[816] Voir la lettre n° B-310/MENKO/KESRA/VII/1980 dans *Ibid.*, p. 324-327.

[817] Voir la lettre n° MA/821/1980 en date le 3 décembre 1980 dans *Ibid.*, p. 335-343.

[818] Voir la lettre n° KMA/72/IV/1981 en date le 20 avril 1981 dans *Ibid.*, p. 347-350.

l'accord de leur tribunal administratif de première instance[819]. Dans la pratique, les adeptes de courants mystiques rencontrent toujours des problèmes. Ils ne peuvent pas enregistrer leur mariage s'ils n'acceptent pas de se déclarer fidèles d'une des cinq religions enregistrées. Le 19 octobre 1995, cette décision est même définitivement annulée par le Directeur général du gouvernement d'autonomie régionale, au nom du ministre de l'Intérieur, que les mariages des adhérents des courants mystiques ne peuvent plus être enregistrés auprès du KCS, quand bien même ils auraient reçu l'autorisation du tribunal[820].

Toutefois, les adeptes de courants de croyance ne cessent pas de lutter pour obtenir une reconnaissance, que ce soit pour leurs droits civils à titre personnel ou pour le statut de leur croyance en générale. Le couple de Gumirat Barna Alam et Susilawati, deux fidèles de la religion de *Djawa Sunda* ou *Sunda Wiwitan*, qui se marie selon la façon de leur croyance, le 2 octobre 1996, est un exemple. Il était refusé d'enregistrer son mariage au KCS de Jakarta Est, car les procédures effectuées ne conviennent pas aux dispositions prévues pour les religions reconnues, la demande de ce couple est finalement entendue par la Cour administrative de Jakarta Est, le 14 juillet 1997, qui accepte que son mariage soit enregistré par le KCS concerné[821]. Certes, ce verdict provoque les protestations émanant de la part de nombreux musulmans qui pensent que la décision prise par le tribunal est une erreur, car elle n'est pas conforme à la loi en vigueur et que le mariage n'est légal que quand il est effectué selon le système d'une des religions « reconnues »[822]. Quoi qu'il en soit, la réussite du couple de Barna et Susilawati pour faire enregistrer son mariage n'implique en rien la reconnaissance de la légitimité des mariages d'autres couples adeptes de courants de croyance. Ils sont toujours marginalisés tant qu'ils ne veulent volontairement pas à embrasser l'une des cinq religions « reconnues ».

§2 - La répression des mouvement religieux minoritaires « dissidents »

L'un des éléments importants inscrits dans l'article 1 de la loi anti-blasphème de 1965 est l'interdiction de produire des interprétations qui sont contraires aux doctrines ou aux principaux enseignements des religions reconnues. Bien que cette disposition soit, à

---

[819] Voir la lettre n° 477/2535/PUOD dans Departemen Kebudayaan dan Pariwisata (ed.), *Himpunan Peraturan Perundang-undangan yang Berkaitan dengan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa*, *op. cit.*, p. 374-377.

[820] Voir la lettre n° 474.2/3069/PUOD dans *Ibid.*, p. 384-385.

[821] « Pengantin adat Sunda, Gumirat Barna Alam : Saya Bukan Warga Negara Tiri » (Le Marié des coutumes sundanese, Gumirat Barna Alam : je ne suis pas 'demi-citoyen'), *Kompas*, 7 mai 1997.

[822] « Putusan PTUN DKI Keliru » (Le Verdict de la Haute Cour de l'administration de Jakarta est faux), *Republika*, 21 juillet 1997.

l'origine, pour empêcher la diffusion des courants mystiques javanais ou des religions ancestrales, elle est désormais également utilisée pour interdire les mouvement religieux minoritaires dans une religion reconnue. D'un point de vue théologique, ces mouvements religieux sont conçus comme étant susceptibles de perturber ou d'endommager l'ordre public et la sérénité parmi les communautés religieuses reconnues. Tandis que dans une perspective politique, ces courants sont jugés menaçants pour la stabilité politique et la sécurité nationale. Le gouvernement, représenté souvent par le Parquet de la République, semble avoir un double rôle, celui du gardien de la pureté des religions et celui du maintien de l'ordre public. Or, lorsqu'on considère que le Parquet n'a pas la capacité de décider si « oui ou non » un courant religieux est déviant de l'une des religions « reconnues », il y a un risque que ce dernier soit soumis à la pression des autorités religieuses de ladite religion reconnue. Autrement dit, un groupe des mouvement religieux minoritaire peut survivre ou disparaitre grâce ou à cause de la décision prise par ces assemblées religieuses, et légitimées par la mesure d'un chef du PAKEM.

Si nous nous en référons à un certain nombre de recueils, des règlementations relatives à la vie religieuse mentionnées, durant la période du gouvernement de l'Ordre nouveau, il y a au moins 20 groupes des mouvements religieux minoritaires à caractère islamiques et cinq groupes à caractère protestante qui sont officiellement interdits par le Parquet en tant que chef du PAKEM[823]. Le PAKEM ne met pas seulement fin à l'existence de ces organisations, il saisit et interdit également 15 ouvrages ou la distribution des tracts publiés par ces groupes[824]. De façon générale, si l'on en croit le rapport du Parquet général, prononcé en 1993 par le chef de la section de la relation publique, Soeparman, entre 1949 et 1992, il y a 517 courants mystiques qui sont dissous à travers toute l'Indonésie, les groupes des mouvements religieux minoritaires sont inclus dans ces chiffres[825].

A) La répression des mouvements religieux minoritaires dans l'islam

La création du MUI en 1975 devient le symbole d'un nouveau rapport entre les musulmans indonésiens et le gouvernement de l'Ordre nouveau qui a eu tendance à freiner la renaissance du pouvoir politique de l'islam. Le 27 juillet 1975, le ministre des Religions Mukti Ali (1971 à 1978) lors de l'inauguration du MUI tient les propos

[823] Voir l'annexe 5.3., p. 400.
[824] Voir l'annexe 5.4., p. 403.
[825] Voir « Haur Koneng Dilarang Kejaksaan Negeri Majalangka » (Le Mouvement de Haur Koneng est interdit par le Procureur de Majalengka), *Kompas*, 5 août 1993.

suivants : « aujourd'hui, c'est le jour de l'établissement du MUI, et aujourd'hui, ici, nous enterrons pour toujours la dispute entre les musulmans ; aujourd'hui même, nous mettons fin à la méfiance et aux préjugés existant entre les oulémas et le gouvernement »[826]. Concernant l'orthodoxie de l'islam, le MUI et le gouvernement ont des rapports privilégiés. Lorsque le MUI publie une *fatwa* sur les mouvements religieux minoritaires susceptibles de ternir la pureté de l'islam, le MUI demande souvent au gouvernement, notamment au Parquet général, de réagir de manière juridique, avec par exemple la publication de décisions pour les prohiber. Bien que les interdictions des mouvement religieux minoritaires soient précédées par une *fatwa*, le PAKEM envisage toujours les raisons politico-juridiques, à savoir le trouble à l'ordre public, comme le prétexte principal. Parmi les 20 groupes des mouvements religieux minoritaires islamiques dissouts par le gouvernement, nous nous référons aux enjeux de la communauté de l'Ahmadiyya de Qadian en particulier pour illustrer les rapports entre le MUI et le gouvernement dans la mise en œuvre de la loi anti-blasphème de 1965. Ceci en raison du fait que l'essor de ce groupe religieux éveille l'attention et se poursuit jusqu'à présent malgré la répression.

L'Ahmadiyya est un mouvement religieux fondé par Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) en 1889 à Qadian, Pendjab, Inde, aussitôt après que celui-ci se proclame le *Mahdi* et le Messie promis par toutes les religions, au temps de l'Empire britannique[827]. Ce courant commence à s'épanouir en Indonésie à partir du milieu des années 1920. À l'époque, l'Ahmadiyya de Qadian collabore avec la Muhammadiyah dans le cadre de prédications islamiques. Mais, en 1929, la Muhammadiyah expulse l'Ahmadiyya de Qadian de sa structure organisationnelle, le considérant comme un groupe « déviant », dont les adhérents croient que Mirza Ghulam Ahmad est un prophète[828]. C'est différent du point de vue des adhérents de l'Ahmadiyya de Lahore, fondé par Maulavi Muhammad Ali, qui le considèrent plutôt comme un *mujaddid* (réformateur), non pas comme

---

[826] A. Mukti Ali, « Sambutan Menteri Agama pada Peresmian Pimpinan Majelis Ulama Indonesia tanggal 27 Juli 1975 » (Les Remarques du ministre des Religions lors de l'inauguration du Président du Conseil des oulémas d'Indonésie, le 27 juillet 1975), dans Departemen Penerangan, *10 Tahun MUI (Une décennie du MUI)*, Jakarta, Departemen Penerangan, 1975, p. 97. Pour une étude plus approfondie sur le rôle de MUI, voir Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia : Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988 (Les fatwas du Conseil des oulémas d'Indonésie : une étude sur la pensée du droit islamique en Indonésie)*, Jakarta, INIS, 1993.

[827] Pour une explication détaillée du développement des points de vue théologique et du mouvement de l'Ahmadiyya, voir H. A. Walter, *The Ahmadiya movement*, New Delhi, Manohar, 1991.

[828] Voir Herman L. Beck, « The rupture of the Muhammadiyah with the Ahmadiyya », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI) 161-2/3 (2005)*, p. 210-246.

prophète[829]. On sait que les musulmans sunnites croient qu'il n'y a plus de prophète après la mort du Prophète Mohammed ; celui-ci est le dernier prophète de l'islam. Dorénavant, quelques organisations islamiques en dehors de la Muhammadiyah, telles que le Persis se mettent à faire des campagnes à l'échelle nationale, faisant savoir que quiconque souhaite devenir membre de l'Ahmadiyya de Qadian est donc un apostat. Par conséquent, sa demande d'être membre d'Assemblée islamique suprême d'Indonésie (MIAI) en 1939 est refusée par plusieurs organisations islamiques, y compris le NU[830]. Dans les années 1950, aussitôt après le retour de la République unitaire, l'Ahmadiyya de Qadian commence à s'épanouir avec le soutien de l'organisation nommée la Communauté de l'Ahmadiyya d'Indonésie (*Jemaat Ahmadiyah Indonesia,* JAI]. Après avoir consulté certains juristes et le ministère des Religions, l'organisation du JAI tente d'obtenir du gouvernement une reconnaissance légale. Suite à l'obtention de l'approbation du maire de Jakarta et le ministre des Religions Wachid Hasjim, le JAI est officiellement inscrit en tant qu'organisation légale selon le décret du ministre de la Justice n° JA5/23/13 du 13 mars 1953[831]. Ensuite, en tant qu'organisation religieuse légale, le JAI est également enregistré auprès du ministère des Religions depuis le 2 mars 1970[832].

Avec cette légalisation, les ahmadis Indonésiens peuvent développer leur organisation de manière stable, jusqu'à la fin de l'Ordre nouveau. Beaucoup de dignitaires de l'État, dont le président Soekarno, et certains penseurs islamiques en Indonésie offrent leur attention et leur sympathie à ses mouvements. C'est la raison pour laquelle le JAI peut organiser ses congrès annuels à l'échelle nationale durant son existante, jusque dans les années 1970, sans rencontrer d'obstacles significatifs[833]. L'organisation de l'Ahmadiyya a en réalité pour mission de faire renaitre la gloire de l'islam et de rétablir

---

[829] Le schisme dans la communauté de l'Ahmadiyya entre les « qadianis » et les « lahoris » est survenu en 1914, à la suite du décès du premier *Khalifa-al-Masih* (Hakim Noor-ud-din), en raison de divergences théologiques et du problème soulevé par le choix de son successeur. Voir Asif Arif, *L'Ahmadiyya : un Islam interdit (Histoire et persécutions d'une minorité au Pakistan,* Paris, l'Harmattan, 2014, p. 85-96.

[830] Voir Jeremy M. Menchik, *Tolerance without Liberalism : Islamic Institutions and Political Violence in Twentieth Century Indonesia*, Ph.D., The University of Wisconsin - Madison, United States -- Wisconsin, 2011, p. 73-79.

[831] Martono, « Sejarah Singkat Perkembangan Jemaat Ahmadiyah di Indonesia selama 50 Tahun » (Une Aperçue historique sur le dévelpppement de la commuanuté de l'Ahmadiyya en Indonésie pendant cinq décenniés), *Majalah Sinar Islam,* n° Yubilium, Sulh 1355 (janvier 1975), p. 25-26 ; Munasirsidik, *Dasar-Dasar Hukum dan Legalitas Jemaat Ahmadiyah Indonesia (Le Fondament juridique et le statut légal de la communauté de l'Ahmadiyya en Indonésie),* Tengerang, IKAHAI, 2007, p. 21. Et pour en savoir plus sur le développement de l'Ahmadiyya en Indonésie, voir Iskandar Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia (Le mouvement de l'Ahmadiyya en Indonésie)*, Yogyakarta, LKiS Pelangi Aksara, 2005.

[832] Munasirsidik, *Dasar-Dasar Hukum dan Legalitas Jemaat Ahmadiyah Indonesia, ibid.,* p. 22.

[833] Jemaat Ahmadiyah, *Bunga Rampai Sejarah Jemaat Ahmadiyah Indonesia (1925-2000) (Recueil des articles sur l'histoire de la communauté de l'Ahmadiyya en Indonésie (1925-2000),* Bogor, Sekretariat JAI, 2000, p. 154-155.

la Charia transmise par le Prophète Mohammed, ainsi que d'améliorer la morale et les valeurs spirituelles des musulmans. Les ahmadis affirment que l'Ahmadiyya n'est pas une nouvelle religion, qu'elle appartient à l'islam, car ses adhérents pratiquent les six piliers principaux de la foi islamique et les cinq piliers de l'islam. Ainsi, les ahmadis se considèrent comme des musulmans à part entière[834].

Le virage du mouvement de l'Ahmadiyya dans la plupart du monde musulman commence avec la promulgation du décret à l'issue d'une conférence internationale des organisations islamiques, organisée par la Ligue islamique mondiale à la Mecque du 6 au 10 avril 1974, stipulant que l'Ahmadiyya est considérée comme une organisation religieuse n'appartenant pas à l'islam pour certaines raisons : son fondateur affirme qu'il est un Prophète, les textes du Coran sont modifiés par ce dernier et il considère que le concept du djihad est désuet. Ainsi, ses adhérents sont jugés comme apostats. En sus, un décret royal est adopté par le roi Fayçcal d'Arabie Saoudite interdisant aux ahmadis la possibilité d'effectuer le pèlerinage à La Mecque. Il est également mentionné que tous les pays islamiques doivent bannir toutes les activités organisées par l'Ahmadiyya, et ainsi mettre fin à leurs accès aux domaines sociaux, économiques et culturels[835]. Le Pakistan est l'un des premiers pays du monde musulman qui renouvèle sa constitution peu de temps après la publication de ce décret pour dénier aux ahmadis la qualité de musulmans. L'intimidation envers les Ahmadis remontent dès l'accession de Zia ul Haq au pouvoir en 1977. Le statut des Ahmadis est explicitement inclus dans la Constitution provisoire de 1981, en vertu de l'instruction de l'amendement de la Constitution de l'autorité suprême de la loi martiale n° 2 du 24 mai 1981, qui stipule : *« […] b) le terme « non musulman » désigne toute personne qui n'est pas musulmane, ce qui comprend les membres des communautés chrétienne, hindoue, sikhe, bouddhiste et parsie, les membres du groupe Quadiani ou Lahori (« ahmadis »), les membres du groupe des Baha'is, et les membres de l'une ou l'autre des castes répertoriées* »[836]. De plus, pour réprimer officiellement les ahmadis, le Président Zia promulgue l'ordonnance XX « anti-ahmadiyya » du 26 avril 1984 afin de modifier le Code pénal pakistanais. Désormais, selon l'article 298-B et C, les ahmadis, des groupes 'Qadian' ou 'Lahori', ont interdiction

---

[834] Khalimi, *Ormas-ormas Islam: Sejarah, Akar Teologi dan politik (Organisation des masses musulmanes : histoire, la racine de ses théologies et politiques),* Jakarta, Gaung Persada, 2010, p. 15-16.

[835] Voir l'explication du *Rabitah Alam Islami* sur l'Ahmadiyah dans M. Amin Djamaluddin, *Fakta dan Data Ahmadiyah Menodai Islam (Les Faits et donnés que l'Ahmadiyya insulte l'islam)*, Jakarta, Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 2011, p. 108-109.

[836] Voir la figure de la Constitution provisoire de 1981 dans M. Amin Djamaluddin, *Fakta dan Data Ahmadiyah Menodai Islam*, *op.cit.*, p. 112.

d'utiliser ou de pratiquer tout ce qui se réfère à l'islam, sous peine d'amende et d'emprisonnement pouvant aller jusqu'à trois ans[837].

En Indonésie, d'une façon peu différente, le 1er juin 1980, le MUI émet une fatwa confirmant que le JAI est un courant dissident de l'islam et trompeur. Celle-ci est renforcée par une recommandation produite lors de la deuxième réunion nationale de travail (*Musyawarah Kerja Nasional*) du MUI, tenue du 4 au 7 mars 1984, ciblée au gouvernement afin de vérifier le statut de l'Ahmadiyya comme une organisation sociale religieuse islamique légale en Indonésie, parce que ses doctrines et ses pratiques religieuses sont contraires avec les doctrines principales de l'islam et susceptibles de causer des conflits parmi les musulmans eux-mêmes. En outre, le MUI demande aux musulmans d'être toujours attentifs à l'épanouissement et l'expansion des doctrines de l'Ahmadiyya, et pour ceux qui se sont déjà convertis, il est recommandé de les persuader de retourner à l'islam[838]. Le 6 mai 1981, le ministre des Affaires étrangères de l'Arabie Saoudite, à travers son ambassade située à Jakarta, envoie une lettre au ministre des Religions de la République d'Indonésie comme l'un des membres de *Rabithah al-'Alam al-Islami*, qui exige de prendre une mesure nécessaire pour interdire toutes les activités de l'Ahmadiyya de Qadian en Indonésie et faire une annonce au public, surtout les musulmans indonésiens, concernant le caractère infidèle des ahmadis[839].

Avant la publication de cette *fatwa*, le JAI est d'abord dissous par le Parquet de Subang, Java Ouest, en vertu du décret du 8 mars 1976. Le Parquet conseille désormais à tous les ahmadis d'abandonner ce mouvement « dissident » et d'adhérer plutôt à une des autres organisations islamiques qu'ils peuvent trouver à Subang. En outre, le Parquet demande au MUI de Subang d'apporter un soutien moral aux ahmadis pour les faire revenir sur le chemin vrai de l'islam[840]. Après la *fatwa* du MUI en 1980, plusieurs parquets locaux publient des décrets qui confirment cette interdiction ; c'est notamment le cas à Selong, Lombok Est (1983), Sidenreng Rappang aux Célèbes Sud (1986), Sungai Penuh Kerinci à Jambi (1989), Tarakan à Kalimantan Est (1989) et Medan à Sumatera Nord (1994). Le décret promulgué lors d'une réunion du ministère de la Politique et de la Sureté de l'État, le 9 mai 1984, affirme également que l'Ahmadiyya est une communauté

---

[837] Asif Arif, *L'Ahmadiyya : un Islam interdit, op.cit.,* p 187.

[838] Voir Majelis Ulama Indonesia (ed.), *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sejak 1975, op. cit.*, p. 41-42.

[839] Voir cette lettre dans M.A. Djamaluddin, *Fakta dan Data Ahmadiyah Menodai Islam, op. cit.*, p. 113-114.

[840] M. Amin Djamaluddin, *Ahmadiyah dan Pembajakan Al-Qur'an (L'Ahmadiyya et la piraterie du Coran),* Jakarta, LPPI, 2008, p. 90 ; Khalimi, *Ormas-Ormas Islam, op. cit.,* p. 15.

n'appartenant pas à l'islam, que c'est une communauté dont les publications de magazines doivent être interdites, et dont la légalité juridique octroyée par le ministère de la Justice en 1953 devrait être réétudiée[841].

Le refus des musulmans envers les ahmadis s'intensifie, laissant place à une violence de masse lorsque ces derniers, en 1988, construisent un centre pédagogique destiné à former les membres de l'Ahmadiyya. Ce centre est connu sous le nom de « Kampus Mubarak », à Parung, Bogor, Java Ouest. Désormais, les musulmans organisent des manifestations pour protester contre son existence et exiger des pouvoirs locaux son interdiction. Face à cette résistante, les ahmadis ne montrent aucune réaction et le gouvernement local, quant à lui, ne prend pas non plus la mesure exigée par les musulmans pour mettre fin à toutes les activités. Même, lorsque les ahmadis y organisent un événement le 23 mars 1989, le gouvernement local publie officiellement son autorisation. Cet événement est organisé pour célébrer le centième anniversaire de l'Ahmadiyya dans le monde[842]. Apprenant cette information, les habitants musulmans de Parung exigent des forces de l'ordre et du gouvernement local de Bogor de ne pas l'autoriser. Entre temps, une équipe de dix personnes qui représente les habitants musulmans de Parung proclame qu'ils ne pourront être tenus responsables du potentiel chaos engendré par le maintien de l'événement dans l'éventualité où les habitants des alentours viendraient en masse pour y mettre un terme par la force[843]. Réagissant à cette revendication, le 20 mars 1989, le gouvernement local de Bogor révoque l'autorisation de l'organisation de cet événement[844]. Malgré la révocation, le JAI maintient la célébration de l'anniversaire comme prévu. Comme ils ignorent l'avertissement reçu de la part de l'autorité locale, les habitants de Parung et de ses alentours se rendent au « campus Mubarak » pour entraver et mettre un terme à l'événement, tandis que ses organisateurs et ses participants s'efforcent d'échapper à l'indignation de masse[845].

---

[841] M. Amin Djamaluddin, *Ahmadiyah dan Pembajakan Al-Qur'an, op. cit.,* p. *92-97 ; Khalimi, Ormas-Ormas Islam, op. cit.,* p. 15.

[842] « Seabad Ahmadiyah akan Dirayakan Jemaatnya » (Un Siècle de l'Ahmadiyya sera célèbré par sa communauté), *Kompas,* 17 Maret 1989.

[843] Voir « Pernyataan Sikap terhadap Acara Ahmadiyah Kampus Mubarak » (Une Déclaration liée à l'événement de l'Ahmadiyya au campus Mubarak), dans M.A. Djamaluddin, *Fakta dan Data Ahmadiyah Menodai Islam, op. cit.,* p. 250.

[844] Voir l'instruction d'annualisation cet événement dans *ibid.,* p. 251.

[845] Voir « Laporan kecemasan Warga Parung terhadap Ahmadiyah kepada Menteri Dalam Negeri » (Un Rapport sur l'inquiétude des habitants de Parung contre l'Ahmadiyya au ministre de l'Intérieur), cité dans *ibid.,* p. 252.

Figure 5.3 : « Le siège central du courant "égaré" perturbe des citoyens de Bogor ; contesté plusieurs fois, le gouvernement local l'ignore » ; « Les égarés ahmadis et le campus Mubarak de Pondok Udik, Jampang Parung, Bogor, quittez immédiatement de notre campagne, sinon tous ensemble nous vous expulserons » *Harian Terbit,* 8 novembre 1988.

Malgré toutes ces résistances, l'Ahmadiyya tend toujours à progresser dans certaines régions d'Indonésie, particulièrement durant la période des années 1990, dès que *Hadrat Khalifatul Masih IV atba,* Hadrat Mirza Tahir Ahmad met en place un programme international de promesse d'allégeance « *baiah* » et lance le *Moslem Television Ahmadiyya* (MTA). À la fin de l'Ordre nouveau, le JAI compte 182 branches et environ quatre cent mille membres. Celui-ci poursuit sa progression pour atteindre 228 branches et cinq cent mille membres à la fin de l'an 2 000[846]. Parallèlement à l'arrivée de la transition politique d'Indonésie en 1998, quelque temps après la chute du président Soeharto, ils deviennent souvent les cibles d'indignation et de persécutions des musulmans radicaux, comme nous allons évoquer dans le chapitre suivant.

B) La répression des mouvements religieux « dissident » dans le protestantisme

À la différence des catholiques, les protestants ne sont pas soumis à une hiérarchie. Selon le livre des données statistiques du protestantisme publié en 1992, il est mentionné qu'il y a 275 organisations ou églises protestantes en Indonésie ayant des caractéristiques locales[847]. Lors que le gouvernement souhaite de créer des institutions religieuses semi-officielles des religions « reconnues », visées comme interlocuteur de l'État par rapport aux communuatés religieuses, le Conseil des églises d'Indonésie (DGI), créé le 28 mai

[846] Jemaat Ahmadiyah, *Bunga Rampai Sejarah Jemaat Ahmadiyah Indonesia (1925-2000), op. cit.,* p. 200-205.

[847] Cité dans Jan S. Aritonang, *Berbagai Aliran di dalam dan di Sekitar Gereja (Les Différents courants dans et autour des Églises)*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 1995, p. 1.

1950 par les représentants de vingt-neuf des églises, devient plus tard l'Union des églises d'Indonésie (PGI), suivant la décision de la Xème Assemblée du Synode à Ambon de 1984. Mais, il faut savoir qu'il y a au moins trois communautés des églises protestantes dominantes en Indonésie : la PGI elle-même, l'Union des églises et des institutions de la Bible d'Indonésie (*Persekutuan Gereja-Gereja dan Lembaga-lembaga Injili Indonesia,* PGLII) et l'Union des églises Pentecôtistes en Indonésie (*Persekutuan Gereja-Gereja Pantekosta Indonesia,* PGPI). Cependant, selon le gouvernement, seule la PGI peut représenter les protestants dans leurs rapports avec le gouvernement et les autres institutions religieuses dans le Conseil d'harmonie communautaire religieuse. Jusqu'à la fin de l'Ordre nouveau, il est noté qu'environ 70 églises sont regroupées dans la PGI, le reste se joint aux autres associations des églises[848]. Ces associations des églises protestantes ont un impact positif pour le protestantisme en ce qui concerne le renforcement de leur position en Indonésie, particulièrement dans le but d'effectuer la mission chrétienne et de faire face à la domination des musulmans.

Comme le MUI, le lien établi entre la PGI et les autorités publiques crée une relation mutuelle qui permet d'affronter les mouvements religieux « dissidents » dans les églises Protestantes, particulièrement ceux provenant de l'étranger tel que les Témoins de Jéhovah (*Saksi Yehova*), mouvement fondé en 1873 aux États-Unis par Charles Russel. Le début de l'existence de cette communauté en Indonésie est principalement marqué par la promulgation de la décision du ministre de la Justice de la République d'Indonésie du 9 juillet 1964. Cette légalisation est ensuite renforcée par la décision du ministre des Religions du 11 mai 1968 qui confirme que les Étudiants de la Bible ont le droit d'être et d'exercer leur activité religieuse et missionnaire, comme le font les autres communions chrétiennes[849]. Avec ces deux entités juridiques, les adeptes des Témoins de Jéhovah peuvent bénéficier d'une pleine liberté de culte. Toutefois, une rumeur que les Témoins de Jéhovah ne reconnaissent pas Jésus Christ comme étant leur Dieu circule rapidement dix ans plus tard ; ils ne le considèrent que comme le messager de Dieu. De plus, ils refusent les transfusions sanguines à qui en a besoin, même à leurs enfants. En outre, ils sont également considérés comme des citoyens antinationalistes à cause de leur rejet de saluer le drapeau national ou de participer à la vie politique.

---

[848] Zakaria J. Ngelow *et al.*, *Gerakan Oikoumene : Tegar Mekar di Bumi Pancasila : Buku Peringatan 40 Tahun PGI (Le mouvement d'Oikoumene : fort et florissant sur la terre du Pancasila : un livre pour le quarantième anniversaire),* 3ème édition, Jakarta, Gunung Mulia, 1997, p. 405-406.

[849] J. S. Aritonang, *Berbagai Aliran di dalam dan di Sekitar Gereja, op. cit.,* p. 41.

À partir de ces rumeurs, le gouvernement et la communion des églises existantes collaborent pour interdire toutes les activités des Témoins de Jéhovah. En 1974, la Direction générale de la communauté chrétienne reprend sa campagne visant à interdire les Témoins de Jéhovah. Son directeur général écrit à chaque bureau régional du ministère des Affaires religieuses en prétendant que les Témoins de Jéhovah ne sont pas reconnus légalement. En suivant la recommandation de la Direction générale de la communauté chrétienne (Bimas Kristen Protestan), le Procureur général décide finalement de mettre fin à l'existence des Témoins de Jéhovah en Indonésie par décision du Procureur général du 7 septembre 1976. Cette interdiction est basée sur les trois considérations théologiques et politiques suivantes : premièrement, les doctrines des Témoins de Jéhovah sont en contradiction avec la loi en vigueur, précisément avec l'article 1 de la loi anti-blasphème de 1965 ; deuxièmement, les activités religieuses des Témoins de Jéhovah sont contraires aux dispositifs politiques du gouvernement de la République ; troisièmement, son développement perturbe la sérénité de la vie religieuse et l'ordre public[850].

Pendant l'interdiction, le Comité exécutif des Témoins de Jéhovah essaie de protéger sa religion en envoyant une lettre de clarification auprès du Procureur général le 7 janvier 1977, dans laquelle les Témoins de Jéhovah déplorent cette interdiction dont ils n'ont pas été avertis au préalable. Ils expliquent que toutes les accusations, notamment celles de considérer que l'État est un diable et d'entretenir un esprit d'anti-développement sont fausses. Les Témoins de Jéhovah regrettent également que le ministère des Religions soutienne cette interdiction sans motif et sans dialogue, alors qu'il a permis auparavant son expansion en Indonésie. Les Témoins de Jéhovah regrettent ensuite le discours du Directeur général de *Bimas Protestan,* PN Harefa, qui condamne la décision politique de l'ancien ministre des Religions, KH. Ahmad Dachlan, concernant l'autorisation pour la fondation des Témoins de Jéhovah sans consultation préalable avec le *Bimas Protestan*. Dans cette lettre, les Témoins de Jéhovah proclament vouloir changer leurs attitudes jugées inconciliables avec les politiques du PGI et avec celles du gouvernement[851].

Le 9 décembre 1988, les institutions protestantes organisent une réunion pour décider le statut des Témoins de Jéhovah. La décision prise est que le protestantisme doit répondre à deux critères : premièrement, reconnaitre et utiliser la Bible ; deuxièmement,

---

[850] Departemen Agama, *Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama*, *op. cit.*, p. 18-19.

[851] « Surat Saksi Yehova pada Jaksa Agung RI, tanggal 7 Januari 1977 » (Une Lettre des Témoins de Jéhovah au Procureur général), dans Anas Saidi, *Menekuk Agama, Membangun Tahta (Plier la religion, édifier le trône)*, Depok, Desantara, 2004, p. 178.

reconnaitre et croire que Jésus Christ est l'enfant de Dieu, le Sauveur du Monde. Sur cette base, les Témoins de Jéhovah ne font pas partie de la religion chrétienne, car ils ne se servent que de la moitié de la Bible, ainsi leurs dogmes ne sont pas identiques à ceux du christianisme[852]. Cette protestation ne parvient pas à faire revenir le Procureur général sur sa décision. Quelques autres institutions juridiques régionales publient également une décision faisant état de l'interdiction des activités de la secte. Par exemple, à Tana Toraja, le Parquet de Makale, Célèbes Nord promulgue deux décrets. Le décret du 26 mai 1989 concernant l'interdiction des activités religieuses des Témoins de Jéhovah à Tana Toraja et le décret du 5 août 1989 sur l'interdiction des activités de Kathrina Datu Pirri (une fidèle des Témoins de Jéhovah) qui se proclame comme Jésus Christ[853]. Malgré ces interdictions, les fidèles des Témoins de Jéhovah persistent à revendiquer leur existence. Une lettre de clarification et de protestation revendiquant la liberté religieuse et la liberté de croyance, sollicitant également la révocation de l'interdiction est de nouveau envoyée aux départements et institutions concernés[854]. Leur souhait de revendiquer leur liberté religieuse perdure surtout après le discours du Président Soeharto prononcé lors de l'inauguration de la réunion du ministère des Religions le 18 octobre 1993 qui déclare :

> « Pour le peuple indonésien, la liberté religieuse est le droit le plus élémentaire pour les êtres humains. La conviction religieuse concerne la volonté la plus approfondie dans le cœur de chacun. Pour cela, l'État doit assurer ce droit élémentaire et ne peut pas intervenir dans les affaires internes de chaque religion ; le gouvernement n'interviendra pas dans les affaires internes sur l'interprétation ni sur l'institutionnalisation des doctrines religieuses »[855].

Après de cette déclaration, les Témoins de Jéhovah envoient une lettre de dénonciation le 17 janvier 1994 auprès de la commission nationale des droits de l'homme (Komnas HAM). Ils lui demandent qu'elle exige du Procureur général de révoquer la lettre d'interdiction, car elle n'est pas conforme aux principes de la démocratie et des droits de l'homme. Dans cette lettre, il est indiqué que 17 ans après la publication de l'interdiction par le Procureur général, les Témoins de Jéhovah sont menacés,

---

[852] « Tangan Pemerintah untuk Berantas « Kesesatan » (L'Autorité du gouvernement pour éradiquer l'hérésie), *Tabloid Reformata*, 83e édition, IIe semaine, 2008, p. 18.

[853] Departemen Agama, *Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama*, *op. cit.*, p. 156-163.

[854] Ces lettres sont envoyées auprès du Président Soeharto (1992), du ministre Secrétaire d'État Moerdiono (1993) et du ministre des Religions Tarmizi Taher (1994), mais il n'y a jamais de réponse de leur part. Voir A. Saidi, *Menekuk Agama, Membangun Tahta*, *op. cit.*, p. 178.

[855] « Sambutan Presiden Soeharto pada Waktu Menerima Para Peserta Rapat Kerja Departemen Agama tanggal 18 Oktober 1993 di Bina Graha, Jakarta » (Les Remarques du Président Soeharto lors qu'il accueille les partisipants de la réunion de travaille du département des Religions, le 18 octobre 1993 à Bina Graha de Jakarta),, archive dans http://soeharto.co/1993-10-18-sambutan-presiden-soeharto-saat-menerima-para-peserta-raker-departemen-agama, p. 7-8, (consulté le 17 janvier 2017).

mentalement et physiquement du fait d'une légalisation judiciaire qui permet au peuple de réagir brutalement contre les Témoins de Jéhovah qui emprisonnés juste pour des motifs religieux ou se retrouvent dans l'obligation de se convertir contre leur volonté, voient leurs enfants expulsés de leurs écoles, certains perdent leur travail. Ils ne peuvent plus avoir recours aux chœurs religieux lors des cérémonies d'enterrement et sont même empêchés de célébrer leurs propres cérémonies de mariage[856].

La revendication des Témoins de Jéhovah reste sans réponse. La Komnas HAM suggère aux dirigeants des Témoins de Jéhovah de rencontrer les autorités compétentes, le ministère des Religions, afin d'évaluer leur existence. Leur tentative est vaine parce que le ministre des Religions est très dépendant de la décision de l'Église Protestante. Celle-ci maintient que les Témoins de Jéhovah sont une secte dissidente. Par conséquent, le ministre des Religions donne sa réponse le 22 avril 1994, en se référant au Décret de PGI, GPII, GMHKN (*Gereja Masehi Advent Hari Ketujuh* [Églises chrétiennes de l'Avent du 7e Jour]) et GGBI (*Gabungan Gereja Baptis Indonesia* [Union des églises baptisées d'Indonésie]), qui recommande que le décret du Procureur général concernant l'interdiction des Témoins de Jéhovah reste irrévocable, car la société chrétienne en Indonésie n'est pas prête à accepter la présence de la secte des Témoins de Jéhovah[857]. Comme la tentative de sollicitation de protection du gouvernement est rejetée, les Témoins de Jéhovah essaient de résoudre leur problème dans leur environnement. Pour cela, les Témoins de Jéhovah écrivent une lettre à la PGI proposant un dialogue entre la PGI en tant que représentant majoritaire des protestants avec les Témoins de Jéhovah en tant groupe minoritaire. Mais la réponse de la PGI est loin de leurs souhaits. Les dirigeants religieux de la PGI ne peuvent pas accepter la demande après avoir reçu un rapport sur l'observation effectuée auprès du public, soulignant que les activités des Témoins de Jéhovah ont tendance à rompre l'unité de l'Église protestante[858].

Quoi qu'il en soit, malgré l'interdiction légale, la plupart des congrégations des Témoins de Jéhovah continuent de se réunir dans des foyers. Toutefois, pour ne pas attirer l'attention, dans beaucoup d'entre elles on ne chantait pas les cantiques. Et pour éviter

---

[856] « Surat Saksi Yehova kepada Baharuddin Lopa, Sekretaris Jenderal Komnas HAM, 27 janvier 1994 » (La Lettre des Témoins de Jéhovah au Baharuddin Lopa, le secrétaire général de la Comission des droits de l'homme, le 27 janvier 1994), dans Anas Saidi, *Menekuk Agama, Membangun Tahta*, *op. cit.*, p. 181.

[857] « Surat jawaban Departemen Agama terhadap surat Komnas HAM, 22 avril 1994 » (La Lettre de réponse du département des Religions à la lettre de la Commission des droits de l'homme, le 22 avril 1994), dans *ibid.*

[858] « Surat Jawaban PGI terhadap Surat Permintaan Dialog dari pihak Saksi Yehova, le 13 mai 1994 (La Lettre de réponse de l'Union des Églises d'Indonésie à la proposition de dialogue des Témoins de Jéhovah), dans *ibid.*

l'indignation des autres croyants, leurs membres sont interdits de distribuer des tracts dans la rue et du faire porte-à-porte. De ce fait, comme le cas de la Communauté de l'Ahmadiyah, on constate que la relation entre le gouvernement et l'autorité religieuse concernée est très étroite. En l'espèce, ce dernier joue un rôle essentiel de déterminer la limite de la liberté de religion et d'expression.

Section 3 : Le crime imaginaire, de la criminalisation aux émeutes socioreligieuse

La loi anti-blasphème de 1965 ou l'article 156a du Code pénal indonésien en particulier a pour objectif de protéger six religions reconnues des actes jugés comme hérétiques et blasphématoires. Bien que cette disposition ne définisse pas l'objet protégé en détail, si l'on se réfère au contenu du texte, nous constaterons qu'elle protègera plutôt les dogmes principaux et tout ce qui est considéré comme respectable ou sacré dans chaque religion reconnue. De la sorte, l'application de loi anti-blasphème de 1965 est à caractère « élastique », voire « multi-interprétation ». Lorsque les juges « séculiers » n'ont pas une compétence ou un moyen pour déterminer si l'expression a un caractère blasphématoire ou non, ils se referont plutôt aux témoins experts en matière religieuse d'une religion donnée dont les communautés se sentent blessées.

Durant la période de l'Ordre nouveau, si l'on se réfère à certains quotidiens, on compte plus de soixante-dix cas liés au blasphème : une soixantaine d'entre eux surviennent dans les régions de majorité catholique, l'île de Florès[859]. Pourtant, nous ne pouvons faire la liste des évènements que seize cas de blasphème ou diffamation de religion qui impliquent trente-six personnes, où vingt-huit parmi eux sont condamnés en prison par la justice profane, une personne perde la vie à cause de persécution de la foule avant le procès, et le reste, nous n'avons pas l'information quant aux verdicts finaux des juges[860]. À partir de ces chiffres, nous pouvons constater que la loi anti-blasphème de

[859] D'après les statistiques diocésaines, le Timor occidental et l'île de Florès, on en a compté une quarantaine entre 1981 et 1990 et une vingtaine entre 1998, dont certains parmi les auteurs sont intentés devant les tribunaux. Cité dans http://eglasie.mepasie.org/asie-du-sud-est/indonesie/2002-07-16-flores-en-lespace-de-quelques-semaines-deux/ [Bulletin EDA n° 357] (consulté le 5 janvier 2017).

[860] Les cas mentionnés ont été pour certains publiés par Rumadi, Uli Parulian Sihombing et Melissa Crouch, et nous avons pour les autres consulté des certains quotidiens ou journaux, imprimés ou en ligne, entre autres *Kompas, Gatra* dan *Tempo*. Cf. Rumadi, *Delik Penodaan Agama dan Kehidupan Beragama dalam RUU KUHP (Le Délit de blasphème et la vie religieuse dans le projet du Code pénal indonésien),* Jakarta: Yayasan TIFA dan The Wahid Institute, 2007, p. 19-30 ; Uli Parulian Sihombing et.al., *Ketidakadilan dalam Beriman: Hasil Monitoring Kasus-Kasus Penodaan Agama dan Ujaran Kebencian atas Dasar Agama di Indonesia, (Injustice dans le domaine de la foi : les résultats de surveillace des affaires de blasphème et des incitations à la haine religieuse en Indonésie)*, Jakarta: ILRC, 2012 ; Melissa Crouch, *Law and Religion in Indonesia: Conflict and the courts in West Java,* London and New York, Routledge, 2014, p. 140-144. (Voir l'annexe 5.5., p. 405).

1965 n'est pas une loi à caractère discriminatif ; chacun peut y avoir recours pour défendre sa propre religion ou à l'inversement, chacun peut être la cible de sa mise en application lorsqu'il manque de contrôle et en vient à insulter ou à diffamer une religion et ses fidèles. Cependant, celle-ci n'est valable que pour les religions reconnues. En l'espèce, nous nous concentrerons sur certains cas qui ont suscité l'intérêt de la foule à l'échelon national.

§1 - La presse, entre le blasphème et la liberté d'expression

D'un point de vue constitutionnel, avant l'amendement de la Constitution de 1945, la liberté d'expression est principalement régie par l'article 28 qui stipule que : « *La liberté d'association et de réunion, le droit d'exprimer ses opinions par la parole, l'écriture ou d'autres moyens sont fixés par la loi* ». Dans son application, le gouvernement de l'Ordre nouveau fait régulièrement usage de la répression, notamment envers la presse. Une censure officielle est mise en place et les médias doivent passer les barrières de différentes autorisations avant toute diffusion publique. Ainsi, toutes les publications qui sont jugées contraire au *Pancasila,* particulièrement qui ont pour but de diffuser les idéologies du communisme, du léninisme et du marxisme, sont strictement interdites. Dans certains cas, cette interdiction est consacrée aux publications dont les contenus sont jugés comme une expression blasphématoire qui peut provoquer l'incitation à la haine contre une religion. Pour prévenir l'émergence de réaction parmi les communautés religieuses concernées, même si elles sont de faible ampleur, il est nécessaire, selon le gouvernement, de confisquer voire interdire ces publications. Alors que l'auteur est traduit devant le tribunal pour avoir enfreint l'article 156a sur anti-blasphème, comme la première accusation, non pas l'article 156 sur la haine contre un groupe du peuple indonésien basé entre autres sur l'appartenance religieuse ou l'article 157 sur la diffusion de la presse qui peut inciter la haine contre tel groupe religieux, comme les articles de substitution.

La publication d'une nouvelle de Pandjikusmin, « *Langit Makin Mendung* [LMM] » (le ciel se fait de plus en plus couvert), parue dans le magazine mensuel *Sastra*, n° 8/VI, août 1968, est le premier scandale lié au blasphème qui apparait un an avant l'insertion officielle de l'article 156a dans le Code pénal indonésien. Le déroulement de procès peut illustrer le flou qui entoure la signification propre du terme indonésien « *penodaan agama* » (blasphème au sens plus large). Le contenu de la nouvelle LMM témoigne de la situation chaotique qui règne durant l'époque de l'Ordre ancien à l'époque du Président

Soekarno durant la période dite la « Démocratie dirigée » (1959-1965). Cependant, dans le premier tiers de cette nouvelle, l'auteur met irrévérencieusement en scène au moins trois figures considérées comme étant des symboles sacrés dans l'islam : Dieu, Gabriel et le Prophète Mahomet. Ils sont en train de discuter d'un sujet mentionné avec leurs expressions respectives qui ressemble à des êtres humains. Nous pouvons prendre l'exemple : Dieu porte des lunettes antiques d'or ; le Prophète Mohammad et Gabriel s'incarnent en deux aigles[861].

En Indonésie, depuis la deuxième moitié des années quarante, la mise en scène de Dieu, de Gabriel ou du Prophète, en particulier lorsqu'il s'agit d'un monde qui est par essence invisible traduit à travers des œuvres d'art, des pièces de théâtre, des romans, des films, des photographies, des peintures, est a priori un fait ordinaire, que ce soit dans l'islam ou dans le christianisme. Si l'on considère que celle-ci est une forme blasphématoire, comme indiqué par Hans Bugue Jassin, rédacteur en chef du magazine *Sastra,* on peut remarquer que d'autres œuvres artistiques fictionnelles ont un pouvoir de « mépris » plus important que la nouvelle fictionnelle LMM, parmi celles-ci sont mentionnées « *Taufan di atas Asia »* (un ouragan sur la terre d'Asie, 1944) d'El Hakim (pseudonyme de Abu Hanifah) ou encore « *Sinar Memancar dari Jabal Nur »* (un rayon sort de derrière la montagne Nur, 1948) de Bahrum Rangkuti. Lorsque les auteurs utilisent ces œuvres comme matière pour la réalisation de pièces de théâtre radiophoniques, ils ne peuvent pas faire autrement que de donner une voix de Dieu, Gabriel et au Prophète. De plus, on peut également trouver d'autres exemples de dialogues entre des êtres humains et leur Dieu dans le monde « invisible » tel que « *Robohnya Surau Kami »* (l'effondrement de notre mosquée, 1955) de A. A. Navis et « *Komedi Alam Baka »* (la comédie du jour jugement, 1962) de Bastari Asnin[862]. À cette époque, celles-ci subirent certes des critiques de la part des oulémas, mais ne furent apparemment à l'origine d'aucune réaction excessive de la communauté musulmane et d'aucune plainte judicaire sous prétexte d'avoir blasphémé contre l'islam.

Contrairement des œuvres susmentionnées, l'affaire de LMM provoque la fureur de la foule un mois après sa publication, au début du mois octobre 1968. Les musulmans de Medan, Sumatra Nord, considèrent que celle-ci est une expression blasphématoire

---

[861] Voir le texte cette nouvelle dans H. B. Jassin, *Heboh sastra 1968 : Suatu Pertanggunganjawab (Le Scandal du magazine 'Sastra' de 1968 : une résponsabilité)*, Jakarta, Gunung Agung, 1970, p. 87-102. Et pour la traduction en anglais voir Christine Deakin, « Langit Makin Mendung : Upheaval in Indonesian Literature. », *Archipel*, 1976, Vol. 11, nº 1, p. 85-105.

[862] Cité dans H.B. Jassin, *Heboh sastra 1968, op. cit.,* p. 7-8.

portant atteinte à l'honneur du Prophète Mohammed et à la dignité de l'islam. Par la suite, ils déposent une plainte devant le Parquet local pour que son auteur soit poursuivi devant le tribunal et que la publication soit interdite. Sous la pression des musulmans locaux, à la mi-octobre 1968, le haut Parquet de Sumatra Nord prend immédiatement une mesure visant à interdire la diffusion de la publication et à en confisquer les exemplaires sur le territoire sur lequel il exerce son autorité[863]. Cette mesure, provoque des réactions et des critiques parmi les écrivains de Medan et de Jakarta ; ils lancent une pétition pour protester contre « le jugement » *in absentia ;* ils le considèrent comme une attaque menaçant la liberté de création et d'expression dans la presse[864].

Pendant un an environ, cette affaire fait l'objet de vifs débats parmi des experts, non seulement d'un point de vue littéraire, mais également juridique, politique et religieux. Jusuf Abdullah Puar suppose que la nouvelle LMM est insultante et méprisante pour l'honneur du Prophète Mohammad[865]. Contrairement de celui-ci, Bur Rasuanto, en la comparant à la nouvelle *Robohnya Surau Kami,* déclare explicitement que LMM ne contient pas de passage humiliant Mohammad ou de l'islam en général ; selon lui, cette nouvelle émet principalement des critiques dirigées vers les parties impliquées dans le chaos sociopolitique de l'Ordre ancien sous l'autorité du Président Soekarno à la veille du coup d'État de 1965[866]. Tandis que Taufiq Ismail suppose que cette nouvelle évoquée n'insulte en effet volontairement ni l'islam ni ses symboles sacrés, mais que d'un point de vue religieux, toutes les personnifications sont essentiellement jugées comme contraires à la croyance fondamentale de l'islam[867]. H.B. Jassin, quant à lui, tente d'expliquer que son auteur veut seulement imaginer que le Prophète ressentira de l'anxiété en prenant connaissance de l'état de dépravation de la société indonésienne ; cette histoire illustre une idée, non pas la figure de Dieu et de Prophète *in persona.* Quant à l'accusation du blasphème, H. B. Jassin suppose que ce jugement n'est pas absolu.

---

[863] « Madjalah 'Sastra' Dilarang di Sumatera Utara » (Le magazine 'Sastra' est interdit à Sumatra Nord), *Kompas,* 12 octobre 1968.

[864] Voir S. Tasrif, « Larangan Majalah Sastra » (L'interdiction du magazine 'Sastra'), *Pelopor Baru,* No. 713 Tahun III, 15 Oktober 1968, dans H. B. Jassin, *Polemik : Suatu Pembahasan Sastera dan Kebebasan Mencipta Berhadapan dengan Undang-Undang dan Agama (Polémiques : une discussion de la littérature et de la liberté de création face au droit et à la religion),* Kuala Lumpur, Pustaka Antara, 1972, p. 80.

[865] Jusuf Abdullah Puar, « Tjerpen 'Sastra' Menghina Nabi Muhammad » (La Nouvelle de 'Sastra' insulte le Prophète Mahomet), *Operasi Minggu,* Tahun III No. 783, 20 octobre 1968, dans H.B. Jassin, *Heboh Sastra 1968, op. cit.,* p. 41.

[866] Bur Rasuanto, « Larangan Beredar Majalah Sastra » (L'Interdiction de circulation du magazine 'Sastra'),, *Mingguan Angkatan Bersenjata,* 20 et 27 octobre 1968 dans *ibid.,* p. 42.

[867] Taufiq Ismail, « Beberapa Pikiran tentang Pelarangan Sastra » (Quelques points de vue sur l'interdiction de 'Sastra'), *Harian KAMI,* Th. III, No. 688, 25 octobre 1968 dans *ibid.,* p. 44.

Autrement dit, l'interprétation du terme de blasphème et de tout ce qui lui équivaut est relative. Ainsi, on ne peut pas qualifier aussi simplement que ça la nouvelle LMM d'insulte envers l'islam[868]. Entre temps, son auteur, Ki Pandjikusmin, le 22 octobre 1968 envoie une lettre au quotidien *KAMI* pour déclarer publiquement le retrait de son œuvre littéraire et demander vivement des excuses auprès de la communauté musulmane prétextant d'un malentendu[869].

Toutes les explications et toutes les excuses publiques faites par l'auteur ne permettent pas de mettre un terme aux polémiques et aux tensions présentes parmi les musulmans. Par conséquent, le 24 octobre 1968, la réaction de la foule musulmane prétendue appartenant à l'organisation semi-autonome du NU, l'*Ansor* de la branche de Senen, Jakarta central, se fait immédiate ; ils se rassemblent devant le siège du magazine *Sastra.* Les manifestants exigent des forces de l'ordre la poursuite de l'auteur ou du responsable de la publication devant le tribunal pour avoir tenu des propos jugés blasphématoires à l'encontre de l'islam. Dans la colère, ils collent des pamphlets et gribouillent le mur du siège d'inscriptions menaçantes : *« Orde Baru takkan sukses selama masih ada majalah SASTRA »* (l'Ordre nouveau ne réussira pas tant qu'il y aura le magazine *Sastra) ; « Ini Kantor LEKRA »* (ceci est le siège du LEKRA) ; *« Madjalah Sastra Komersil dari Lekra dan PKI »* (le magazine *Sastra* appartient au LEKRA et au PKI)*, « H.B. Jassin Kunjuk* (un singe) »*, « Madjalah Sastra anti Islam »* (le magazine *Sastra* est anti-islam), *« H.B. Jassin Islam-phobi », « Madjalah Sastra hina ummat Islam »* (le magazine *Sastra* insulte l'islam) ; «*H.B. Jassin adalah tangan2 kotor G30S/PKI »* (H.B. Jassin est sale complice du mouvement du 30S/PKI)[870].

La question principale ne se réduit pas uniquement à la possibilité de mettre en scène et personnifier Dieu, les anges et le prophète dans un écrit ou une représentation de théâtrale, mais un autre facteur, celui la critique de l'écrivain émise envers les musulmans impliqués dans le gouvernement de l'Ordre ancien. On sait qu'après la dissolution du Parti Masjumi par le Président Soekarno, l'un des partis islamiques qui prennent part au gouvernement est le NU. Cela signifie que la critique proférée n'est pas dirigée vers le PKI, qui est écrasé et éradiqué par l'Armée de terre en 1965, mais vers les dirigeants du

---

[868] H. B. Jassin, « Tidak Bermaksud Menghina » (L'Auteur n'a pas eu l'intention d'insulter), Harian Kami, 24 Oktober 1968 dans *ibid.*, p. 71-72.

[869] « Ki Pandjikusmin Meminta Maaf » (Ki Pandjikusmin s'est excusé), *Harian Kami,* 25 octobre 1968.

[870] « Pemuda2 Lantjarkan Aksi Liar terhadap Kantor 'Sastra' Pemuda Ansor tjbg Senen Ikut? » (Les Jeunes mènent des actions brutales contre la siege de 'Sastra', les jeunes d'Ansor de la branche de Senin se participent », *Harian KAMI,* le 25 octobre 1968, p. 1

NU qui sont considérés comme impuissants face à la tendance autoritaire de Soekarno. De la sorte, ils ne peuvent pas contribuer à un changement pour permettre l'amélioration des conditions sociopolitiques du pays. C'est la raison pour laquelle les jeunes du NU expriment leur indignation contre le magazine *Sastra*. Par ailleurs, si l'on se réfère à l'arrière-plan sociopolitique, deux personnes en charge du magazine *Sastra*, H.B Jassin en tant que rédacteur-en chef et Darsjaf Rachman en tant que président général, on peut constater qu'il n'y a pas de raison de les accuser d'être des complices du PKI, car, ils comptent parmi les fondateurs du manifeste culturel (*Manifesto Kebudayaan*, MANIKEBU), une association rivale du LEKRA[871].

La tension monte lorsque certaines parties suggèrent que cette affaire doit être portée devant les tribunaux, où les juges seront légitimes pour trancher la question de savoir si la nouvelle LMM constitue ou non des propos à caractère blasphématoires. Le ministre des Religions, KH. Moh. Dahlan (1967-1971), l'un des représentants du NU, quant à lui, n'hésite pas à émettre une violente condamnation en déclarant qu'il ne fait aucun doute que la nouvelle LMM n'insulte pas seulement l'islam, mais également le *Pancasila* et la Constitution de 1945 et que, de ce fait, l'auteur ainsi que le responsable de la publication doivent être déférés devant un tribunal. Pour cela, toujours selon lui, il est important d'y présenter les experts religieux islamiques ; les excuses ne sont pas comparables à la tentative d'humiliation dirigée vers Dieu (Allah) et vers le Prophète qui sont respectés par cinq soixante millions des musulmans dans le monde[872].

Face aux accusations, avant que ne commence la procédure judiciaire, par son article intitulé « *Kenyataan artistik tidak identik dengan kenyataan objektif* » (le fait artistique n'est pas identique au fait objectif), H.B Jasssin pose des questions fondamentales auxquelles il semble difficile d'apporter une réponse, car le fait est que l'Indonésie, sous l'auspice du *Pancasila*, est un État multiconfessionnel et dans chaque religion il existe différents courants religieux. Dans ce contexte, les questions reposent au moins sur quatre éléments. Tout d'abord, savoir si la mise en scène de Dieu, d'anges, de prophètes par des écrits, la peinture, les films, les pièces de théâtre, etc., est autorisée ou non dans l'islam en particulier. Le cas échéant, quelle mesure juridique va-t-on appliquer

---

[871] Voir la dénie de H.B. Jassin envers cette accusation dans H. B. Jassin, *Heboh Sastra 1968*, *op. cit.*, p. 65.

[872] « Menteri Agama Mengenai 'Langit Makin Mendung' Penghinaan terhadap Tuhan Para Nabi, Malaikat, Pantjasila dan UUD'45 » (Le Ministre des Religions : la nouvelle 'ciel se fait de plus en plus couvert' outrage contre Dieu, les prophètes, les anges, le Pantjasila et la Constitution de 1945), *Harian KAMI*, 29 octobre 1968, p. 1.

aux non-musulmans qui en employant les mêmes procédés personnifient Dieu, les Anges, et le Prophète ? Si les non-musulmans y sont autorisés, quel est le statut des musulmans qui y prennent part dans le cadre de leur travail ? Quelle mesure juridique doit-on appliquer à ceux qui diffusent les œuvres des artistes classiques en Indonésie, dont les thèmes sont liés à l'histoire des dieux et sont même sont filmées pour le public, deviennent-ils des apostats ? Vient enfin la question centrale, quel critère islamique doit-on utiliser pour répondre au sujet évoqué : l'islam orthodoxe ayant une tendance à la littéralité, l'islam moderniste ayant de nouvelles interprétations scientifiques ou l'islam soufi ayant des caractères monistes et panthéistes ? Ceci dans un contexte où l'islam ne reconnaît pas le système de la « papauté » de sorte qu'aucune personne n'est en droit de se réclamer comme étant le seul représentant de l'islam ou des musulmans dans le monde[873]. Quant au sujet débattu, le fait du blasphème, Jassin insiste sur le fait que la nouvelle LMM est à caractère imaginaire, fictionnel, que celle-ci vise à présenter des conditions, des évènements et des figures imaginaires et non des faits réels. Ainsi, son auteur n'a pas pour objectif d'exprimer publiquement le sentiment d'hostilité, de haine et de mépris à l'encontre d'une communauté religieuse présente en Indonésie et plus particulièrement les musulmans, tel que défini dans l'article 156 du Code pénal. Toujours selon lui, l'auteur n'entend pas exprimer volontairement et publiquement des sentiments ou des actes interdits par l'article 156a[874]. En tout état de cause, la responsable de la revue persiste à soutenir que la nouvelle imaginaire LMM n'insulte pas l'islam ou une autre religion qui a le droit à la liberté de se développer en Indonésie.

Après avoir subi des pressions de certaines parties, provenant en particulier du ministre des Religions, le Procureur général se saisit de l'affaire afin d'entamer une procédure d'enquête[875]. Pourtant, lorsque le responsable du magazine *Sastra* se refuse à dévoiler l'identité de Ki Pandjikusmin, se réfugiant derrière la charte d'éthique professionnelle des journalistes, selon laquelle l'anonymat ainsi que la protection de l'auteur sont entre les mains du rédacteur en chef, H.B. Jasssin décide d'assumer seule la responsabilité de l'accusation devant le tribunal. Durant le procès qui se déroule entre le 11 février et le 28 octobre 1970, Jassin campe sur sa position à savoir que la nouvelle LMM n'est pas contraire aux valeurs religieuses islamiques et ne comporte d'éléments à

[873] H. B. Jassin, *Heboh Sastra 1968, op. cit.*, p. 74-78.
[874] *Ibid.*, p. 78-79.
[875] « 'Sastra' Dituntut di Djakarta » (Le 'Sastra' est intenté devant le tribunal de Jakarta), *Kompas,* 4 novembre 1968.

caractère blasphématoires dirigés vers une religion. Un procès, toujours selon Jassin, ne peut pas résoudre le problème, parce que le sujet débattu est plutôt lié aux questions fondamentales de la création artistique et aux rapports entre la fiction et le rôle de l'artiste au sein la société. Ces questions sont délicates à trancher, quels que soient les moyens employés ; l'imagination est un univers fictif à travers lequel les écrivains, les artistes et les humanistes peuvent canaliser leur créativité artistique. Une question littéraire doit être mesurée en adoptant une perspective littéraire, non par une autre perspective qui aurait pour risque de fournir un résultat très éloigné de la vérité[876].

Le point de vue avancé par le défendeur diffère certainement de celui du Procureur. Ce dernier suppose qu'un travail littéraire peut être mesuré selon les principes objectifs des lois en vigueur. Pour apporter des preuves à ses accusations, le Procureur présente devant les juges deux « témoins » des experts religieux, défavorables à l'accusé, il s'agit de Buya Hamka, un écrivain qui agit dans le monde de la prédication islamique, et d'Abdul Kadir Bahlawan, le représentant du ministère des Religions. Pour Hamka, la nouvelle LMM représente à l'évidence une forme de blasphème, en effet la mise en scène de Dieu, d'anges et de prophètes, dans l'islam, est interdite par la loi. Ainsi, ce que fait le magazine *Sastra* en publiant la nouvelle de Ki Pandjikusmin offense sans aucun doute le sentiment religieux des musulmans. Pour affirmer son opinion juridique, Hamka déclare : « qu'il n'est pas musulman s'il ne se sent pas offensé par cette publication ». Une création de fiction peut assurément faire appel à l'imagination de l'auteur, toujours selon lui, mais dans le cas de LMM, l'œuvre littéraire enfreint largement les limites de ce qui permissibles surtout aux yeux de l'islam[877]. Quant au témoin clé Bahlawan, après avoir cité la condamnation prononcée par le ministre des Religions avant la procédure judiciaire, il déclare que la publication de la nouvelle de Ki Pandjikusmin peut inciter à la colère et représenter une menace pour l'ordre public et la tranquillité d'une communauté religieuse, particulièrement la communauté musulmane si elle n'est pas sanctionnée. De plus, Bahlawan souligne que les phrases utilisées dans cette publication sont provocatrices et s'apparente à des phrases écrites par les sympathisants du PKI qui ont pour but de bafouer la fidélité des musulmans à leur religion[878].

---

[876] « H. B. Jassin Dimuka Pengadilan 'Langit Makin Mendung' Tak Bertentangan dengan Islam » (H.B. Jassin devant le tribunal : la nouvelle du 'ciel se fait de plus en plus couvert' n'est pas contraire à l'islam), *Kompas,* 12 février 1970.

[877] « Saya Bukan Islam, Kalau Tidak Tersinggung » (Je ne suis pas musulman si je ne me sens pas être offensé), *Kompas,* 12 février 1970.

[878] « 'Langit Makin Mendung' Merupakan Puntjak Penghinaan » (La Nouvelle du 'ciel se fait de plus en plus couvert' est le sommet de l'humiliation), *Kompas,* 5 mars 1970.

Pour la partie de H.B Jasssin, seul Ali Audah, le doyen de la faculté de droit islamique à l'Université d'Ibn Khaldun, a l'opportunité de donner son opinion en juriste devant le tribunal, tandis que les autres experts qu'il propose, parmi lesquels on compte Fuad Hassan et Bahrum Rangkuti, échouent à plaider leur cause devant le Procureur qui exclut leurs noms du procès-verbal des enquêtes. Contrairement aux deux témoins experts proposés par le Procureur, Ali Audah souligne que la nouvelle LMM n'est en fait pas une fiction. Car, l'auteur de celle-ci a son imaginaire propre qui s'inspire de la réalité de son environnement qu'il traduit ensuite à sa manière dans son œuvre littéraire. En tant qu'œuvre fictionnelle, on ne peut pas prendre au pied de la lettre ce qui est raconté, mais on essayer d'envisager les messages transmis à travers celle-ci. Ainsi, pour comprendre ce qu'elle transmet il est nécessaire de regarder l'œuvre à partir de différents angles d'analyse. Concernant la question évoquée, tant que les musulmans s'accrochent à leur propre conception de Dieu, ils ne devraient pas être inquiets que leur croyance soit influencée par toute forme personnification de Dieu, indifféremment de là où elle émane et de qui la produit[879].

Le 22 avril 1970, le Procureur demande aux juges de condamner H.B. Jassin à deux ans et demi de prison ferme, car celui-ci, par le biais d'une publication, en plus d'insulter publiquement une religion, à savoir l'islam, délit interdit par l'article 156a, insulte aussi un groupe religieux existant en Indonésie, à savoir les musulmans avec ses oulémas, délit interdit par l'article 156 du Code pénal. En l'occurrence, le Procureur ignore l'article 157 du Code pénal qui régit l'interdiction de publier des écrits qui constituent des propos injurieux ou diffamatoires contre les croyants. L'inculpé, selon le Procureur, est sans doute un musulman pratiquant et maitrise les sciences religieuses, mais au lieu de respecter et de développer sa propre religion, il utilise cela pour inciter à la haine envers une religion, l'islam[880]. Pour répondre de cette accusation et faire face à cette menace de peine, H.B Jassin, dans son plaidoyer, se déclare prêt à aller en prison ferme pour cinq ans si le Procureur peut le convaincre et lui montrer ses erreurs dans le cas évoqué. Le fait est que le Procureur, selon Jassin, échoue à trouver la vérité matérielle, parce qu'il fait une confusion entre le réel et la fiction et la mise en application d'une loi positive dans le monde imaginaire est en quelque sorte une absurdité. Ainsi, la nouvelle LMM en

[879] « Langit Makin Mendung tidak Menghina Islam » (La Nouvelle du 'ciel se fait de plus en plus couvert' n'insulte pas l'islam), *Kompas,* 19 mars 1970.

[880] « H. B. Jassin Dituntut 2 ½ Tahun Penjara » (Jassin a été accusé de deux ans et demi de prison), *Kompas,* 24 avril 1970.

tant qu'œuvre de fiction littéraire ne devrait pas être intentée devant le tribunal. Autrement dit, le procès contre les œuvres littéraires peut menacer la liberté d'expression des artistes, conduisant à considérer une œuvre à caractère imaginatif comme un délit. Pour défendre son argument, Jassin déclare devant les juges, « que jugerez-vous ici, ce n'est ni H.B. Jassin ni Ki Panjdikuslin ni LMM, mais une fiction ». Pour clôturer son plaidoyer, Jassin cite certaines des questions posées dans son article précédemment mentionné, afin que toutes les parties puissent y répondre ou qu'elles puissent tout au moins donner matière à réflexion[881].

Entre temps, pour défendre l'inculpé, le 24 juin 1970, les avocats demandent aux juges de libérer leur client au motif que le Procureur ne peut pas présenter devant le tribunal un seul témoin ordinaire ou même une victime qui se sente offensé par la publication de la nouvelle LMM. Si la victime concernée est le ministre des Religions, en tant que représentant des musulmans en particulier, cela ne peut pas constituer une mesure suffisante pour condamner l'inculpé, parce que le Procureur ne peut pas le présenter devant le tribunal comme le témoin, dont le statut serait *unus testis nullus testis* (un seul témoin, pas de témoin). Par ailleurs, les avocats ne sont pas en accord avec l'opinion d'Hamka ; ils supposent qu'il n'est pas un vrai musulman lorsque sa foi peut être ébranlée par une seule œuvre littéraire imaginaire comme LMM. Quant à l'inquiétude du Procureur sur le fait que la nouvelle LMM porte atteinte à la foi des musulmans, les avocats assurent que jusqu'à présent il n'y a aucun des musulmans qui se sont convertis à une autre religion ou sont devenus athées ou polythéistes aussitôt après avoir lu cette nouvelle. De plus, les avocats émettent une critique envers le Procureur qui cite des versets du Coran et des hadiths du Prophète Mohammad dans la lettre inquisitoire, parce que le procès évoqué se déroule dans le tribunal « séculier », non pas dans te tribunal « islamique »[882]. À la fin d'une série de procès dans l'affaire LMM devant le tribunal de la Première instance de Jakarta Central, les juges prennent une décision qui prend en compte la demande du Procureur selon laquelle la nouvelle LMM constitue des propos blasphématoires à l'encontre de l'islam. De sorte que H.B. Jassin, en tant que rédacteur-en-chef du magazine *Sastra,* impliqué dans sa publication, est aussi jugé comme étant complice de l'infraction régie par l'article 156a du Code pénal. Pour cela, les juges décident que celui-ci est

[881] « H. B. Jassin Rela Dihukum Kalau Benar Bersalah » (H. B. Jassin est prêt à être puni s'il est vraiment coupable), *Kompas,* 30 avril 1970.

[882] « Pembela Minta Jassin Dibebaskan » (Les Avocats demandent la libération de Jassin), *Kompas,* 25 juin 1970.

coupable et passible d'une peine d'un an de prison avec deux ans de probation.

§2 - Le blasphème comme outil politique, l'affaire de Situbondo

Les trois dernières années du pouvoir de l'Ordre nouveau en 1998 sont marquées par d'autres émeutes socioreligieuses. Celles-ci sont souvent provoquées par la diffusion de discours de haine et d'intolérance religieuse, l'un d'entre eux est le blasphème. Au début de 1996, par exemple, un scandale lié au blasphème impliqué Abdul Saleh, un jeune homme de vingt-six ans en charge d'assister le responsable d'une mosquée *(marbot)* à Kapongan Situbondo, Java Est, peut susciter en octobre 1996 un événement connu sous le nom « la tragédie de Situbondo ». Dans cette tragédie, vingt-quatre églises et bâtiments religieux chrétiens brûlent en deux ou trois jours et cinq personnes périssent dans l'un de ces incendies. Cette situation est en effet difficile à expliquer. Certains observateurs suggèrent qu'il existait peut-être, à cette époque, une volonté politique d'instrumentaliser les divisions entre musulmans et chrétiens pour les besoins du régime, et certains autres supposent que cette tragédie est une conséquence des conflits d'intérêts économiques des élites. Nous n'évoquerons pas davantage l'arrière-plan de ces conflits. Constatons que le blasphème est facilement détourné par certaines parties pour agiter les sentiments religieux de la population dans le but de servir leurs propres intérêts.

À l'origine, l'affaire de Situbondo est déclenchée par l'accusation par un *kyai*, Muhammad Zaini, que Saleh a tenu des propos blasphématoires à l'encontre de l'islam et de l'un des oulémas les plus vénérés de la région, le Kyai As'ad Syamsul Arifin. Ce dernier est décédé au début de 1990. Sur la base des déclarations d'un témoin, le *Kyai* Muhammad Zaini qui dépose pour la première plainte devant la police, cette humiliation et ce harcèlement surviennent lors d'un échange entre Saleh et lui-même, à propos d'une interprétation « déviante » enseignée par le maître religieux de Saleh, Mudarso. À la fin de discussion, après quatre réunions, une dispute éclate lorsqu'Abdul Saleh déclare que *kyai* As'ad Syamsul Arifin a eu une mort « mauvaise » (*takacer)*, parce qu'il est mort à l'hôpital, non pas à la maison, et que Mohammad n'est pas le Messenger d'Allah. Entendant ces propos, le *Kyai* Zaini demande à Saleh de consigner ses déclarations injurieuses sur un papier blanc et de les signer[883]. Avec ce papier, le *Kyai* Zaini demande aux membres exécutifs du NU de Situbondo et aux forces de l'ordre de porter Abdul Saleh

[883] Voir cette explication dans la plainte judicaire déposée par Kyai Zaini, « Pelecehan Ulama dan Agama », cité dans Interfidei, *Draft Laporan Survai Peristiwa Situbondo 10 Oktober 1996 (Le Projet de rapport d'enquête sur les événements Situbondo le 10 octobre 1996)*, Yogyakarta, Institut Dialog Antar Iman di Indonesia (Institut DIAN/Interfidei), 1997, p. annexes 4 et 6.

devant les tribunaux. Les *kyais* du NU considèrent en effet que cette question ne devrait pas être présentée devant la justice, qu'elle pourrait être résolue en cercle restreint, car Saleh n'a jamais perturbé l'ordre public. De plus, celui-ci n'est pas une figure notoire de la région il lui est impossible de chercher un soutien public pour diffuser une interprétation religieuse déviante[884].

Malgré l'absence de soutien de ses homologues, le *Kyai* Zaini dépose solennellement plainte invoquant que la liberté de conscience est un droit pour tous, mais en ce qui concerne l'outrage à l'un des oulémas les plus vénérés de la région, elle doit immédiatement être portée devant le tribunal. Si la foule ne réagit pas, par la suite dit-il, cela signifie qu'elle n'est pas normale. D'un ton menaçant, le *Kyai* Zaini exhorte la police d'instruire cette affaire selon la loi en vigueur, et laisse entendre que sinon Saleh risque de devenir la cible de la fureur de la foule. En attendant une action concrète de la police, le *Kyai* Zaini sollicite le soutien du public, entre autres par le biais d'un forum d'enseignement religieux (*pengajian)* qu'il dirige. Dans le même temps, il diffuse également des copies d'une page intitulée « la diffamation d'un ouléma et d'une religion »[885]. Pour éviter que certains fassent eux-mêmes justice, les représentants de la branche du NU de Kapongan envoient plus tard à la police une lettre demandant que l'affaire de Saleh soit immédiatement instruite[886].

La procédure de « criminalisation » de cette affaire est riche en faits étranges. D'abord, il est irraisonnable que Saleh, jeune homme moins éduqué en science religieuse, ose se disputer avec un *kyai*. Selon l'information de sa belle-sœur, Saleh se rend parfois chez le *kyai* Zaini, mais cela n'est pas à sa propre initiative. Autrement dit, c'est le *kyai* Zaini qui l'invite à se présenter. Le *kyai* Zaini va même jusqu'à envoyer l'un de ses disciples pour assurer que Saleh vienne bien. Par ailleurs, l'écriture se trouvant dans une copie de la lettre distribuée par le *Kyai* Zaini est différente de celle d'une lettre par laquelle Saleh chercher un emploi[887]. Ces deux raisons peuvent indiquer que cette affaire ne constitue pas des propos intentionnels blasphématoires. S'il l'a fait, cela ne s'est produit que dans un forum limité entre les deux personnes sans intention d'humilier ou d'insulter un individu dans lieu public.

Quoi qu'il en soit, une plainte a été déposée auprès de la police. Sous la pression

---

[884] *Ibid.*, p. 21.
[885] *Ibid.*, p. 22.
[886] *Ibid.*, p. l'annexe 4.
[887] *Ibid.*, p. 24.

populaire, à compter du mois de mai 1996, les forces de police maintiennent Saleh en détention pour les besoins de l'enquête. Par la suite, Saleh doit faire face une série d'audiences devant le tribunal de première instance de Situbondo du 12 septembre au 18 novembre 1996. Cependant, dans le réquisitoire du 2 septembre 1996, il y a une différence entre le nombre d'accusations annoncées par le procureur et celles qui se trouvent dans la copie distribuée par le *kyai* Zaini. Dans le réquisitoire lu par le procureur, Saleh est accusé non seulement d'avoir insulté le *Kyai* As'ad et Mohammad, mais également d'avoir affirmé que les oulémas sont tous des menteurs, que le Coran est de la poésie crée par l'homme, que la charia enseignée par le Prophète est fausse et que, par conséquent, les cinq prières quotidiennes ne sont pas obligatoires[888].

Jusqu'à la troisième audience, Saleh ne s'exprime pas véritablement sur les faits qui sont reprochés dans le réquisitoire. Ce dernier commence à parler lors d'une quatrième audience, le 3 octobre 1996, dans laquelle il exprime son rejet de toutes les accusations du procureur et des témoins. À la suite de cela, dès la clôture de cette audience, la foule rassemblée à l'intérieur du palais de justice tente d'attaquer l'inculpé, mais elle échoue grâce à la protection des forces de l'ordre. Alors qu'à l'extérieur la foule s'exprime sa colère en criant que Saleh doit être condamné en peine de mort et que c'est elle-même (la foule) qui va l'exécuter[889]. Des incidents plus graves éclatent après la clôture de la cinquième audience, le 10 octobre 1996, dans laquelle le procureur demande aux juges de condamner l'inculpé, Saleh à une peine de cinq ans de prison pour offense à l'islam. Bien que la peine requise soit maximum, la foule estimée à plus d'un millier de personnes n'est pas satisfaite du verdict. Par conséquent, rapidement l'agitation gagne la foule amassée devant le palais de justice. Elle tente sans succès d'arracher Saleh des mains de la police. Pour exprimer sa colère, elle incendie les bâtiments du palais en présence de centaines policiers impuissants. Des émeutes se répandent rapidement dès que la foule entend le bruit qui court selon lequel Saleh se cache dans une église ; la fureur des manifestants se tourne alors vers les édifices religieux chrétiens.

Le 18 novembre1996, le procès reprend pour le rendu du verdict. Saleh est finalement condamné de cinq ans de prison. Les juges lisent les considérations du jugement à savoir que Saleh exprime volontairement en public des sentiments ou commet

---

[888] Voir *ibid.*, p. l'annexe 5.

[889] M Zainuddin Daulay, « Konfik Kekerasan di Situbondo-Jawa Timur » (Les Conflits violences à Situbondo de Java-Est), dans Imam Tholkhah (ed.), *Konfik Sosial Bernuansa Agama di Indonesia (Les conflits sociaux à un caractère religieux en Indonésie)*, Jakarta, Puslitbang Kerukunan Kehidupan Beragama, 2002, p. 142.

des actes qui sont hostiles ou représentent un abus en matière de religion ou un blasphème à l'encontre d'une religion, l'islam. Du fait qu'aucun témoin ne plaide l'innocence de Saleh, les juges considèrent que Saleh, en tant que musulman, ne respecte pas sa propre religion ; au lieu de participer au développement de sa propre religion, il commet un acte qui l'insulte et la diffame, un mauvais comportement qui provoque les émeutes socioreligieuses connues sous le nom de l'incident de Situbondo du 10 octobre 1996[890]. Entre temps, environ 53 personnes impliquées dans ces émeutes sont jugées selon la loi, le *Kyai* Zaini ne compte pas parmi eux[891].

Selon certains rapports, le jugement de l'affaire de Saleh n'a pas pour objectif de protéger l'ordre religieux islamique, il est utilisé comme outil pour servir certains intérêts politiques. Les destructions et les incendies des édifices religieux chrétiens ne sont pas la conséquence directe de ce scandale de blasphème, mais un moyen pour discréditer une communauté musulmane bien définie et ses leaders politiques qui sont considérés comme étant des ennemies du régime au pouvoir. Car, jusqu'à l'avènement des émeutes, il n'y a aucune indication qui montre des tensions entre les musulmans et les chrétiens. Pour cela, le responsable de l'organisation musulmane regroupant le plus d'adhérents, Abdurrahman Wahid sollicite publiquement le pardon de Dieu et des victimes. Les dirigeants des chrétiens regrettent les violences, car les évènements du 10 octobre s'ajoutent à une longue liste d'incendies d'églises et d'exactions diverses survenues au cours des mois et des années précédentes. Malgré tout cela, ils demandent à leur communauté de garder le calme. Comme les leaders du NU, les leaders des églises protestantes semblent se rendre compte qu'il y a des parties qui tentent de provoquer l'émergence des conflits entre l'islam et le christianisme.

Situbondo est l'une des cités des « *santri* » de Java, dont la population est majoritairement sympathisante du Parti de l'Unité et du développement (PPP) et adhérente du NU. D'une part, par l'incident du 10 octobre, le régime au pouvoir veut délégitimer la personnalité de Gus Dur, montrer que celui-ci n'a plus la capacité de gérer ses sympathisants à l'échelon local et, d'autre part, il peut entraver le développement du seul parti politique islamique dans le cadre de la proche élection générale de 1997. De la sorte, le gouvernement peut limiter toute réunion publique organisée par les *kyai* qui

---

[890] « Penodaan Agama di Situbondo : Saleh Dijatuhi Hukuman Lima Tahun Penjara » (Le Scandal de blasphème à Situbondo : Saleh a été condamné à cinq ans de prison), *Kompas*, 19 novembre 1996.

[891] « Aparat Imbau Warga Situbondo tak Hadiri Sidang 'Insiden 10 oktober' » (L'Appareil de l'ordre appelle les résidents de Situbondo de ne pas assister au procès de « l'incident du 10 octbre »), *Kompas*, 13 décembre 1996.

s'impliquent généralement dans la gestion de ce parti islamique sous prétexte de maintenir l'ordre public et d'éviter le renouvellement des émeutes à caractère religieux contre les chrétiens.

Conclusion du chapitre

Pendant la période de l'Ordre nouveau, les valeurs ouvertes de la liberté de religion et de croyance, inscrites dans l'article 29 §2, ainsi que la liberté d'expression définie dans l'article 28 de la Constitution de 1945, sont réduites. Cette évolution commence dès que le gouvernement intensifie la mise en œuvre la loi anti-blasphème de 1965, dont l'article 4 ordonne au gouvernement d'insérer l'article 156a dans le Code pénal qui régit la condamnation de délit du blasphème. Ces dispositions ont en fait pour objectif de protéger six religions embrassées par le peuple indonésien. Lorsque la forme d'infraction est l'interprétation « déviante » de l'orthodoxie qualifiée de blasphème hérétique, chaque croyant peut demander au procureur qui agit alors en tant que chef du Comité de coordination en charge de la surveillance des courants de croyance spirituelle locale de la société (BAKORPAKEM), d'interdire son essor ou de dissoudre son organisation. Chaque croyant peut également porter devant la justice tout cas présumé de blasphème, lorsque l'infraction commise a pour forme des propos injurieux ou diffamatoires en sa propre religion, que ce soit des paroles, des images ou des écrits. Les musulmans, en tant que communauté majoritaire, bénéficient plus des avantages de l'existence de cette loi sous prétexte de sauvegarder l'orthodoxie et de maintenir l'unité de la communauté ou l'ordre public. Mais, dans certains cas, le terme « blasphème » est détourné par certaines parties pour être utilisé comme un outil politique, soit pour chercher la sympathie de la part des musulmans en particulier ou pour combattre ou embrasser ses ennemies politiques.

Dans la mise en application de cette loi, les oulémas ou les hommes religieux qui se réunissent dans l'un des conseils religieux autorisés par le gouvernement jouent un rôle important pour décider si oui ou non les courants religieux proches de leur religion respective enfreignent les dispositions décrites dans la loi anti-blasphème. Ces dispositions religieuses deviennent la référence fondamentale du BAKORPAKEM, pour prendre la décision nécessaire de publier ou non une lettre officielle interdisant un courant religieux qui est considéré comme « déviante ». La décision du BAKORPAKEM devient alors la première et la dernière procédure légale et formelle. Quant aux cas du blasphème simple, régi par l'article 4 de la loi anti-blasphème de 1965 ou l'article 165a du Code

pénal, ce sont les juges qui ont l'autorité de décider la sorte d'un inculpé. Mais, pour la parvenir, les juges dépendent plus à l'opinion des experts religieux dans le cas concerné.

Par ailleurs, la mention de six religions protégées par la loi engendre certaines implications, non seulement pour telles religions qui sont plus tard considérées comme les religions reconnues, mais aussi pour les autres religions ou croyances non reconnues. Au nom de l'harmonie interreligieuse et au prétexte de maintenir l'ordre public, le gouvernement voit la nécessité de mettre en œuvre des réglementations pour les religions reconnues, notamment en ce qui concerne l'autorisation de l'établissement de lieux de cultes et du prosélytisme. Alors que les musulmans en tant que communauté majoritaire bénéficient des avantages de ces dispositions, les chrétiens pensent le contraire ; ils les critiquent les considérant comme une forme de restrictions de la liberté religieuse, qui les empêchent pratiquement de construire un lieu de culte au milieu d'une population majoritairement musulmane, d'autant plus qu'ils ne peuvent pas évangéliser librement tout un chacun, principalement ceux qui professent déjà une des religions reconnues. Les fidèles du confucianisme qui sont majoritairement chinois ont plus souffert que les autres. Ils ne peuvent pas exercer librement leurs cultes dans les lieux publics ni leurs fêtes religieuses dès que le président Soeharto lance une politique « d'assimilation » en 1967. Ainsi, le statut légitime du confucianisme en tant que religion reconnue par la loi est véritablement supprimé par des décisions ministérielles prétextant que le confucianisme n'est pas encore une religion, mais n'est que l'une des courants de croyance. Cette disposition a un impact négatif pour leurs droits civils en tant que citoyen, puisqu'ils doivent se convertir à une autre religion pour obtenir des documents administratifs, carte d'identité, certificat de mariage et aussi le certificat d'acte de naissance de leurs enfants.

Le statut juridique des courants de croyance spirituelle locale comprenant des religions ancestrales et des courants mystiques javanais est toujours vague. Depuis les années 1970, le courant de croyance spirituelle locale est explicitement reconnu, mais il n'est pas une religion. Par conséquent, ses fidèles sont considérés comme une population « n'ayant pas de religion » et de ce fait deviennent officiellement la cible du prosélytisme des religions reconnues. Le gouvernement, dominé par les musulmans, le voit comme une nécessité dans le but de faire diminuer les tensions déclenchées par les enjeux du prosélytisme entre les musulmans et les chrétiens. Certains parmi eux tentent de lutter contre cette discrimination ou marginalisation, mais beaucoup d'entre eux décident de se convertir à l'autre religion, comme dans le cas du confucianisme, pour faciliter l'obtention de leurs droits civils.

Chapitre VI
LES PARADOXES DE L'IMPACT DE LA *REFORMASI* : ENTRE LE DROIT À LA LIBERTÉ RELIGIEUSE ET L'INTOLÉRANCE RELIGIEUSE

La chute du régime de Soeharto le 21 mai 1998 marque l'avènement de la transition vers la démocratie ; c'est la période dite de la *Reformasi*[892]. Cette transition politique rétablit un grand nombre de libertés fondamentales en les inscrivant dans la constitution et les lois. Mais, ce qui est frappant dans le domaine des libertés religieuses, c'est la contradiction entre la proclamation des droits de l'homme et les restrictions qui les accompagnent relatives à la discrimination et la répression envers les mouvements religieux minoritaires en particulier ; la restriction à la liberté d'expression au nom de l'orthodoxie ou de l'ordre public deviennent un phénomène surprenant et régulier jusqu'à présent. Ce phénomène est principalement déclenché par la montée du conservatisme religieux « musulman » d'une part, et la faiblesse du gouvernement devant la pression de celle-ci d'autre part. Pour l'approfondir, nous nous concentrons dans un premier temps sur le processus d'amélioration de la protection nationale des droits de l'homme, particulièrement sur le droit à la liberté religieuse, puis nous analyserons le rapport entre les pouvoirs publics et le pouvoir religieux quant au renforcement de l'application de la loi anti-blasphème de 1965. Pour les exemples de cas, nous nous limiterons dans le présent travail à la décennie ayant précédé le processus du contrôle de la constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965 devant la Cour constitutionnelle, du novembre 2009 au avril 2010.

Section 1 : La *Reformasi* et l'amélioration de la protection des droits de l'homme

L'ancienne Constitution de 1945, appliquée effectivement depuis la fin des années 1950 jusqu'à l'été de 1999, contient implicitement quelques éléments sur la question des droits de l'homme. Mais, en même temps, l'exercice de certaines libertés publiques, y compris la liberté religieuse, révèle, nous l'avons vu, le décalage entre le texte et la pratique. Les autorités chargées d'appliquer la loi ont tendance à se soustraire à ses exigences. Ainsi, dès l'arrivée de la *Reformasi,* des militants de défense des droits de

[892] Le terme *Reformasi* (réforme) désignait à l'origine un programme de libéralisation de la vie politique articulé autour de trois revendications majeures : extension des prérogatives du Parlement et amendement de la Constitution de 1945 pour mettre fin à la dérive présidentialiste des institutions, « retour aux casernes » de l'armée de terre, fin de la collusion entre grands industriels, militaires de haut rang et hommes politiques. Romain Bertrand, « Le désordre nouveau ; violence sociale et changement politique en Indonésie », Critique internationale, Presses de sciences po, 2000, 8 (8), p. 28.

l'homme n'hésitent pas de demander le renforcement et la protection des droits humains. Pour attester de sa volonté de respecter les droits de l'homme, le successeur de Soeharto, B.J. Habibie, prend des initiatives en faisant mettre en place au plan national des droits de l'homme pour 1998-2003[893]. En même temps, l'Assemblée consultative du peuple promulgue l'arrêté n° XVII/MPR/1998 du 13 novembre 1998 relatif aux droits de l'homme, qui porte les points de vue de l'État sur les droits de l'homme et la proclamation de la Charte indonésienne en matière[894]. Par la suite, le 20 août 2000, l'Assemblée consultative issue des élections générales de 1999 approuve également le deuxième amendement de la Constitution de 1945, qui ajoute explicitement un nouveau chapitre consacré aux droits de l'homme (XA), composé de dix articles (28 A-J) avec vingt-six paragraphes[895]. Avec ces dispositions, la Constitution de 1945 paraît comme étant une constitution des droits de l'homme.

Au niveau législatif, il existe également une dizaine de lois et de décrets présidentiels portants sur les droits de l'homme, tels que la loi n° 39 du 23 septembre 1999 sur les Droits de l'homme et les autres lois ratifiant les importants instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme[896]. Ainsi, l'Indonésie possède désormais un

---

[893] À l'origine, l'exigence de l'amélioration de la protection des droits de l'homme en Indonésie provient non seulement des militants ou des associations de défense des droits de l'homme mais aussi du Fonds monétaire international (FMI). Celle-ci est l'une des préalables pour que l'Indonésie puisse continuer le développement économique avec l'aide financière de ce dernier. Cité par Nadirsyah Hosen, *Shari'ah Constitutional Reform in Indonesia,* Singapore, ISEAS, 2007, p. 111-112.

[894] Voir cet arrêt sur http://www.hukumonline.com/pusatdata/detail/lt508e189b1fb38/nprt/657/tap-mpr-no-xvii_mpr_1998-tahun-1998-hak-asasi-manusia (Consulté le 15 avril 2015).

[895] Pour en savoir plus le contenu exact de l'amendement à la constitution de 1945, on peut avant tout diviser ce processus dans quatre étapes. Le premier amendement, adopté le 19 octobre 1999, se concentrait sur le pouvoir exécutive. Le deuxième amendement, adopté 18 août 2000, se parlerait sur l'organisation régional, le Conseil des représentants du peuple, les finances, le pouvoir judiciaire, le territoire de l'Etat, les droits de l'homme et la défense nationale. Le troisième amendement, adopté le 9 novembre 2001, se concentrait sur la forme et la souveraineté de l'Assemblée consultatif du peuple, le Conseil des représentants des régionales, les élections générales, le Conseil de contrôle des comptes, le pouvoir judiciaire. Enfin, le quatrième amendement, adopté le 10 août 2002, se consacrait sur l'Assemblée consultative du peuple, le pouvoir exécutif, l'éducation et la culture, l'économie et le bien-être (la prospérité social), et disposition transitoire et disposition additionnelles. Avant l'amendement, le corps de la Constitution de 1945 se compose par un préambule (4 alinéas) 16 chapitres, 37 articles avec 65 paragraphes, 4 articles du règlement de transition et 2 paragraphes du règlement complémentaire. Tandis qu'après l'amendement, elle a un préambule : 4 alinéas ; le corps : 21 chapitres, 73 articles, 3 articles du règlement de transition, et 2 articles du règlement complémentaire ; enfin l'explication officielle de la constitution. Voir Sekretariat Jenderal Majelis Permusyawaratan Rakyat, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 (La Constitution de 1945),* Jakarta, Sekretariat Jenderal Majelis Permusyawaratan Rakyat, 2002, p. 34-36. Pour la version française, voir http://mjp.univ-perp.fr/constit/id2002.htm#.

[896] Jusqu'à aujourd'hui, l'Indonésie a ratifié six conventions et deux pactes des Nations Unies : la Convention pour les droits des femmes (1958), la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes (1984), la Convention relative aux droits de l'enfant (1990), la Convention contre l'apartheid dans les sports (1993), la Convention contre la convention contre la torture et autre peine ou traitement cruels, inhumains ou dégradants (1998), la Convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale (1999), le Pacte international relatif aux droits économiques,

arsenal juridique assez complet qui pourrait assurer la mise en application des droits de l'homme, y compris le droit à la liberté religieuse. Notre intention ici est de savoir jusqu'à quel point la protection de la liberté religieuse est régie par la Constitution de 1945 modifiée et ses impacts sur les communautés religieuses qui sont jusque-là marginalisés par le régime de l'Ordre nouveau.

§1 - La protection de la liberté religieuse dans la nouvelle Constitution de 1945

Dans un pays démocratique et pluriconfessionnel comme l'Indonésie, la protection du droit à la liberté religieuse est certes fondamentale. Lors d'un processus du deuxième amendement à la Constitution de 1945, dans lequel les dispositions sur les droits de l'homme sont explicitement adoptées, sans débats houleux, la commission de la constitution en charge ne néglige pas la matière sur la liberté religieuse. En plus de conserver l'article 29 sur la religion, qui garantit la liberté de religion et de croyance, ainsi que la pratique religieuse, l'Assemblée consultative insère d'autres dispositions garantissant le droit à la liberté de religion et de conscience. L'article 28E dispose : « *1) Chacun a le droit de choisir sa religion et de pratiquer la religion de son choix, [...] ; 2) Chacun a le droit de croire selon sa foi, et d'exprimer ses opinions et ses pensées selon sa conscience ; 3) Chacun a droit à la liberté d'association, à la liberté de réunion et le droit d'exprimer ses opinions* ». Pour renforcer ces dispositions, l'article 28I §1 annonce que «, […] *la liberté de pensée et de conscience, la liberté de religion, […] sont des droits de l'homme qui ne peuvent être limités quelles que soient les circonstances* »[897].

La mise en application de la protection du droit à la liberté religieuse, comme les autres droits, est certes liée étroitement au droit de chacun à être libre de toutes formes d'intolérance et de discrimination. Pour cette raison, les législateurs prennent également l'article 28I §2 qui dispose que « *Chacun a le droit de ne pas être soumis à un traitement discriminatoire fondé sur quelque motif que ce soit et a le droit d'être protégé contre un tel traitement discriminatoire* »[898]. Cette disposition correspond au principe de l'égalité devant la loi comme inscrit dans l'article 28D §1 que « *Chacun a le droit de bénéficier de la protection et de la garantie d'une loi juste, connue et certaine, ainsi que de l'égalité*

---

sociaux et culturels (2005), le Pacte international relatif aux droits civils et politiques (2005). Voir les textes complets de ces lois dans Sekretariat Jenderal DPR RI, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Bidang Hak Asasi Manusia*, *op. cit.*

[897] Sekretariat Jenderal Majelis Permusyawaratan Rakyat, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*, *op. cit.*, 2002, p. 34-36.

[898] *Ibid.*, p. 36.

de traitement devant la loi »[899]. Et pour garantir le déroulement de la mise en application de ces droits, paragraphe 4 de l'article 28I stipule : « *La protection, la promotion, la défense et le respect des droits de l'homme sont sous la responsabilité de l'État et spécialement du gouvernement* »[900].

Comme le Pacte international des droits de l'homme, le cadre juridique national indonésien reconnaît également la restriction à la liberté religieuse au sens large. Autrement dit, la liberté religieuse est un droit relatif et non absolu. Car, comme pour la plupart des droits de l'homme, le droit de manifester sa foi ou sa conviction est lié à d'autres facteurs tels que l'harmonie sociale, l'ordre public et les droits fondamentaux d'autrui. Toutefois, toute restriction aux droits de l'homme doit être établie par la loi. Sur le plan constitutionnel, la possibilité de restriction aux droits de l'homme en général est régie par l'article 28J § 2 qui dispose : « *Dans l'exercice de ses droits et libertés, chacun a l'obligation d'accepter les limites établies par la loi aux seules fins de garantir la reconnaissance et le respect des droits et des libertés et de satisfaire les justes revendications fondées sur des considérations de moralité, de valeurs religieuses, de sécurité et d'ordre public dans une société démocratique* »[901]. Dans la Loi no 39 du 23 septembre 1999 sur les droits de l'homme, cette restriction est mentionnée dans l'article 37 qui stipule : « *Tout droit et toute liberté réglée dans cette loi peut être limité par l'autre loi aux seules fins de garantir la reconnaissance et le respect des droits fondamentaux et des libertés d'autrui et de satisfaire les justes revendications fondées sur des considérations de moralité et d'ordre public* ». Pour prévenir l'apparition de tout manque et toute possibilité de restriction des droits de l'homme, l'article 74 de la même loi dispose : « *Aucune disposition mentionnée dans cette loi ne doit être interprétée que le gouvernement, un parti politique, un groupe de la société ou n'importe qui est justifié de réduire, de détruire ou de supprimer les droits ou les libertés fondamentales réglées par la loi* »[902].

Au-delà du terme « les valeurs religieuses », sans mentionner quelle religion que ce soit, on trouve qu'il n'y a aucune distinction entre les considérations de restriction définies par la Constitution de 1945 et par la loi n° 39 du 23 septembre 1999 sur les droits de l'homme ou par les instruments internationaux tels que le Pacte international.

---

[899] *Ibid.*, p. 34.
[900] *Ibid.*, p. 36.
[901] *Ibid.*
[902] Sekretariat Jenderal DPR RI, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Bidang Hak Asasi Manusia*, *op. cit.*, p. 88.

L'apparition du terme « les valeurs religieuses » est certes liée à l'arrêté de l'Assemblée consultative susmentionné qui affirme que les Indonésiens ne reconnaissent que les droits de l'homme dérivés par les doctrines religieuses, les valeurs morales universelles, les valeurs de la culture nationale, ainsi que les principes qui résident dans le *Pancasila* et la Constitution de 1945, en l'occurrence le principe de la croyance en un Dieu unique. De plus, l'existence des représentants des partis islamiques dans l'Assemblée consultative issue des élections générales de 1999 joue un rôle important pour le déterminer. À l'origine, les représentants des partis islamiques rigoristes proposent que les « sept mots » de la Charte de Djakarta du 22 juin 1945, faisant obligation aux musulmans d'appliquer la loi islamique, soient inscrits dans le préambule de la Constitution de 1945, mais sans succès à cause des objections de majorité des membres de l'Assemble consultative. Ainsi, l'insertion du terme neutre « les valeurs religieuses » est un dernier recours proposé afin que tous les membres de l'Assemblée consultative puissent l'accepter sans objections. Dans une certaine mesure, lorsqu'il n'y aucune interprétation stricte, l'application va dépendre de l'autorité religieuse concernée, une attitude qui risque de générer un traitement discriminatoire basé sur l'appartenance religieuse ou de conviction, particulièrement envers les communautés religieuses non-reconnues dans chaque religion.

D'une façon générale, toutes les dispositions sur le droit à la liberté religieuse adoptées par la Constitution de 1945 se conforment aux principes des droits internationaux inscrits particulièrement dans la Déclaration universelle ou le Pacte international ; elles désignent trois droits fondamentaux liés à la religion : la liberté de pensée, la liberté de conscience et la liberté de religion, soit dans son domaine individuel *(for interne)* ou collectif *(for externe).* Toutefois, l'affirmation de la protection de la liberté religieuse en Indonésie doit être lue avec l'article 29 §1 de la Constitution de 1945, qui reconnaît « *la croyance en un Dieu unique* » comme étant le fondement de l'État. De la sorte, les convictions non religieuses, à l'instar de l'agnosticisme et l'athéisme, ainsi que les croyances locales ne sont pas protégées par cette disposition constitutionnelle. De plus, la liberté de n'avoir aucune religion et la diffusion de l'athéisme sont strictement interdites par la loi sous peine d'emprisonnement. Quant à la liberté de changer de religion ou de conviction, contrairement aux Etats de droit musulman, aucune loi n'interdit la conversion. Pourtant, elle n'est pas suggérée par l'État, particulièrement de l'islam à une autre religion. Celle-ci a pour objectif d'éviter la tension dans la société. En tout état de cause, toute conversion « limitée » ou « passive » qui n'engage que la personne convertie, est très possible, algré la résistante de sa communauté antérieure. Entre temps, les

prosélytisme actif est politiquement restreint et, dans une certaine mesure, peut être poursuivi devant le tribunal, avant tout, pour l'affaire de blasphème et non pour l'apostasie proprement dit ; cette poursuite est basée sur l'article 165a du Code pénal[903]. Nous rappelons que le gouvernement, par le décret du ministre des Religions de 1978, interdit le faire du prosélytisme envers des personnes adhérant déjà à une religion reconnue. Celui-ci a pour but d'éviter l'apparition des tensions ou conflits entre les communautés religieuses. D'ailleurs, le mariage interreligieux est interdit par la loi n° 1 du 2 janvier 1974 sur le mariage.

La protection du droit à la liberté religieuse en Indonésie ne peut pas être totale. Car, elle est accompagnée par « les valeurs religieuses » comme l'une des considérations pour le restreindre. Ainsi, l'État ne procèdera pas à un grand changement concernant le statut du respect de la liberté religieuse par rapport aux communautés religieuses minoritaires non reconnues ou aux groupes des mouvements religieux minoritaires. Sauf si l'État envisage de révoquer toutes les règlementations qui sont jusqu'à-là considérées comme discriminatoires, particulièrement la loi anti-blasphème de 1965 qui réprime et criminalise à la fois les mouvements religieux minoritaires « dissidents » ainsi le règlement ministériel qui interdit le prosélytisme envers quiconque ayant déjà adhéré une religion reconnue.

§2 - L'ambiguïté de la reconnaissance des courants de croyance spirituelle locale

L'amélioration de la garantie en faveur des droits de l'homme, notamment en ce qui concerne la liberté religieuse, donne toutefois un nouvel espoir aux groupes religieux minoritaires qui se sentaient jusque-là restreints dans l'expression de leur culte. Après la promulgation de la loi n° 39 du 23 septembre 1999 sur les Droits de l'homme et avant le deuxième amendement de la Constitution en août 2000, Abdurrahman Wahid, l'ancien président du NU et le quatrième président de la République d'Indonésie (le 20 octobre 1999 – 23 juillet 2001), n'hésite pas de prendre une initiative ; il révoque certaines décisions présidentielles antérieures dont le contenu est considéré comme enfreignant les principes des droits de l'homme. Ces dispositions révoquées sont entre autres l'Instruction présidentielle de Soeharto n° 14 du 16 décembre 1967 sur la religion, les

[903] Pour d'exemples d'affaires dans lesquelles les acteurs du prosélytisme active sont poursuivis devant un tribunal donné, voir Melissa Crouch, *Law and Religion in Indonesia : Conflict and the Courts in West Java*, London, New York, Routledge, 2014, particulièrement chapitre 6.

croyances et les traditions chinoises[904], ainsi que le Décret présidentiel de Soekarno n° 264 du 25 juillet 1962 concernant l'interdiction de la présence des organisations telles que *Ligue Démocratie,* le *Rotary Club, The Divine Life Society, Vrijmetselaren-Loge, Moral Rearmenent Movement, Ancient Mystical Organisation of Rosi Crucians* et l'Organisation de *Baha'i*[905]. De plus, en avril 2000, Gus Dur cherche également à proposer à l'Assemblée consultative de révoquer l'arrêté de l'Assemblée consultative du peuple provisoire (MPRS) n° XXV du 5 juillet 1966 sur l'interdiction du Parti communiste indonésien et la diffusion de la doctrine marxisme-léninisme, mais cette proposition est rejetée sous prétexte que cette idéologie menace l'unité et la stabilité de l'État[906].

Compte tenu de certaines dispositions juridiques et politiques qui conduisent au renforcement de la liberté de culte et de conviction, les communautés religieuses minoritaires, qui au cours de l'Ordre nouveau n'osent pas montrer leur identité religieuse dans les espaces publics, commencent désormais à conseiller à leurs fidèles de porter l'esprit du pluralisme, de la tolérance, de la liberté de religion et de conviction[907]. Le principal objectif à atteindre n'est seulement pas de rétablir leurs droits civils et politiques, c'est également l'obtention de la reconnaissance de leur croyance et de leur conviction, ou tout au moins d'une garantie de l'État la possibilité de pratiquer leur culte respectif, aussi bien individuellement que collectivement, sans avoir à craindre les empêchements ou les persécutions d'une quelconque partie hostile.

Quoi qu'il en soit, la question de la reconnaissance d'une religion dépend plus de la volonté du régime politique concerné. Les cas du confucianisme (*Khong Hu Cu)* et la secte des Témoins de Jéhovah ainsi que des courants de croyance spirituelle locale sont

---

[904] Pour révoquer cette décision, le Président Abdurrahman Wahid met en vigueur la Décision présidentielle nº 6 de 2000, le 17 janvier 2000.

[905] À cette époque, telles organisations sont interdites par le Président Soekarno parce qu'elles sont considérées ne pas se conforment au caractère ou personnalité Indonésienne, entraver l'achèvement de la révolution et être contraires à l'aspiration du socialisme indonésien. Pour révoquer cette décision, le Président Abdurrahman Wahid met en vigueur la Décision présidentielle nº 69 de 2000, le 23 mai 2000.

[906] Cette proposition rencontre la résistance de la plupart des musulmans indonésiens, en particulier les groupes islamiques fondamentalistes. Les organismes communautaires qui sont membres de l'organisation Front Umat Islam Indonesia (Organisation d'avant-garde des Musulmans Indonésiens) par exemple ont organisé une grande manifestation pour refuser la révocation de la Décision MPRS XXV/1996. Voir « Front Umat Islam Menolak Pencabutan TAP MPRS XXV/1996 », *Kompas,* 8 avril 2000, p. 1. Pour suivre le débat de ce discours plus complètement, voir « Politik Palu Arit Komunisme » (La politique du marteau et faucille du PKI), *Gatra,* n° 21, le 8 avril 2000 ; Kasiyanto Kasemin, *Mendamaikan Sejarah: Analisis Wacana Pencabutan TAP MPRS/XXV/1966 (Réconcilier l'histoire: une analyse de discours de l'abrogation de l'arrêté du MPRS/XXV/1996),* Yogyakarta, LKiS, 2004.

[907] L'une des premières étapes qu'ils mettent en place est de créer une nouvelle tradition appelée « prière interconfessionnelle » tenue au stade de Senayan GOR. Voir « Indonesia Berdoa Digelar : Semua Agama Inginkan Perdamaian » (L'Indonésie en prie : toutes les religions souhaitent la paix), *Kompas,* 7 août 2000.

trois exemples qui peuvent l'expliquer clairement. Comme nous l'avons vu, le confucianisme et les Témoins de Jéhovah dans leur ensemble se voient interdit par le gouvernement de l'Ordre nouveau de pratiquer leurs cultes dans l'espace public. À la suite de l'accession d'Abdurrahman Wahid au pouvoir, l'interdiction du confucianisme est abrogée par la Décision présidentielle nº 6 de 2000 du 17 janvier 2000. Il en va de même pour la communauté des Témoins de Jéhovah, elle obtient à nouveau son statut légal comme les autres communautés des Églises protestantes grâce à la décision du Directeur général de *Bimas Protestan* du 22 mars 2002. Dès lors, tout ce qui est relatif au confucianisme et aux Témoins de Jéhovah est graduellement réadapté.

Bien qu'ayant une reconnaissance, l'institution religieuse du confucianisme n'est pas automatiquement comprise dans la structure du ministère des Religions. La lutte des confucianistes pour obtenir une pleine reconnaissance semble avoir une voie plus largement ouverte dès lors que le MATAKIN (Conseil Suprême du Confucianisme en Indonésie) reçoit une lettre n° 356/PAN.MK/XII/2005 du 28 décembre 2005 de la part de la Cour constitutionnelle, selon laquelle la loi anti-blasphème de 1965 reste en vigueur et contraignante, dont l'explication du premier article mentionne que le confucianisme est l'une des religions pratiquées par les Indonésiens. Il signifie que le confucianisme est à nouveau reconnu officiellement comme religion en Indonésie et placé au rang de sixième religion « officielle » du pays. Le 24 janvier 2006, le ministre des Religions adresse la lettre n° MA/12/2006 du 24 janvier 2006 au ministre de l'Intérieur pour affirmer que le ministère des Religions va servir les affaires de la communauté confucianiste et que tout mariage des confucianistes effectué sous la conduite d'un prêtre confucianiste est légal. Pour cela, le ministre des Religions demande au ministre de l'Intérieur d'ordonner à ses fonctionnaires en charge dans les Bureaux d'enregistrement de l'état civil d'enregistrer les mariages confucianistes[908]. Cette reconnaissance est ouvertement proclamée par le Président Susilo Bambang Yudhoyono lors d'une cérémonie nationale de Nouvel An chinois « Imlek » de 2557, tenue à Jakarta Convention Center, le 4 février 2006. Le Président insiste :

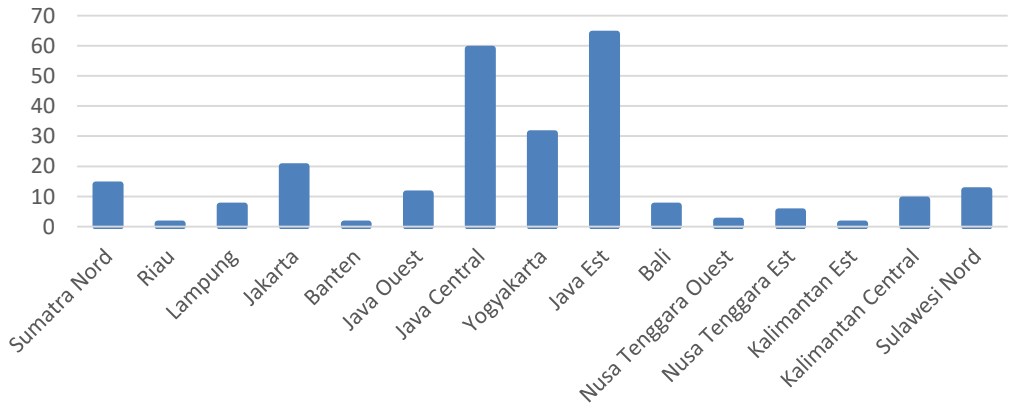
> « Je demande que tous les bureaux d'enregistrement des affaires d'État civil d'Indonésie n'hésitent pas à registrer les mariages religieux des fidèles du confucianisme, […]. Ici, à notre État, nous ne reconnaissent pas un terme 'religion reconnue' ou 'non reconnue', […]. Alors que les tâches de l'État sont en faveur de fournir une protection, un service et un aide financier pour la construction

[908] Voir l'instruction du ministre des Religions M. Maftuh Basyuni nº 1 du 16 mars 2006 sur le statut du mariage et de l'éducation des adeptes du confucianisme.

ou le maintien des lieux de culte »[909].

Par ailleurs, le sort des fidèles des religions ancestrales ou des courants de croyance spirituelle locale n'est pas plus enviable que ceux des confucianistes et des Témoins de Jéhovah. En plus de l'absence de reconnaissance de l'État en tant que religion, les courants de croyance sont toujours considérés comme une menace pour les religions « reconnues ». De ce fait, ils font toujours l'objet de surveillance ou de supervision de l'État, comme indiqué dans l'article 30 §3 de la Loi n° 16 du 26 juillet 2004 relative au Parquet de la République d'Indonésie qui stipule : « *Dans le cadre de l'ordre et de tranquillité publique, le parquet s'implique dans l'organisation des activités entre autres, […] c) la surveillance des courants de la croyance menaçant la société et l'État ; b) la prévention des abus et diffamation de religion ».* Si l'on se réfère aux listes de 2005, le nombre des courants de croyance « en Dieu unique » atteint 244 groupes à l'échelon national. Ce chiffre ne tient pas encore du nombre des religions ancestrales qui ne sont habituellement pas regroupées au sein d'une organisation cultuelle moderne et qui ne sont pas encore enregistrées sur la liste du Directorat général de la Culture, des Arts et du Cinéma du ministère de l'Éducation et de la Culture[910]. L'essor actuel des courants de croyance locale en Indonésie se présent comme suit :

Figure 6.1
Le nombre des organisations des courants de croyance spirituelle locale en Indonésie (2005)



[909] Cité par Asrori S. Karni et Luqman Hakim Arifin, « Bebas Lisensi Setengah Hati » (Une Licence « gratuite » en demi-cœur), *Gatra*, n° 16, le 27 février 2006, dans http://arsip.gatra.com/2006-03-01/majalah/artikel.php?pil=23&id=92570 (consulté le 15 juin 2015).

[910] Cité dans Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, *Pedoman Pemberdayaan Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yanga Maha Esa (La Guide d'autonomisation des* appréciateurs de la croyance en un Dieu unique), Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni dan Film, 2009, p. 49-82.

L'opposition de certains groupes religieux musulmans orthodoxe est le principal obstacle pour les courants de croyance spirituelle locale lorsqu'ils veulent se réclamer comme une religion autonome aux côtés des six religions reconnues. Alors que le gouvernement semble s'incliner devant la pression des musulmans à majorité sunnite. Ainsi, pour éviter de faire face à une opposition plus large, le gouvernement persiste à interdire aux fidèles des courants de croyance spirituelle locale de mettre leur identité religieuse sur la colonne « religion » de la carte d'identité ou des autres papiers administratifs civils. Cette disposition est officiellement inscrite dans l'article 61 §2 (sur la carte de famille) et l'article 64 § 2 (sur la carte d'identité) de la Loi n°. 23 du 29 décembre 2006 relative à l'administration de la population[911] :

> « Explication relative à la colonne religion telle que visée paragraphe 1, pour les citoyens dont la religion n'est encore pas reconnue comme telle selon la loi en vigueur ou pour les fidèles des courants de la croyance locale, ne devrait pas être remplie, mais « ils doivent être servis et enregistrés dans la base de données de population ».

Figure 6.2 : Deux exemples de la forme de la carte d'identité des citoyens indonésiens

Bien que cette loi soit encore considérée comme discriminatoire puisqu'elle ne traite pas les affaires civiles de manière équitable entre les citoyens, on assiste désormais en réalité à un changement de politique de l'État à l'égard du statut de citoyenneté en ce qui concerne les fidèles des religions ancestrales ou des courants mystiques. Par le biais de l'explication générale de cette loi, l'État avoue explicitement que dans le cadre de l'accomplissement des droits du citoyen, particulièrement dans les affaires de l'enregistrement civil, il existe toujours des pratiques discriminatoires héritées des régulations de la période coloniale qui sont certes contraires au *Pancasila* et à la Constitution de 1945, telles que la classification de la population basée sur la race, la

[911] Cette loi est disponible sur http://www.dpr.go.id/dokjdih/document/uu/UU_2006_23.pdf (consulté le 16 juillet 2017).

descendance et la religion. Ainsi, dans le but de réduire les traitements discriminatoires de l'État, l'article 105 de la même loi ordonne au gouvernement de promulguer immédiatement une régulation spécifique sur le mariage pour les fidèles des courants de la croyance locale afin que ces derniers puissent avoir un certificat de mariage et enregistrer tout événement important, tel que le mariage lui-même, les naissances, ainsi que les décès. Pour cela, six mois plus tard, le gouvernement promulgue le règlement du gouvernement n° 37 du 28 juin 2007 relatif à la mise en application de la loi sur l'administration de la population, dans lequel sont consignées les dispositions spécifiques, chapitre X, relative à l'enregistrement des mariages des fidèles des courants de croyance locale [912]. Celui-ci explique essentiellement que l'État a l'obligation de faciliter l'enregistrement des mariages de ces derniers selon leur conviction sans qu'il y ait une quelconque obligation de choisir l'une des religions reconnues par l'État. Les mariages contractés par les fidèles des courants de croyance locale en fonction de leur système cultuel autonome, sous la responsabilité de leur « chef religieux » respectif, sont désormais considérés comme légaux par l'État. Pour renforcer cette disposition, en vertu du règlement présidentiel n° 25 du 4 avril 2008 relatif aux exigences et aux procédures d'enregistrement civil, le gouvernement tente de traiter de manière équitable tous les citoyens sans distinction relative à l'appartenance religieuse.

Ces trois réglementations deviennent les références fondamentales avec lesquelles les fidèles des courants de croyance locale peuvent défendre leur autonomie face à l'hégémonie des religions reconnues. L'un des autres éléments importants de ces réglementations est la mention de la définition juridique du terme *Kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa* « la croyance en un Dieu unique » et *para penghayat* « ses appréciateurs ». Le premier signifie que l'affirmation et la pratique individuelle de quelqu'un en fonction de sa conviction se manifeste à travers la piété (*ketakwaan*) et le culte (*peribadatan)* envers un Dieu unique, ainsi que le respect de l'« esprit noble » (*budi luhur*), dont les enseignements sont enracinés dans les sagesses locales des Indonésiens, tandis que le dernier vise tout individu qui reconnaît et croie les valeurs de la croyance en un Dieu unique. Ces termes diffèrent de la définition du « courant de croyance » proposée par le ministre des religions en 1952, tel que nous l'avons mentionnée dans le chapitre trois, selon laquelle celui-ci est la croyance ancestrale adoptée par les tribus dans l'intérieur et transmise de génération en génération.

---

[912] Voir sur http://disdukcapil.kutaikartanegarakab.go.id/upload/peraturan/PP_NO_37_2007.pdf (consulté le 16 juillet 2017).

Cette nouvelle définition ne peut pas modifier la stigmatisation négative puisque les autres dispositions qui expriment explicitement que le courant de croyance spirituelle locale est une menace pour l'État ou les religions existences reconnues s'ancrent toujours dans le système juridique indonésien. Au lieu de révoquer cette stigmatisation négative, le Procureur général prit le 23 septembre 2011 un règlement sur le standard opérationnel des procédures de renseignements dans lequel les courants de croyance locale font encore la cible de surveillance. Le sort de ces courants de croyance locale est encore marginalisé quand le gouvernement promulgue la nouvelle loi n° 24 du 24 décembre 2013 relative à l'administration de la population ; elle maintient toute disposition sur les courants de croyance spirituelle locale inscrite dans l'ancienne loi sur le même sujet. Toutefois, soutenus par certaines activistes des droits de l'homme, les fidèles des courants de croyance locale ne cessent pas de lutter pour voir reconnaître leurs droits civils et politiques ; ils redoublent leurs efforts en empruntant la voie politico-juridique afin que le gouvernement abroge toutes les dispositions qui peuvent engendrer les actes discriminatoires. Le dernier recours est le contrôle judiciaire devant la Cour constitutionnelle quant à la loi sur blasphème qui les discrédite (2009-2010) et la loi sur l'administration civile qui leur interdit de remplir la colonne « religion » avec leur propre identité religieuse (2016-2017). Grâce à la deuxième tentative, comme nous allons évoquer dans le chapitre suivant, les citoyens professant des croyances locales sont désormais autorisés à mentionner leur identité spirituelle sur leurs cartes d'identité.

Section 2 : La liberté religieuse en Indonésie sous la pression des radicaux religieux

Sur le plan constitutionnel, l'engagement de l'État indonésien en faveur de la protection du droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion est sans doute quasiment parfait. Or, la montée de ce qu'il est convenu d'appeler le « fanatisme » ou le « fondamentalisme » dans certains groupes religieux, particulièrement au sein de la communauté musulmane, qui se présente comme étant des défenseurs et des gardiens de l'orthodoxie « islamique », peut entraver toutes les tentatives de l'État pour œuvrer en faveur de l'application des droits à la liberté religieuse. La présence de ces groupes suscite deux phénomènes qui retiennent l'attention du public et provoquent des tensions au sein de la société : d'une part, le renforcement de l'exigence de l'implémentation de la charia sans compromis dans la société et, d'autre part, celui de la répression des courants religieux dissidents de l'islam.

§1 - Le fanatisme religieux et l'enthousiasme d'appliquer la charia

Le fanatisme religieux et la liberté religieuse sont deux phénomènes qui créent des tensions et qui sont dans une certaine mesure antinomiques. Ce fanatisme se transforme parfois en « extrémisme religieux ». Ce phénomène semble toucher presque toutes les religions et tous les États. Pour cela, Abdelfattah Amor, le rapporteur spécial des Nations Unies, déclare dans son rapport à l'Assemblée générale de 1999 qu'« aucune religion n'est exempte d'extrémisme »[913]. En Indonésie, sans avoir besoin de repartir plus loin en arrière ses racines et son développement initial durant les années 1980 tout au moins, ce fanatisme religieuse augmenta en parallèle à l'avènement de la *Reformasi*. Désormais, les organisations islamistes à tendance radicale, tels que le Front des défenseurs de l'islam (*Front Pembela Islam*, FPI), le Conseil des moudjahidines d'Indonésie (*Majelis Mujahidin Indonesia*, MMI) et les Milices djihadistes (*Laskar Jihad*), se répandent dans la plupart des provinces et des régions[914]. En fait, si l'on compare avec les deux grandes organisations musulmanes plus modérées du pays, celles du NU et de la Muhammadiyah, ces organisations radicales sont relativement petites, ne comptant tout au plus, au plan national, que cent ou deux cent mille membres. Malgré cela, dans le contexte sociopolitique indonésien, leur présence est source de complexité dans les relations interconfessionnelles, entre les musulmans et les chrétiens en particulier, mais également entre les pouvoirs religieux et le pouvoir public. Au-delà des agendas politiques pratiques, comme pour fragiliser un régime jugé « laïque » et « hostile » à l'islam ou pour seulement faire une démonstration de leurs forces dans le but de gagner une position permettant de négocier face au pouvoir politique, l'un des objectifs principaux de l'émergence de ces groupes est la mise en œuvre de la charia dans l'ensemble des territoires indonésiens à majorité musulmane.

Depuis la création du ministère des Religions en 1946, les musulmans indonésiens bénéficient en fait d'une liberté religieuse exceptionnelle. Cependant, le processus de réislamisation des institutions, des lois, des discours politiques et de la société commence

---

[913] Communique de presse ag/shc/438, « Le Rapport sur l'elimination de toutes les formes d'intolerance religieuse est presente a la commission », le 8 novembre 1999, https://www.un.org/press/fr/1999/19991108.agshc438.html.

[914] Pour mieux comprendre l'arrière-plan de l'apparition de ces groupes, voir entre autres Khamami Zada, *Islam Radikal. Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia (Un Islam radical. La lutte des organisations de masses radicales en Indonésie)*, Jakarta, Teraju, 2002 ; Andrée Feillard et Rémy Madinier, *La fin de l'Innocence ; l'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours,* Paris, IRASEC, 2006, particulièrement le chapitre III, p. 95-178 ; *Noorhaidi Hasan, Islam Politik di Dunia Kontemporer : Konsep, Geneologi dan Teori (Islam politique dans le monde contemporain : concept, genése et théorie)*, Yogyakarta, Suka-Press, 2012.

progressivement vers 1990. Concernant le cadre législatif national, en plus de la promulgation de la Loi n° 1 de 1974 sur le mariage, qui confirme la validité du mariage religieux pour les adeptes des religions « reconnues » et non pour les autres, les musulmans obtiennent d'autres privilèges dès la promulgation de la Loi n° 7 du 29 décembre 1989 sur les tribunaux islamiques qui vise uniquement la gestion des questions d'héritages et de donations des musulmans dans tout l'Archipel, et la mise en œuvre de l'instruction présidentielle n° 1 du 10 juin 1991 sur la compilation de la loi islamique (*Kompilasi Hukum Islam,* KHI), consacrée au soutien des tribunaux islamiques. D'ailleurs, l'établissement de la *Bank Muamalat* en 1992 et l'annulation de la loterie nationale (*Sumbangan Dana Sosial Berhadiah,* SDSB) en 1993 constituent d'indéniables progrès dans une application de la loi islamique qui ne veut toujours pas dire son nom[915]. En plus, au début de la période de la *Reformasi,* le gouvernement promulgue également la Loi n° 38 du 23 septembre 1999 relative à l'aumône légale « *zakat* ». Désormais, l'Indonésie vient d'intégrer certains éléments de la loi islamique dans son droit positif. Or, pour les musulmans « militantes orthodoxes », tout cela n'est pas encore suffisant pour designer que l'Indonésie est un État musulman qui va favoriser entièrement leurs intérêts religieux. C'est la raison pour laquelle les groupes musulmans rigoristes sont en première ligne pour encourager les projets de certains nouveaux partis politiques islamiques issus des élections générales du 7 juin 1999, entre autres pour introduire au moins le terme « charia » dans la Constitution de 1945. Cette tentative est importante, pour eux, afin que l'Indonésie devienne un État « musulman » et qu'il puisse officiellement appliquer de façon globale la loi islamique. Le mouvement pour l'application de la charia et sa réintroduction dans la Constitution indonésienne, prend forme lors de la tenue à Yogyakarta, du 5 au 7 août 2000, du Congrès des Mujahidin indonésiens preésidé par Irfan S. Awwas, initiateur de ce rassemblement[916].

En même temps, avec le tenue de l'assemblée générale annuelle de l'Assemblée consultative, tous les partis politiques à caractère islamique formulent des propositions de changement dans la rédaction relative à l'article 29 sur la religion : ils se divisent en cinq factions[917]. Cependant, lors d'une série de réunion du comité *ad hoc,* ces factions se

---

[915] Voir Andrèe Feillard et Rémy Madinier, *La fin de l'Innocence, op.cit.,* p. 189-190.

[916] Voir Endang Turmudi et Riza Sihbudi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia (L'Islam et le radicalisme en Indonésie),* Jakarta, LIPI Press, 2004, p. 248-251.

[917] Ces cinq factions sont : 1) la Faction du Parti de l'Unité et du Développement (*Fraksi Partai Persatuan Pembangunan,* F-PPP) ; 2) la Faction du Parti du Croissant et l'Etoile (*Fraksi Partai Bulan Bintang,* F-PBB) ; 3) la Faction d'Union de la Souveraineté d'*Oumma* (*Fraksi-Perserikatan Daulat Umat,*

regroupent autour de deux propositions différentes ; les trois premières factions (F-PPP, F-PBB et F-PDU) sont favorables à la phrase issue de la Charte de Jakarta, à savoir « *l'État est fondé sur la croyance en Dieu unique avec l'obligation d'appliquer la charia pour les adeptes de la religion musulmane* », alors que les deux autres (F-Reformasi et F-PKB) préfèrent une phrase plus ouverte : « *l'État est fondé sur la croyance en Dieu unique avec l'obligation, pour leurs adeptes respectifs, d'appliquer les enseignements des différents religions* »[918]. Néanmoins, lorsque le nombre des représentants des partis politiques islamiques qui sont favorables à l'insertion des sept mots de la Charte de Jakarta n'est pas signifiant, environ 12 % des sièges totaux (692), cette tentative échoue sous l'opposition des factions des partis politiques de nature séculière, dont le Parti Démocratique indonésien de lutte (*Partai Demokrasi Indonesia-Perjuangan,* PDI-P) et le Parti des Groupes fonctionnels (*Partai Golkar*), qui insistent sur le fait que l'article sur la religion ne devrait pas être reformulé[919].

À la réunion annuelle de l'Assemblée consultative en 2002, la même proposition est à nouveau débattue, mais encore une fois l'espoir des partis islamiques ne se concrétise pas. Au lieu d'obtenir le soutien des autres partis non islamiques, les partisans de l'amendement sont déçus lorsque le F-PPP, en tant qu'initiateur de l'amendement, abandonne son idéalisme et change diamétralement de position pour finalement refuser la modification de l'article relatif à la religion. On sait que le changement d'attitude de ce dernier lié à la position de président du parti, Hamzah Haz, qui devient le Vice-président de Megawati Soekarno Putri, fondatrice du Parti « séculier » démocratique indonésien de lutte (PDI-P). La volonté d'introduire la charia dans la Constitution indonésienne est également rejetée par un grand nombre d'intellectuels musulmans modérés tels que le Président du NU, Hasyim Muzadi, et le responsable de l'autre grand mouvement musulman Muhammadiyah, Syafi'i Ma'arif[920]. Par ailleurs, toutes les pressions des groupes islamistes radicaux, représentés plutôt par le FPI, au moyen de manifestations de

---

F-PDU) ; 4) la Faction de la *Reformasi* (*Fraksi Reformasi,* F-Reformasi) ; et 5) la Faction du Parti de l'Éveil de la Nation (Fraksi Partai Kebangkitan Bangsa, F-PKB).

[918] Voir Arskal Salim, *Challenging the Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia : The Islamization of Law in Modern Indonesia,* Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008, p. 94-105. Pour une étude plus détail sur ces débats, voir Nadirsyah Hosen, *Shari'ah Constitutional Reform in Indonesia,* Singapore, ISEAS, 2007, p. 188-215.

[919] Voir les derniers points de vue des factions politiques dans la dernière réunion de l'Assembles consultative du peuple à l'égard de l'amendement à l'article 29 de la Constitution de 1945 en 2000, dans Ramlan Mardjoned et Lukman Fatullah Rais (ed), *Amanademen UUD 1945 tentang Piagam Jakarta (L'Amendement à la Constitution de 1945 sur la Charte de Jakarta),* Jakarta, DDII et Media Da'wah, 2000.

[920] Voir « Pasal 29 UUD 1945 Diminta Tidak Diubah pada Sidang Tahunan MPR 2002 » (L'Article 29 de la Constitution ne doit pas être modifié lors de l'assemblée annuelle du MPR), *Kompas,* 8 août 2002.

rue, ne peuvent pas influer sur le processus de la prise de décision au sein de l'Assemblée consultative. Ce dernier refuse finalement la proposition d'insérer les « sept mots » dans la Constitution prétextant que l'unité nationale réside dans la diversité religieuse.

Figure 6.3 : Manifestation du FPI au rond-point de l'Hotel Indonesia à Jakarta, le 27 juillet 2001 ; ils exigent de réinsérer les « sept mots » de la Charte de Jakarta dans la Constitution de 1945. (https://store.tempo.co/foto/detail/P0507200203071/ (consulté le 16 décembre 2015)

Malgré la défaite essuyée au sein de l'Assemblée consultative les groupes islamistes ne renoncent pas à leurs exigences de mettre en place la loi islamique à tous les niveaux de la société. La province d'Aceh est en effet la seule où s'applique officiellement la charia dès lors que le gouvernement central lui octroie une autonomie spéciale en vertu de la Loi n° 44 de du 4 octobre 1999 et la Loi n° 18 du 9 août 2001. On sait que ce privilège est une concession du gouvernement central pour que les séparatistes du Mouvement pour Aceh libre (*Gerakan Aceh Merdeka,* GAM) acceptent de cesser leurs actions de guérillas dirigées contre l'État. Le règlement ou le *Qanun* n° 11 de 2002 du14 octobre 2002 représente une première victoire des courants conservateurs islamiques. Ce *qanun* prévoit des peines pouvant aller jusqu'à la flagellation publique ou six mois de prison pour toute personne se rendant coupable de trois absences consécutives le vendredi à la mosquée[921]. Pour certaine partie, comme le NU par exemple, l'application de ce *qanun* ne reflet pas le principe de l'égalité puisqu'il y a deux systèmes juridiques différents dans un État unitaire de la République de l'Indonésie[922]. Malgré la critique, une dizaine de départements et de municipalités, sous la pression des groupes islamistes radicaux, rédigent plus tard de nouvelles régulations inspirées avant tout par la charia. Celles-ci sont parfois rédigées pour imposer une obligation, telle que de porter les

[921] Voir Arskal Salim, *Challenging the Secular State, op. cit.,* p. 158-162.

[922] « Soal Hukum Cambuk di Aceh : PBNU Pertanyakan Dua Sistem Hukum yang Berbeda » (La Question sur l'application de la loi sur la condamnation par les coups de bâton à Aceh : le Nahdlatul Ulama pose une question sur les deux systèmes juridiques differents), *Kompas,* 26 janvier 2005.

vêtements à caractère islamique, d'être capable de lire et d'écrire le Coran, de payer l'aumône légale des salariés et des *professions* libérales, et pour des interdictions, telle que celle de vendre ou de consommer les boissons alcoolisées, des jeux d'argent, et de sortir le soir non accompagné par *un mahram* (le mari ou ses proches parents) pour les femmes. De plus, il y a également des règlements qui visent à prévenir, éradiquer et même criminaliser des conduites prohibées par la charia, telle que la prostitution, la pornographie et les divertissements nocturnes. Ces règlements sont progressivement renforcés depuis 2004, à la suite de la mise en place de l'autonomie régionale. Ils engendrent dans certains cas des tensions dans la société. La loi anti-prostitution, adoptée en 2005 dans la région de Tangerang par exemple, suscite de violentes critiques après qu'une dizaine de femmes aient été accusées de prostitution par les forces de l'ordre civil (*Polisi Pamong Praja*) pour la simple raison qu'elles étaient seules dans la rue ou renteraient seules chez elle après la tombée du soir[923].

Les mouvements de réislamisation des institutions et de formalisation de la charia par le biais de l'application des règlements locaux suscitent certes l'inquiétude des groupes religieux minoritaires et des partisans du « nationalisme séculier » pour deux raisons : d'une part, cette formalisation est contraire aux lois plus supérieures et même à la Constitution de 1945, et d'autre part, elle ne respecte pas la pluralité confessionnelle de la société parce que les non-musulmans sont menacés obligés de s'adapter aux coutumes islamiques. Pour contester ces règlements locaux, plus d'une cinquantaine des membres du Conseil des représentants du peuple demandent plus tard au chef du Conseil d'envoyer une lettre au Président afin de les corriger ou de les révoquer totalement. Les représentants provenant de six factions des Partis politiques insistent sur le fait qu'il devrait y avoir une séparation stricte entre le domaine politique et le domaine religieux[924].

Quoi qu'il en soit, la proposition de la révocation de ces règlements a pour objectif de préserver l'unité dans la diversité de la nation indonésienne, d'éviter toutes formes des actes discriminatoires basées sur la religion. À l'inverse, les membres qui sont favorables à la mise en œuvre des règlements locaux inspirés par la charia, pas moins de cent

---

[923] « Perda, Perempuan, dan Domestikasi » (Les règlements locaux, les femmes et la domistication), *Kompas*, 4 mai 2006.

[924] Six factions des partis politiques : Parti pour la paix prospère (*Partai Damai Sejahtera*, PDS), Parti du groupe fonctionnaire (*Partai Golongan Karya*, FPG), Parti de la Démocratie indonésienne de lutte (*Partai Demokrasi Perjuangan*, PDIP), Parti démocratique (PD), Parti de l'Éveil de la Nation (*Partai Kebangkitan Bangsa*, PKB) et Parti de l'Étoile du pionnier de la démocratie (*Partai Bintang Pelopor Demokrasi*, PBPD). Voir « Anggota DPR terbelah ; Perda Syariat Islam dipersoalkan 56 anggota » (Les Membres du parlement se divisent : les règlements lacaux insporés par la chariah sont mis en question 56 législateurs), *Kompas*, 14 juin 2006

représentants, supposent que ceux-ci ne sont pas contraires à la Constitution de 1945. En plus de ne pas menacer l'unité nationale, selon eux, ces règlements représentent l'aspiration de la population à majorité musulmane. Pour cela, ils exigent du chef du Conseil qu'il rejette la proposition de cinquante-six des représentants du Conseil[925]. Les débats qui perdurent pendant un mois n'aboutissent cependant qu'à un communiqué commun pour mettre fin aux polémiques sous prétexte du maintien d'un climat propice et favorable au sein de la société[926]. Il signifie que tous les règlements locaux inspirés par la charia restent en vigueur sans rencontrer d'opposition de la part des législateurs.

Figure 6.4 : 1) La liste de certains règlements inspirés par la charia ; 2) L'activité des forces de l'ordre civil en charge pour surveiller la mise en œuvre de règlement sur le vêtement musulman ; 3 et 4) Les manifestations de rues des musulmans contre toute tentative de l'abrogation des règlements locaux sur l'interdiction des boissons d'alcool.

Par ailleurs, chaque tentative exigeant du gouvernement de les abroger fait l'objet d'opposition de la part des groupes islamistes radicaux qui prennent de l'ampleur dans certaines régions de l'Indonésie[927]. Ainsi quand le gouvernement central, représenté par le ministère de l'Intérieur, tente d'annuler ou de réviser environ 3 143 règlements locaux considérés comme contradictoires avec les lois les plus élevées et risque d'entraver l'investissement étranger[928], des milliers des musulmans descendent dans la rue pour

[925] « Dewan Perwakilan Rakyat : Perda Syariat Jadi Perdebatan » (Le Parlement : les règlements locaux inspirés par la chariah font l'objet des débats), *Kompas,* 15 juin 2006.

[926] « Polemik Perda di DPR Selesai : Banyak Masalah Lain yang Lebih Penting » (Les Polémiques sur les règlements locaux au sein du Parlement ont été terminées, beaucoup d'autres problèmes sont plus importants), *Kompas,* 5 juillet 2006

[927] « FPI Demo Pencabutan Perda Miras » (Le Front des défénseurs de l'Islam fait une manifestation contre la révocation de règlement local sur la boison alcoolisées), dans http://www.tribunnews.com/metropolitan/ 2012/01/12/fpi-demo-pencabutan-perda-antimiras (consulté le 3 juillet 2016).

[928] « Kemendagri Tak Hapus Satupun Perda Intoleran » (Le Ministère de l'Intérieur ne suprime aucun règlement local intélorant), dans https://www.cnnindonesia.com/nasional/ 20160616184822-32-138697/kemendagri-tak-hapus-satupun-perda-intoleran-dari-3143-perda (consulté le 3 juillet 2016).

manifester, pour donner une sorte d'avertissement au ministre de l'Intérieur, Cahyo Kumolo ; il ne faut pas toucher aux règlements locaux favorables aux intérêts des musulmans. Pour apaiser les manifestants, le ministre de l'Intérieur déclare immédiatement qu'aucune réglementation inspirée par la charia n'est annulée[929]. Dans ces cas-là, on constate que le gouvernement s'incline souvent devant la pression des groupes radicaux religieux minoritaires qui tentent d'imposer leurs déterminations. Autrement dit, le gouvernement en tant que pouvoir public échoue à rester neutre devant tous les citoyens sans distinction basée sur l'appartenance religieuse.

§2 - La restriction à la liberté religieuse, l'Ahmadiyya sous double pression

En concomitance à la vague de l'exigence de la mise en application de la loi islamique de la part des groupes islamistes radicaux, il est indéniable que le fanatisme religieux peut inciter à la recrudescence des actes violents et discriminatoires envers les groupes considérés comme « hérétiques ». Dans ce contexte, la violence ne semble pas être « un péché » lorsqu'elle a pour but l'expression de la fidélité à Dieu ou une « purification » religieuse. C'est-à-dire que la forme de cette persécution est considérée comme étant l'un des mesures de prédication et même du *djihad* (la guerre sainte) contre les hérétiques. De la sorte, les persécuteurs contre les hérétiques ou les blasphémateurs ne craignent guère d'encourir de sanctions de la part des forces de l'ordre. L'anarchisme au nom de religion gagne en l'ampleur et se répète souvent lorsque les mesures préventives des forces de l'ordre ou le gouvernement sont faibles et que la sanction pénale appliquée par les tribunaux pour les émeutiers n'a pas d'effet dissuasif.

Par ailleurs, toute décision religieuse ou *fatwa* du Conseil des oulémas d'Indonésie, au niveau national ou local, condamnant les courant religieux taxant de déviant ou trompeur (*sesat dan menyesatkan*), dans une certaine mesure, joue à nouveau un rôle important dans l'escalade des tensions. Bien qu'une *fatwa* soit conçue comme un guide pour la communauté musulmane, afin de la protéger des erreurs, elle est souvent détournée par certains groupes islamistes radicaux pour en faire une justification de réprimer les autres groupes religieux jugés hérétiques ou déviants de l'islam en dehors de tout procès juridique. Dans plusieurs cas, la *fatwa* énoncée par le MUI devient la référence principale du PAKEM ou du Parquet, ainsi que des pouvoirs locaux pour créer une disposition selon laquelle tout essor de courants religieux déviants est interdit sur le

---

929 https://www.viva.co.id/berita/nasional/785906-mendagri-kami-tidak-hapus-perda-syariat-islam (consulté le 3 juillet 2016)

territoire sur lequel ils ont autorité. Cette mesure en va dans le sens du discours prononcé par le président Yudhoyono, lors de l'ouverture de la septième assemblée nationale du MUI à Bogor, Java Ouest, le 26 juillet 2005 :

> « Nous ouvrons nos cœurs et nos esprits à recevoir les pensées, les recommandations et les fatwas du MUI, […] ; nous voulons encourager le MUI, en tant que la plus haute instance des clercs et juristes islamiques à jouer un rôle central dans les questions concernant la foi islamique »[930].

Deux ans plus tard, le président Yudhoyono est allé plus loin, en disant :

> « [...] Après qu'une fatwa soit émise, les responsables, soutenus par l'État peuvent faire leur devoir. Nous devons tous prendre des mesures strictes contre les croyances déviantes »[931].

Au milieu du renforcement de la collaboration entre pouvoir public et pouvoir religieux, l'Ahmadiyya, encore une fois, est la seule secte musulmane hérétique « étrangère » qui attire sur elle l'attention de la foule dans la plupart des régions de l'Indonésie pendant la première décennie de la *Reformasi*. Bien que cette secte musulmane soit condamnée par le MUI comme hérétique et que pour cette raison elle soit interdite par le décret gouvernemental local ou la décision du Parquet, malgré les intimidations ou les persécutions des groupes musulmans très orthodoxes depuis les années 1980, elle a pu survivre jusqu'à présent sous prétexte que son statut légal n'est encore révoqué par l'autorité publique, à savoir le président. Avec près d'un demi-million de « fidèles » ou de membres répartis dans la plupart des régions d'Indonésie, la Congrégation de l'Ahmadiyya indonésienne (*Jemaah Ahmadiyah Indonesia,* JAI) est désormais connue comme la secte musulmane hérétique « légale » la plus grande en Indonésie. D'ailleurs, jusqu'à présent, aucun membre de l'Ahmadiyya n'a été condamné par un tribunal pour avoir transgressé la loi anti-blasphème de 1965 ou l'article 156a du Code pénal. Ainsi, il nous paraît important dans cette sous-section d'approfondir les rapports entre le pouvoir public et le pouvoir religieux musulman très orthodoxe vis-à-vis les courants considérés déviants dans une période où la liberté religieuse est mieux garantie par la Constitution et les autres instruments nationaux sur les droits de l'homme à travers cet exemple.

L'amélioration de la protection des droits de l'homme dans la Constitution, y

---

[930] Cité dans « Pidoto Presiden : Sambutan Pembukaan Munas MUI, 26 Juli 2005 » (Allocution présidentielle : les remarques de l'ouverture de la déliberation nationale du MUI). www.presidenri.go.id/index.php/pidato/2005/07/26/370.html (consulté le 3 janvier 2014).

[931] Cité dans « Pidoto Presiden : Sambutan Pembukaan Rapat Kerja Nasional MUI, 4 November 2007 » (Allocution présidentielle : les remarques de l'ouverture de la réunion nationale de travaille du MUI), http://www.presidenri.go.id/index.php/fokus/2007/11/05/2379.html (consulté le 3 janvier 2014).

compris de droit à la liberté religieuse, n'a guère d'impacts positifs sur le sort des ahmadis. Au lieu de pouvoir profiter de l'avantage de cette garantie, ils subissent souvent des persécutions de la part des anti-ahmadiyya. Dans ce cas-là, l'Ahmadiyya semble être l'ennemie de tous, elle apparait seule parmi les musulmans à majorité sunnite qui veulent l'éradiquer de la terre d'Indonésie. La destruction « illégale » des mosquées et des biens appartenant aux membres de l'Ahmadiyya, en 2001, dans certaines régions de la Province de Nusa Tenggara Ouest (*Nusa Tenggara Barat,* NTB), marque une nouvelle série dans l'opposition forte des musulmans à l'encontre des membres de la JAI[932]. Face à cette situation, le régent de Lombok Ouest émet la décision n° 35 du 10 juillet 2001 sur l'interdiction de la diffusion des enseignements ou des doctrines de l'Ahmadiyya. Cette décision se réfère à la circulaire du directorat en charge de la communauté musulmane et les affaires du pèlerinage de 1984 qualifiant la secte de l'Ahmadiyya de déviante et également à la loi anti-blasphème de 1965[933]. Quant au régent de Lombok Timur, il ne promulgue pas aucune décision, mais il maintient que le décret de l'ancien régent de Lombok Est du 7 novembre1983, ou le décret du Procureur de district de Selong du 21 novembre 1983, qui interdisent les activités de l'Ahmadiyya dans la région de Lombok Est sont toujours en vigueur[934]. Avec la promulgation de ces interdictions, l'Ahmadiyya n'est pas considéré comme victime de coercition ou de persécutions au nom de l'orthodoxie religieuse, mais comme source de conflits ou une menace pour l'ordre public qui de ce fait mérite d'être interdite dans un territoire donné.

Un autre incident plus grave éclate du 10 au 11 septembre 2002 dans le district Pancor, Lombok Est ; une mosquée centrale et 36 bâtiments (maisons et kiosques) appartenant à des Ahmadis sont détruits par une foule d'anonymes. Par conséquent, plus de trois cents membres de l'Ahmadiyya se réfugient dans d'autres villages ou d'autres districts dans la même région[935]. Comme dans les cas précédents, au lieu d'obtenir la

---

[932] La plupart des chronologies des violences frappant la communauté de l'Ahmadiyya, au moins jusqu'à l'an 2005 sont bien enregistrées par le Bureau central de la Jemaat Ahmadiyah Indonesia dans un recueille s'intituler « Kronologis pengrusakan masjid-masjid, rumah warga, penjarahan harta benda, ancaman/teror hingga saat ini tahun 2005 sebagai akibat adanya fatwa MUI tahun 1980/1984 dan surat Dirjen Bimas Islam dan Urusan Haji Departemen Agama RI 1984 » (La Chronologie des destructions de mosquées, des maisons, des pillages de biens et des terreurs en 2005 à la suite de la *fatwa* du MUI de 1980/84 et d'une lettre du directeur général de l'éducation islamique et des affaires du pèlerinage du ministère des Religions de 1984). Pour ces documents, je remercie à Mubarik Ahmad, l'un des administrateurs de la JAI, qui me permet de les copier.

[933] *Ibid.,* document n° 2 « SK Bupati Lombok Barat, Pelarangan Kegiatan Ahmadiyah ».

[934] *Ibid.,* document n° 5 « Surat Edaran Bupati Lombok Timur ».

[935] Voir dans « Kronologis Pengrusakan Masjid-masjid… », *op.cit.,* document n° 6 « Pengrusakan 3 Masjid dan Rumah serta Harta Benda Anggota JAI di Pancor » ; Supriyantho Khafid, « Warga serang Ahmadiyah Lombok Timur » (Les habitants attaquent l'Ahmadiyya de Lombok), *Tempo Interaktif,* 15

protection du pouvoir politique local au nom du droit à la liberté religieuse, ce sont l'Ahmadiyya et ses adeptes qui deviennent la cible de l'interdiction. Ainsi, par le biais de la circulaire du 13 septembre 2002, le régent de Lombok-Est renforce les interdictions relatives à l'Ahmadiyya précédemment prévues[936]. Avec cette interdiction, les ahmadis sont en situation d'insécurité, même dans le camp de réfugiés, ces derniers subissent toujours les pressions des habitants des environs. Approximativement trois cents Ahmadis sont désormais rassemblés et sous la surveillance policière dans un centre d'accueil dit « Transito » de Majeluk à Mataram. Ainsi, ils sont isolés des autres communautés de cette région et vivent dans une grande précarité. Tant qu'ils restent fermes dans leur conviction, en tant que membres de la JAI, ils sont dans l'impossibilité de retourner chez eux sans la protection des pouvoirs publics ou des forces de l'ordre.

Dans ces incidents, le gouvernement central et même le gouvernement local, semblent impuissants face à la pression des groupes islamistes radicaux qui sont pourtant minoritaires ; ils ne sont pas en mesure de faire usage de leur autorité pour restaurer des conditions de vie et apporter des moyens de subsistance des communautés touchées d'une part, et ils échouent à mettre en œuvre une protection équitable de la liberté religieuse sans discrimination d'autre part. Le gouvernement local au pouvoir semble préférer éviter l'apparition d'opposition politique avec les musulmans à majorité sunnite et anti-Ahmadiyya plutôt que de protéger les populations placées sous son autorité et victimes de persécution au nom de l'orthodoxie. Fournir un soutien à l'existence de l'Ahmadiyya est vraisemblablement très risqué pour les hommes politiques, ils risquent d'être étiquetés comme l'un des leurs. Cela conduirait inévitable à la diminution de leur popularité ou de leur acceptabilité sociale et à leur échec aux élections suivantes. Ainsi, l'application d'une interdiction de toutes les activités de l'Ahmadiyya est une solution favorable pour l'autorité publique dans une grande partie de l'Indonésie. Elle est considérée comme une mesure efficace pour calmer l'indignation des groupes islamistes radicaux d'une part, et comme pouvant permettre d'éviter le préjudice au gouvernement de laisser se développer une secte « déviante » d'autre part. La Province de Nusa Tenggara Ouest n'est certes pas la seule région où la communauté « musulmane » de l'Ahmadiyya subit des persécutions. Pratiquement dans toutes les régions dans lesquelles la communauté de l'Ahmadiyya est

---

septembre 2002 ; Irwan Andri Atmanto et Hernawardi, « Menghakimi Tetangga Bandel » dans http://majalah.gatra.com/2002-09-23/majalah/artikel.php?pil=23&id=37896 (consulté le 17 avril 2014).

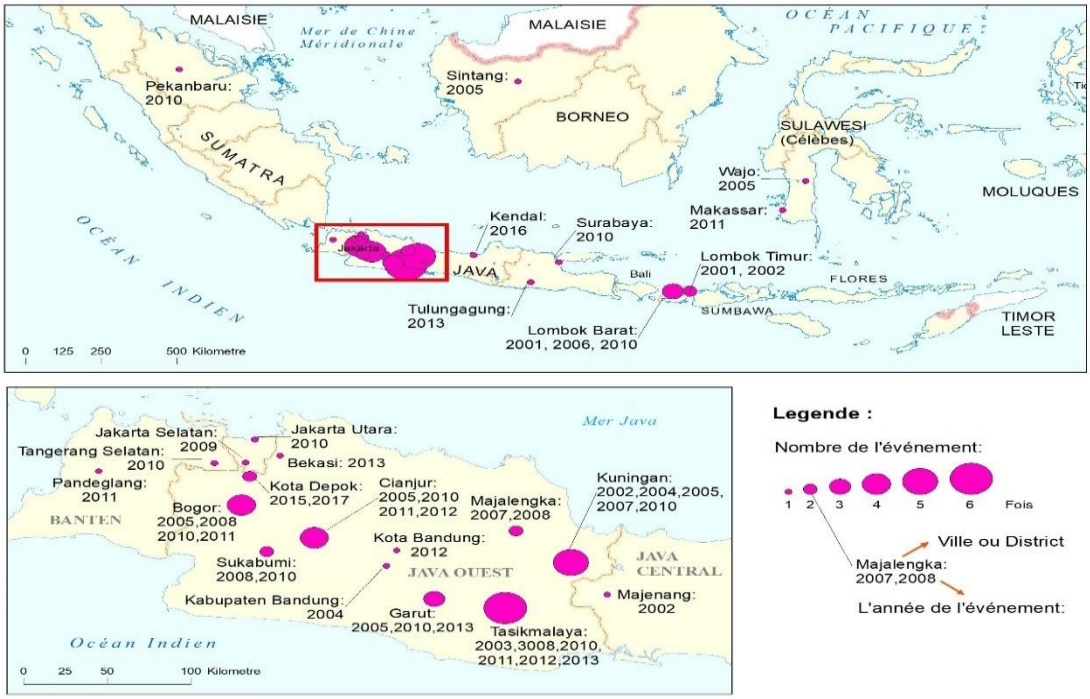
[936] Voir dans « Kronologis pengrusakan masjid-masjid… », *op.cit.*, document n° 5 « Surat Edaran Bupati Lombok Timur » (La circulaire du régent de Lombok-Est).

présente, notamment à Java Ouest, ils deviennent la cible des « émeutiers » qui se cachent derrière l'islam.

À l'échelon national, dans le cadre du renforcement des résistances des musulmans à l'encontre de la communauté de l'Ahmadiyya, on ne peut pas négliger le rôle important de l'Institut de recherches et d'études de l'islam (*Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam,* LPPI), dirigées par Amin Djamaluddin[937]. Cette organisation mène constamment des recherches pour démontrer les « erreurs » des sectes jugées « déviantes » de l'islam en Indonésie, notamment celles de l'Ahmadiyya, et font des campagnes pour empêcher leurs essors. Les efforts de celle-ci sont certes soutenus par les groupes islamistes radicaux qui attaquent successivement des mosquées et des biens appartenant aux Ahmadis. Dans ces cas, les nombreux musulmans tolérants ou modérés, représentés souvent par deux grandes organisations musulmanes du pays, celles du Nadhlatul Ulama et du Muhammadiyah, ne peuvent rien faire d'autre que de les condamner verbalement ; la violence n'est pas conforme au caractère de l'islam. Les cartes ci-dessous illustrent la diffusion des attaques contre l'Ahmadiyya en Indonésie au cours de la période de la *Reformasi*.

Figure 6.5 :

La diffusion de violences contre la communauté de l'Ahmadiyya en Indonésie (2000-2017)



[937] Pour une étude sur le rôle important de LPPI dans la lutte contre les sectes « déviantes » en Indonésie, voir Ahmad Najib Burhani, « Fundamentalism and religious dissent : the LPPI's mission to eradicate the Ahmadiyah in Indonesia », *Indonesia and the Malay World, Vol.* 44 n° 129, 2016, p. 145-164.

En dépit d'être étiquetés « déviants et apostats », les ahmadis se proclament constamment comme étant des musulmans comme les autres, parce que les cinq piliers de l'islam, le Coran et la profession de foi sont les mêmes que dans l'islam sunnite. Or, les musulmans sunnites restent sur leur position, ils ne les reconnaissent pas comme étant de vrais musulmans tant qu'ils tiennent fermement à leur conviction que Mirza Ghulam Ahmad est le dernier prophète après le prophète Mohammad. Pour réaffirmer que l'Ahmadiyya est une secte déviante et trompeuse, le 28 juillet 2005, le Conseil des oulémas d'Indonésie, dont l'autorité s'accroit après la *Reformasi,* grâce au soutien du gouvernement au pouvoir, émet une autre *fatwa* qui vient renforcer une ancienne *fatwa* datant de 1980. En cette occasion, le MUI y attache divers postulats du Coran et du Hadith qui confirment qu'il n'y a pas de prophète après le prophète Mohammad[938]. Cette *fatwa* est promulguée peu après l'incident de Parung le 15 juillet 2005, au cours duquel des milliers de personnes armées des bâtons de bois, rassemblés dans le Mouvement de la communauté musulmane d'Indonésie (*Gerakan Umat Islam Indonesia*), sous la direction entre autres par Habib Abdurrahman Assegaf et M. Amin Jamaluddin, attaquent le campus de Mubarak, centre des activités de la JAI qui se trouve à Kemang Bogor, Java Ouest[939].

Figure 6.6 : Haut, l'intimidation (le 9 juillet) et le scellement du campus de Mubarok (le 14 juillet). Bas, après la prière du vendredi, les milliers musulmans de Parung et ses alentours entourent le Campus de Mubarok (le 15 juillet 2005).

[938] Voir la *fatwa* n° 11/MUNAS VII/MUI/15/2005 du 28 juillet 2005, dans Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak Tahun 1975, op. cit.,* p. 101-105.

[939] Voir dans « Kronologis Pengrusakan Masjid-masjid… », *op.cit.,* document n° 23 « Penyerangan, Pengerusakan Gedung Wanita Ahmadiyah, Rumah-rumah Anggota, […] » : « Jemaat Ahmadiyah Diusir Paksa » (La Communauté de l'Ahmadiyya est forcement expulsée), *Radar Bogor,* le 16 juillet 2005.

Cette attaque est le point culminant d'incidents qui perdurent depuis le 9 juillet 2005, où les représentants de la JAI participent à la réunion annuelle dite « *jalasah salanah* », tenue pendant trois jours, du 8 au 10 juillet 2005[940]. Pourtant, chacune des attaques ne se produit pas brusquement. Le 5 juillet, par exemple, le chef du LPPI, M. Amin Djamaluddin, demande aux forces de l'ordre locales de révoquer la permission de cette réunion annuelle. Le 8 juillet, le LPPI crée un « poste de commandement » en faveur de la dissolution l'Ahmadiyah dans tout le pays, près du campus de Mubarak. Une médiation tripartite entre les représentants de l'Ahmadiyya, le LPPI et le gouvernement local de Bogor n'aboutit pas à une résolution commune. L'Ahmadiyya et le LPPI défendent leur point de vue respectif, que chacun a des droits (selon les droits de l'homme) qui doivent être respectés par les autres parties. Tandis que le gouvernement local ne peut pas prendre une décision hâtive. Par conséquent, l'intimidation contre l'Ahmadiyya commence au lendemain de l'ouverture de la réunion. Pour prévenir un assaut, la Police décide le 14 juillet de fermer le campus de Mubarak et d'ordonner à tous les participants de la réunion de quitter immédiatement les lieux. Lorsqu'ils apprennent que la plupart négligent l'avertissement de la police et poursuivent leurs activités, les chefs du LPPI et le GUII mobilisent les milliers musulmans de Parung et de ses environs pour les expulser par la force. Par conséquent, environ quinze Ahmadis sont blessés et les biens appartenant au Campus sont brutalement endommagés. Pour calmer l'indignation de la foule, le 20 juillet, le gouvernement local de Bogor, avec certaines autres institutions homologues, le MUI de Bogor inclut, font une déclaration conjointe qui interdit toutes les activités de la JAI dans le territoire de Bogor[941].

L'incident de Parung démontre clairement la faiblesse de l'État face au fondamentalisme religieux musulman qui tente de réprimer toutes les sectes musulmanes jugées déviantes. Comme dans les cas précédents, pour calmer l'indignation de la foule musulmane, le gouvernement local prend une disposition qui est a essentiellement pour objet d'interdire toutes les activités de l'Ahmadiyya. Cette mesure est certes suivie par d'autres gouvernements locaux qui ne veulent pas voir l'apparition de conflits similaires.

---

[940] Voir dans « Kronologis pengrusakan masjid-masjid… », *op.cit.*, document n° 20 et 21 (Demo dan Ancaman, yang Dilakukan Sekelompok Orang ; Penyerangan, Pengrusakan dan Pelemparan Kampus Mubarak » (Manifestations et menaces menées par un groupe de personnes ; attaque et destruction du campus de Mubarak).

[941] Voir la déclaration conjointe dans « Kronologis pengrusakan masjid-masjid… », *op.cit.*, document n° 24 « SPB Muspida Kabupaten Bogor, Pelarangan Kegiatan JAI di Kampus Mubarak » (Un Décrét conjoint du Conseil des directions régionales de Bogor, l'interdiction des activités de l'Ahmadiyya au campus de Mubarak).

Lorsque les manifestations anti-ahmadiyah prennent de l'ampleur et que les actes violents à l'encontre de la communauté de l'Ahmadiyya se poursuivent, les trois ministres mandatés par l'article 2 et 3 de la loi anti-blasphème de 1965 (le ministre des Religions, le ministre de l'Intérieur et le Procureur général) étudient pour la première fois la possibilité d'interdire l'Ahmadiyya à l'échelle nationale. Pour cela, le Bureau de coordination pour la surveillance des courants de croyance locale de la société (Bakor-Pakem) organise des réunions avec notamment les représentants de l'Ahmadiyya. L'objectif est d'obtenir des informations factuelles relatives à l'Ahmadiyya. Les dirigeants de l'Ahmadiyya en profitent pour donner officiellement des clarifications sur leurs convictions religieuses. Le 15 janvier 2008, par exemple, ils déclarent ouvertement douze points fondamentaux de l'Ahmadiyya devant l'Organisme de recherche et de développement du ministère des Religions. Par ce biais, ils affirment que, entre autres, les doctrines religieuses appartenant à l'Ahmadiyya et pratiquées par les ahmadis sont les mêmes que celles des musulmans sunnites ; le prophète Mohammad est le dernier prophète de l'islam, alors que Mirza Ghulam Ahmad n'est qu'une sorte d'enseignant spirituel ou « mursyid » qui veut faire revivre la charia apportée par ce premier. Ainsi, la *Tadzkirah* n'est qu'une collection de notes d'expériences spirituelles de Mirza Ghulam Ahmad. De plus, les dirigeants de l'Ahmadiyya assurent que les membres de leur organisation auront un comportement plus ouvert au sein de la société[942].

Avec ces explications et cet engagement, le Bakorpakem donne une opportunité aux Ahmadis pour mettre en œuvre ces douze points et leur engagement[943]. Tandis que le ministre des Religions, M. Maftuh Basyuni, proclame que son ministère va créer un comité spécial en charge de la surveillance de la mise en œuvre de l'engagement de l'Ahmadiyya sur le terrain[944]. Cela signifie que l'Ahmadiyya, en ce moment-là, n'est pas encore qualifiée d'organisation religieuse déviante et trompeuse. À l'inverse, selon les groupes islamistes radicaux, ce qui est transmis par les ahmadis en matière de religion n'est qu'un mensonge public. Ainsi, les pressions s'accumulent désormais sur le gouvernement, elles émanent soit des groupes islamistes radicaux, soit des défenseurs de

---

[942] Voir ces points complets « Pokok-pokok Keyakinan dan Kemasyarakatan Warga Jemaat Ahmadiyah Indonesia » (Les principes de croyance et de société de la commuanuté de l'Ahmadiyya d'Indonésie),, dans A. Yogaswara, *Heboh Ahmadiyyah : Mengapa Ahmadiyah tidak Langsung Dibubarkan ? (Le scandal de l'Ahmadiyya :* pourquoi l'Ahmadiyya n'est pas immédiatement dissout ?), Yogyakarta, Narasi, 2008, p. 83-86.

[943] « Ahmadiyah diberi kesempatan » (L'Ahmadiyya a encore une chance), *Kompas*, 16 janvier 2008.

[944] « Depag Susun Tim Pemanatau Ahmadiyah » (Le Ministère des Religions constitue une équipe de surveillance envers l'Ahmadiyya), *Antaranews*, le 22 fevrier 2008.

la liberté religieuse. D'un côté, les partisans anti-ahmadiyya manifestent bruyamment et veulent voir le gouvernement interdire et dissoudre cette branche dissidente de l'islam, et de l'autre, les défenseurs des droits de l'homme appellent à la protection de la liberté de croyance et de culte dans un pays multiconfessionnel où chaque religion et conviction mérite de vivre ensemble sans discrimination.

Entre temps, un comité d'enquête du ministre des Religions procède à une étude de terrain sur une durée de trois mois auprès de 55 communautés d'Ahmadiyya réparties à travers le pays. Le 16 avril 2008, le Bakor Pakem annonce ses conclusions : l'Ahmadiyya est un groupe religieux qui professe une vision « hérétique » de l'islam ; ce qui est présenté par les dirigeants nationaux de l'Ahmadiyya ne concorde pas avec la réalité[945]. De la sorte, l'Ahmadiyya mérite d'être interdit par le gouvernement au nom de l'ordre public au sein des communautés religieuses, notamment les musulmanes en général. Sur la base de cette conclusion et sous les pressions des groupes islamistes radicaux, environ deux mois plus tard, le 9 juin 2008, les trois ministres susmentionnés prennent un décret conjoint sur l'avertissement et les ordres destinés aux membres et aux administrateurs de la JAI ainsi qu'aux citoyens ; ce décret conjoint est lié à « l'interdiction » des toutes les activités de l'Ahmadiyya et à l'interdiction rendre justice soi-même que ce soit par des actes perpétrés individuellement ou collectivement[946]. C'est le premier et le seul décret conjoint émis jusque-là par les trois ministres dans l'objectif d'interdire ou tout au moins de donner un avertissement à une secte jugée « déviante », en vertu de la procédure légale prévue dans la loi anti-blasphème de 1965.

Néanmoins, l'entrée en vigueur de ce décret ne met pas fin aux nouvelles tensions internes à l'islam liées à l'essor de l'Ahmadiyya. Les ahmadis maintiennent que ce décret n'a pas pour objet la dissolution de l'Ahmadiyya en avançant que l'Ahmadiyya est légalement reconnue puisque l'inscription faite auprès du ministère de la Justice est toujours valable. Tandis que les groupes islamistes l'interprètent comme une interdiction de toutes les activités ou de l'essor de l'Ahmadiyya à l'échelle nationale. C'est la raison pour laquelle l'indignation des groupes islamistes éclate lorsqu'ils apprennent que les

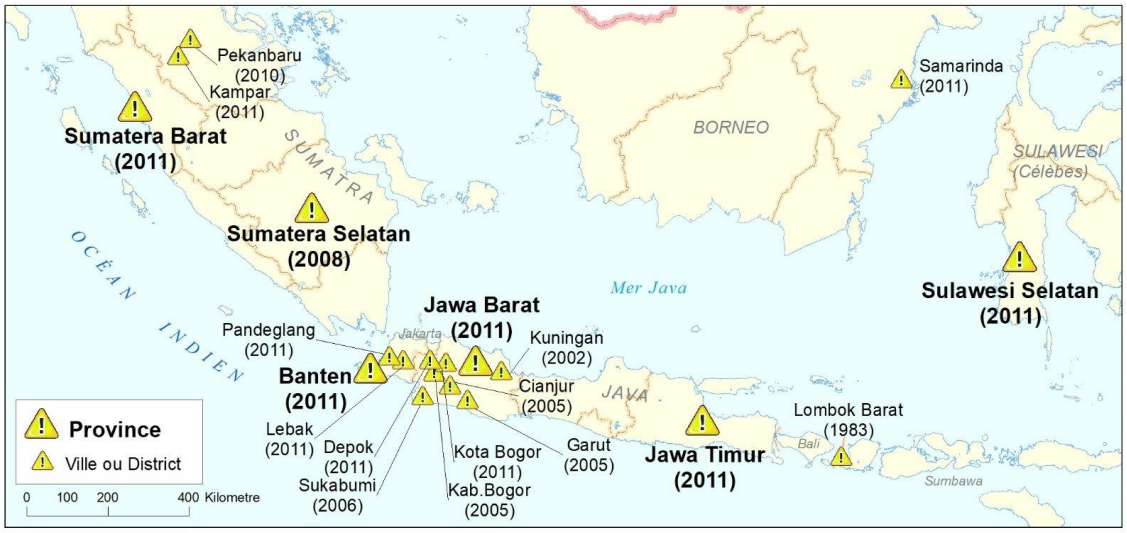
---

[945] « Ahmadiyah Dinilai Menyimpang ; Hormati Proses Penyelesaian » (L'Ahmadiyya est considéré comme « deviant », respecter le processus d'achèvement), *Kompas*, 17 avril 2008.

[946] Voir ce décret ministériel conjoint dans Kementerian Agama, *Keputusan Bersama Menag, Mendagri, Jaksa Agung Nomor: 3 Tahun 2008 ; KEP-033/A/JA/6/2008 ; 199 Tahun 2008 tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota dan/atau anggota anggota pengurus Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan Warga Masyarakat* (Un Décret ministériel conjoint entre le ministre des Affaires religieuses, le Procureur général et le ministre de l'Intérieur sur l'avertisment, l'instruction aux membres et/ou aux directions de l'Ahmadiyya d'Indonésie et à la société), Jakarta, Balitbang Kemenang, 2008.

ahmadis poursuivent leurs activités religieuses comme auparavant. Ainsi, au lieu de marquer l'arrêt des violences à l'encontre de la communauté ahmadiste, ce décret conjoint est détourné par les groupes islamistes qui en font une des justifications à tous les actes de violence qu'ils commettent contre l'Ahmadiyya quel que soit le lieu où l'Ahmadiyya se développe. Considérant celui-ci comme insuffisant, nombreux sont les représentants du gouvernement au niveau local qui promulguent des interdictions de l'Ahmadiyya, les mosquées sont souvent la première cible de ces interdictions.

Figure 6.7 :
Les gouvernements locaux ayant émis l'interdiction de l'Ahmadiyya



Toutes les interdictions émises par les parquets des districts ou par les gouvernements locaux et même le décret conjoint des trois ministres, réagissant à l'essor de l'Ahmadiyya, ne visent en fait que leur doctrine considérée « hérétique » vis-à-vis de l'islam. Pourtant, le statut légal de l'Ahmadiyya n'est jamais touché. En effet, selon la loi en vigueur, le droit de dissoudre une organisation religieuse « légale » incombe au Président une fois qu'il a consulté les trois ministres mentionnés précédemment lorsque la sécurité de l'État est menacée ou que les lois sont transgressées. De plus, la procédure d'avertissement doit officiellement avoir lieu avant une dissolution formelle. Ainsi, lorsque le Président ne souhaite pas faire usage de son autorité pour dissoudre l'Ahmadiyya, cela signifie que le statut de ce dernier reste légal. Certes, les ahmadis comme les adeptes des courants mystiques javanais ont encore la possibilité d'exercer clandestinement leurs activités religieuses.

Toutefois, on ne peut certes pas négliger les rôles décisifs des défenseurs des droits de l'homme dans leurs soutiens aux Ahmadis en tant que citoyens pour obtenir la garantie ou la protection de l'autorité publique, notamment en ce qui concerne le droit de la liberté

religieuse. Cependant, toutes les tentatives qu'ils ont menées font souvent face à l'opposition des groupes islamistes radicaux. Ces derniers considèrent que les défenseurs des droits de l'homme comme les « complices » du libéralisme, du sécularisme, du libéralisme et du pluralisme qui, selon eux, sont contraire à l'islam. L'incident de Monas (monument national) à Jakarta, le 1er juin 2008, peut illustrer l'attitude des groupes islamistes radicaux à l'encontre des groupes qui se prétendent comme des défenseurs ou des sympathisants de la liberté religieuse en Indonésie. Au cours de cet incident, les miliciens du Front des défenseurs de l'Islam (FPI) agressent brutalement les partisans d'une manifestation pacifique de l'alliance nationale pour la liberté de religion et de conscience (*Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan*, AKKBB), dont l'un des objectifs est de signifier leur soutien à l'Ahmadiyah[947]. Après cet incident, nombreuses sont les parties qui proposent de dissoudre le FPI. Ces propositions émanent principalement des représentants des communautés religieuses chrétiennes et musulmanes modérées, ainsi que des défenseurs des droits de l'homme. Malheureusement pour eux, depuis sa parution en 1998, le FPI est une organisation de masse « illégale ». Ainsi, il n'est inscrit ni auprès de ministères de la Justice et des droits de l'homme ni auprès du ministère de l'Intérieur. Ainsi, selon le ministre de la Justice Andi Matalatta, le gouvernement ne peut pas prendre de mesure judiciaire pour le dissoudre, mais c'est le ministre de l'Intérieur qui a le droit de prendre une mesure nécessaire à l'encontre du FPI[948].

Quoi qu'il en soit, lorsque le FPI utilise le fameux slogan de l'édit coranique « *amr ma'rûf nahî munkar* (promulguer le bien et interdire le mal) pour combattre toutes les activités contraires à la charia, un grand nombre de musulmans assistent en silence aux violences et aux exactions commises par le FPI. Tandis que le gouvernement semble s'incliner devant cette violence puisqu'il ne veut pas être étiqueté comme anti-charia (anti-islam) ou « favorable à la désobéissance » à la charia. Dans ce contexte-là, au lieu de soutenir la dissolution du FPI, proposée par les groupes de défenseurs des droits de l'homme, un grand nombre des élites ou de partis politiques tirent des avantages de l'existence du FPI qui fonctionne pour eux comme un moyen pour capter le « vote

---

[947] « Kebhinekaan dicederai, setidaknya 12 peserta AKKBB terluka akibat aksi kekerasan » (La Diversité a été blessée, au moins 12 participants de l'AKKBB ont été blessés à la suite de violences), *Kompas*, le 2 juin 2008. On sait que le 1er juin est le jour de commémoration de la naissance du *Pancasila* en 1945, le symbole de l'unité dans la diversité.

[948] « Dugaan kekerasan : sebagai Ormas, Pembubaran FPI jadi wewenang Mendagri » (La Violence présumée : en tant qu'une organisation de masse, la dissolution du Front des défenseurs de l'islam relevait de l'autorité du ministre de l'Intérieur), *Kompas*, 4 juin 2008.

musulman » à chaque événement politique local ou national.

Figure 6.8 : Incident de Monas, FPI contre AKKBB, le 1er juin 2008.
Photo : http://www.madinaonline.id/bina-damai/mengenang-1-juni-2008-ketika-fpi-menginjak-injak-pancasila/ (consulté le 11 août 20015).

Section 3 : La restriction à la liberté d'expression religieuse par la pénalisation

À compter du moment où la Constitution de 1945 reconnaît la restriction des droits de l'homme sous certaines conditions, parmi lesquelles les valeurs religieuses, la loi anti-blasphème de 1965 bénéficie d'un nouveau contexte en Indonésie pour restreindre le droit à la liberté d'expression en matière religieuse. Cette loi va dans le sens de la ligne internationale de l'Organisation de la conférence islamique (OCI) qui propose durant des années 2000 un projet portant sur la diffamation de la religion « musulmane » devant la Commission des droits de l'homme, auquel l'Indonésie se joint à d'autres États musulmans pour soutenir[949]. C'est la raison pour laquelle le gouvernement indonésien et les communautés musulmanes en particulier souhaitent préserver et renforcer la mise en application de la loi anti-blasphème de 1965 dans la société. Témoin, le président de cinquième président de la République d'Indonésie, Susilo Bambang Yudoyono, lors de

[949] En fait, les instruments internationaux des droits de l'homme ne mentionnent pas la notion du blasphème ou ses dérivations, telles que l'offense ou la diffamation à la religion. La disposition de l'article 20 §2 du PIDCP interdit uniquement la « haine » — entre autres — religieuse. Ainsi, pour comble la manque de disposition visée à proteger la religion ou la crocance, l'islam en particulier, l'Organisation de la Conférence islamique, représenté par le Pakistan, tente de déposer à la comission des droit de l'homme d'un projet pourtant sur (la diffamation de l'islam) en 1999. En l'occurrence, l'Organisation de la Conférence islamique suggèrent parfois la compatibilité de la pénalisation du blasphème avec l'article 19 §3 qui permet de restreindre la liberté d'opinion ou d'expression dans le but de respecter les droits ou la réputation d'autrui et pour sauvegarder la sécurité nationale, l'ordre public, la santé ou la moralité publique, aussi avec l'article 20 du PIDCP mentionné. Pour une étude sur le débat de cet objet, voir entre autres Blandine Chelini-Pont, « La Diffamation des religions : un bras de fer international (1999-2009) », dans *Revue Conscience et Liberté*, n°71, 2010, p. 42-68 ; Florian Aumond, « De l'obligation de sanctionner le blasphème en droit international », dans Céline Lageot et Fabien Marchadier (éds.), *Le blasphème dans une société démocratique*, Paris, Dalloz, 2016, p. 141-162.

son discours official, proposait ouvertement en 25 septembre 2012 devant le 67eme de l'Assemblée générale des Unions Unies l'adoption d'une résolution anti-blasphème ou diffamation contre religions. Il a donné au public un avis que la présence de la loi anti-blasphème pourrait effectivement diminuer les tensions ou bien les conflits basés sur la religion. Cette initiative est plus tard apréciée par le vice président de l'Assemblée consultative du peuple, Lukman Hakim Saifuddin, mais elle est critiquée par les activistes des organisations non gouvernementales[950].

Si l'on compare à l'époque de l'Ordre nouveau entre 1967 et 1998, période durant laquelle le droit à la liberté d'expression est sévèrement restreint, la loi anti-blasphème de 1965 n'est utilisée que contre une trentaine de personnes jugées comme blasphémateurs. Tandis qu'à l'époque de la *Reformasi,* entre 2000 et 2018, presque de cent cinquante personnes sont intentées devant les tribunaux sous prétexte de transgression de cette loi (voir l'annexe 6.1 et 7.1), parmi ces derniers quatre-vingts seize sont condamnées en prison avant le procès du contrôle de constitutionnalité de la loi anti-blasphème en 2009. Rappelons que la loi anti-blasphème de 1965 définit deux infractions principales : la diffusion d'une interprétation ou une activité cultuelle « déviante ou hérétique » (l'article premier) et l'expression de sentiments à caractère hostiles, abusifs et diffamatoires contre une religion, ou de qualifier les autres d'athées (l'article 4 ou sa dérivation, tel l'article 156a du Code pénal). Chacun a sa forme de sanction respective, le premier est à caractère administratif et le deuxième est à caractère pénal. Cependant, lors de ces applications, quiconque enfreint la première forme d'infraction peut être également pénalisé sous prétexte d'avoir insulté ou blasphémé une religion.

§1 - Les interprétations « déviantes », entre la liberté religieuse et le blasphème

Du point de vue des droits de l'homme, on peut constater que les activités d'interprétation en matière de religion font partie du droit à la liberté religieuse ou liberté de pensée dans lesquels ne devrait pas interférer une tierce partie parce que ce droit inclut le domaine du « for intérieur ». Cependant, lorsque ses résultats sont communiqués aux autres, dans le but d'obtenir le soutien du public, elles vont être considérées comme le

[950] Voir « MPR apresiasi langkah SBY dorong protokol antipenistaan agama PBB (l'Assemblée consultative du peuple apprécie les efforts de SBY de soutenir le protocole anti-blasphème de l'ONU) dans https://news.detik.com/berita/d-2037217/mpr-apresiasi-langkah-sby-dorong-protokol-antipenistaan-agama-pbb (consulté le 20 mai 2019) ; « HRWG Kecam Usul Presiden Soal Protokol Penodaan Agama » (Consernant sur le protocole anti-blasphème, Human Rights Working Group [HRWG] condamne le président) dans https://www.voaindonesia.com/a/hrwg-kecam-usul-presiden-soal-protokol-penodaan-agama/1514330.html (consulté le 20 mai 2019).

« for extérieur ». Si le contenu de ces résultats est contraire aux doctrines d'une des religions reconnues, si l'autorité religieuse concernée le considère comme étant une interprétation déviante, la question soulevée est de savoir si cette interprétation appartient au domaine des droits relatifs à la liberté religieuse ou à la liberté d'expression protégée par la Constitution ou si elle peut être qualifiée comme étant une forme blasphématoire ou diffamatoire vis-à-vis d'une religion et devait être portée devant le tribunal.

Pendant les dix premières années de la *Reformasi,* en plus de l'Ahmadiyya, on peut dénombrer approximativement sept groupes religieux jugés « déviants » qui sont officiellement interdits ; quatre parmi eux se prétendent avant tout comme étant une fraction de l'islam, al-Qiyadah al-Islamiyah avec sa réincarnation (Millata Ibrahim), Salamullah ou l'Empereur d'Eden (*Kerajaan Eden*), l'islam nouveau modèle (*Islam Model Baru),* Satrio Paningit Weteng Bawono et Santriloka ; parmi les autres, on peut noter des factions du protestantisme, telles que la Communauté chrétienne de l'internat de prophète *(Jemaat Kristiani Pondok Nabi),* les Communautés de l'église Bethel Tabernakel *(Jemaat Gereja Bethel Tabernakel)* et du Sion Kota Allah. Si l'on veut également comptabiliser les associations qui ne se prétendent pas comme une secte, mais dont le chef enseigne ou pratique une interprétation qualifiée de déviante selon l'autorité religieuse quasi officielle, on dénombre des associations telles que la Fondation de la retraite pieuse pour la compréhension de la pratique religieuse *(Yayasan I'tikaf Ngaji Lelaku)* et la Fondation de l'aide pour les victimes de cancer et psychotrope *(Yayasan Kanker dan Narkoba Cahaya Alam,* YNKC). Comme l'Ahmadiyya, ces petits groupes religieux que l'on peut qualifier de nouveaux mouvements religieux sont plus tard la cible des répressions et des persécutions de la foule alentour, avant ou après la publication d'une *fatwa* de l'autorité religieuse quasi officielle concernée. De plus, dans ce cas-là, contrairement à l'Ahmadiyya, presque tous les chefs religieux de ces groupes et leurs disciples qui sont impliqués dans la diffusion des résultats d'une interprétation jugée déviante devraient face à l'allégation du procureur devant le tribunal[951]. Cependant, au cours du procès, l'objet des débats est bien éloigné du problème du droit à la liberté religieuse, à la liberté de pensée ou d'expression en matière de religion, il tourne plutôt autour de la question de savoir si cette interprétation fait partie d'une forme de blasphème contre une religion protégée par cette loi ou non.

Muhammad Yusman Roy, responsable d'un internat islamique appelé « *Pondok*

[951] Pour prendre connaissance des motifs de chaque accusation de blasphème dans les cas susmentionnés voir l'annexe 6.1., p. 408.

I'tikaf Jama'ah Ngaji Lelaku »[952] situé dans la ville de Malang, Java Est, est la première personne « hérétique » musulmane à être traduite en justice pour transgression de la loi anti-blasphème de 1965 ou l'article 156a du Code pénal. Partant du constat que les Indonésiens capables de comprendre l'arabe sont rares, dans un pays où la langue nationale, le *Bahasa Indonesia*, est écrit avec l'alphabet latin, Yusman Roy, chrétien converti à l'islam en 1975, décide au début des années 2000 que les jeunes qui lui sont confiés doivent certes apprendre la calligraphie arabe, pour lire le Coran et le réciter par cœur, mais qu'ils devraient aussi en comprendre la signification. C'est pourquoi, pour le rituel de la prière *shalat*, au cours de laquelle des versets du Coran sont récités, Muhammad Yusman Roy choisit de conduire la prière en arabe, et de la faire suivre d'une traduction en indonésien[953].

Dans les faits, la pratique de la prière en ayant recours à une langue autre que l'Arabe était en effet pratiquée par les Perses et permise par l'un des *thâbi'în* (suiveurs des compagnons du Prophète Mohammad), Nu'man bin Tsabit bin Marzuban, connu sous le nom d'imam Abu Hanifah (699-767 apr. J.C). Toutefois, celle-ci n'est pas une solution acceptée par les oulémas de l'époque[954]. C'est-à-dire que la prière « *shalat* » ne doit désormais être effectuée par les musulmans qu'en arabe, tout au moins pour ce qui est de la lecture de la sourate *Fâtihah* (ouverture) du Coran. Quoi qu'il en soit, ce qui est enseigné par Yusman Roy n'est pas inspiré par cette précédence, mais par sa propre interprétation ou sa compréhension directe de certains versets du Coran, tel que le verset quatre de la sourate Ibrahim (14) qui stipule : « Et nous n'avons pas envoyé de Messager qu'avec la langue de son peuple, afin de les éclairer. Allah égare qui Il veut et guide qui Il veut. Et, c'est Lui le Tout Puissant, le Sage », ainsi que le verset 43 de la sourate an-Nisâ (4) qui stipule : « Ô les croyants ! N'approchez pas de la Ṣalāt alors que vous êtes ivres jusqu'à ce que vous compreniez ce que vous dites, […] ».

---

[952] Cet internat islamique est fondé en 1997 à Lawang de Malang, Java Est. Voir Lembaga Bantuan Hukum Malang, « Kriminalisasi Shalat Dua Bahasa, Ancaman Ekspresi Beragama dan Berkeyakinan » (La Criminalisation de la prière bilinguelle, une menace pour la liberté d'expression religieuse et de conviction), dans http://lbhmlg.blogspot.com/2008_09_01_archive.html (consulté le 15 April 2014).

[953] Sur la chronologie de ce phénomène nous citerons principalement l'article écrit par Paring Waluyo et Levi Riyansyah, « Pengawasan Negara terhadap Kehidupan Sipil : Kasus Penyesatan dan Kriminalisasi Yusman Roy » (La surveillance étatique envers la vie civile : le cas de tromperie et de criminalisation de Yusman Roy), dans Ahmad Suaedy (ed.), *Politisasi Agama dan Konflik Komunal : Beberapa Isu Penting di Indonesia*, Jakarta *(La Politisation de la religion et le conflit communautaire : quelques thèmes importants en Indonésie)*, Wahid Institut, 2007, p. 134-145.

[954] Voir Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Imâm al-Shâfi'î wa Ta'sîth al-Aidulujiyât al-Wasathiyah*, Kairo: Maktabah Madbuli, 1996, p. 78 ; Mustafa Sa'id al-Khin, *Athâr al-Ikhtilâf fî al-Qawâ'id al-Ushûliyah fî al-Ikhtilâf al-Fuqahâ*, Kairo: Muassasah al-Risâlah, 1989, p. 381-388.

La pratique de la prière enseignée par Yusman Roy suscite plus tard l'attention de la foule musulmane de Malang à partir de 2003 environ, dès qu'il distribue des bulletins ou pamphlets intitulés entre autres : Méthode de prière collective de haute qualité « *Cara Shalat Berjamaah yang Bermutu Tinggi* », le 25 février 2003 ; vous souhaiteriez accomplir une prière collective parfaite ? Choisissez des *imams* — de prière — professionnels ! « *Ingin Meraih Shalat Berjamaah yang Sempurna ? Pilihlah Imam-imam Shalat yang Profesional* », le 13 mai 2003 ; ou encore, nous sommes indépendants : Notre façon d'être *imam* de la prière en la traduisant « *Kita Sudah Merdeka : Cara Mengimami Shalat dengan Diterjemahkan* », le 17 août 2003[955]. Avant tout cela, le 22 novembre 2002, Yusman Roy publie également un article sur « le point de vue du Coran envers les oulémas et les *kyai* qui deviennent un *imam* de la prière en ensemble » (*Pandangan al-Qur'an tentang Poro Ulama dan Kiai yang sedang Mengimami Shalat Berjamaah*), selon lequel les oulémas qui ne traduisent pas leur récitation dans la langue indonésienne, lorsqu'ils deviennent un *imam* de la prière collective, seront maudits[956]. Ces publications provoquent certes l'indignation des oulémas et de leurs sympathisants. Par conséquent, le 11 septembre 2003, l'un des disciples de l'internat *I'tikaf Jamaah Ngaji Lelaku* qui distribue ces pamphlets devant la mosquée de Singosari est agressé par la foule peu après la prière de vendredi[957].

Face à ces questions, sans avoir demandé de clarification à Yusman Roy, le 21 janvier 2004, le MUI de la branche de Malang n'hésite pas à émettre une *fatwa* condamnant la récitation des prières rituelles de l'islam dans une autre langue que l'arabe, selon celle-ci la prière bilingue dévie de l'enseignement islamique et pervertit la pureté de l'islam. Par le biais de cette *fatwa*, les oulémas ont en outre rappelé un hadith de Mohammad qui avait demandé à ses disciples : « Priez comme vous m'avez vu prier »[958]. Sachant que Yusman Roy continue de pratiquer et d'enseigner son interprétation à ses disciples, le 12 février 2005, le MUI de Java-Est émet une autre *fatwa* qui renforce la *fatwa* du MUI de Malang, selon laquelle la méthode de prière enseignée et pratiquée par la communauté de l'internat *I'tikaf Nagji Lelaku* est une « innovation erronée » (*bidat).*

---

[955] Paring Waluyo et Levi Riyansyah, « Pengawasan Negara terhadap Kehidupan Sipil... », *op. cit.*, p. 135.

[956] *Ibid.*, p. 144.

[957] *Ibid.*, 135-136.

[958] Voir la *fatwa* du MUI de la région de Malang nº Kep.02/SKF/MUI/KAB/I/2004 sur « la diffusion d'un enseignement déviant dans la rue *Sumberwaras Timur* n° 136, Kalirejo Lawang de Malang ». La traduction brève en anglais, voir Stewart Fenwick, « Yusman Roy and the Language of Devotion-'Innovation' in Indonesia Islam on Trial », *Studia Islamika, Vol.* 18, n° 3, 2011, p. 504.

Tandis que ses pratiquants, toujours selon la *fatwa,* sont considérés comme étant des « pécheurs » (*fâsiq)*[959]. En fait, la *fatwa* n'est pas contraignante, elle n'a pas en soi l'autorité pour imposer aux autres de la prendre en considération. Ainsi, le gouvernement « séculier » n'est pas en droit de condamner les personnes refusant d'obéir une fatwa. Cependant, en réalité, cette *fatwa* est souvent détournée par certains groupes pour réprimer et même pour en faire une justification pour criminaliser quiconque fait des interprétations jugées déviantes contre l'islam en particulier. Les tensions déclenchées par l'affaire de Yusman Roy commencent dès que celui-ci menace de porter cette *fatwa* devant le tribunal d'administration d'État de Surabaya et de déposer une plainte à la Commission nationale des droits de l'homme considérant que le MUI l'a discrédité et a écorné sa réputation[960]. Pour répondre à cette menace, le 4 mai 2005, les oulémas rassemblés au sein de la Muhammadiyah et du MUI de Java Est émettent un avertissement adressé à Yusman Roy. Ils lui demandent de cesser volontairement la diffusion de ses enseignements et demande aux forces de l'ordre de l'interpeller[961]. Pourtant, cet édit n'a pas fait l'unanimité. L'ancien président Abdurrahman Wahid, par exemple, dont la compétence en tant qu'expert de la jurisprudence islamique (*fiqh*) est reconnue, déclare que l'usage des langues locales dans la prière, le deuxième des cinq piliers de l'islam, était une question ouverte au débat, certains responsables religieux l'autorisant et d'autres l'interdisant. Avant toute chose, toujours selon Wahid, les oulémas du MUI auraient dû discuter à fond de cette question, avant de décréter une interdiction[962].

Entre-temps, le gouvernement local, après une réunion avec le Bureau Pakem, décide de prendre une mesure pour protéger l'ordre public en publiant le décret n° 180/783/Kep/421/012/2005 sur la fermeture de l'internat de l'*I'tikaf Ngaji Lelaku* au

---

[959] Voir la *fatwa* du MUI de la province de Jawa Timur n° Kep-13/SKF/MUI/TTM/II/2005 sur la traduction qui suit la récitation des versets du Coran dans la prière collective ; Stewart Fenwick, « Yusman Roy and the Language of Devotion-'Innovation' in Indonesia Islam on Trial », *Ibid.,* p. 505.

[960] La Commission national des droits de l'homme, par le biais de la lettre n° 258/K/SIPOL/IV/ du 26 avril 2005, affirme que le droit à la liberté religieuse, en vertu de l'article 4 de la loi n° 39 de 1999 sur les droits de l'homme, est absolu qui ne peut pas être limité quelles que soient les circonstances ; il est également garanti par la Constitution de 1945. Voir « Kelurga Roy Menerima Surat dari Komnas Hak Asasi Manusi » (La Famille de Roy reçoit une lettre de la Comission des droits de l'homme), *Kompas,* 10 mai 2005.

[961] Paring Waluyo et Levi Riyansyah, « Pengawasan Negara terhadap Kehidupan Sipil... », *op.cit.,* 143.

[962] Voir « Java-Est : le responsable d'une école coranique suscite une controverse pour avoir traduit en indonésien une prière rituelle, dite en arabe », *Bulletin EDA n° 419* dans http://eglasie.mepasie.org/asie-du-sud-est/indonesie/2005-05-16-java-est-le-responsable-dune-ecole--coranique/?SearchableText=Yusman %20Roy (consulté le 15 juin 2014).

district de Lawang en date du 6 mai 2005[963]. Par la suite, chaque partie dépose une plainte devant les forces de l'ordre. Lorsque Yusman Roy dépose une plainte à l'encontre de la *fatwa* du MUI et du décret du régent de Malang, au motif que l'interdiction de ses activités religieuses viole les droits de l'homme, les oulémas déposent une plainte pénale à l'encontre de l'acte jugé comme blasphématoire commis par Yusman Roy. Pour prévenir de l'indignation de foule musulmane, au lendemain de la promulgation du décret, Yusman Roy est détenu par la police sous prétexte de « porter atteinte à l'islam », une mesure critiquée par deux hautes personnalités religieuses du pays, Abdurrahman Wahid du NU et Ahmad Syafi'i Ma'arif de la Muhammadiyah. Face à cette accusation, Muhammad Yusman Roy se défend de toute intention blasphématoire ou diffamatoire envers l'islam. Car, déclare-t-il, aucun verset du Coran n'interdit la prière autrement qu'en arabe[964].

Dans l'affaire criminelle, le Procureur accuse Yusman Roy d'avoir transgressé l'article 156a sur le blasphème et l'article 157 relatif aux propos haineux dirigés contre un groupe du peuple indonésien sur la base de l'appartenance religieuse par la diffusion d'une publication avec une menace de cinq années d'emprisonnement. Au cours des procès, certains des experts en matière de religion (l'islam) sont présentés, soit pour incriminer ou pour éclaircir. Bien entendu, les oulémas, représentés par le chef du MUI de Malang, Mahmud Zubaidi et son homologue, M. Luthfi Bashori, l'adversaire de débats indirects contre Yusman Roy, soutiennent les accusations prononcées par le Procureur[965]. Tandis que le seul témoignage qui le soutient vient d'Ulil Absar Abdallah, un activiste du Réseau de l'islam libéral (*Jaringan Islam Liberal*, JIL). Ce dernier proclame que Yusman Roy n'est pas hérétique puisque la pratique de la prière reste débattue *(ikhtilaf)* au sein des jurisconsultes islamiques. Bien qu'Ulil ne soit pas d'accord avec l'interprétation de Yusman Roy, dans le cas présent, il encourage à faire usage de persuasion ou de dialogue, sans avoir recours à la criminalisation. De plus, il souligne que la *fatwa* est un avis juridique donné par un spécialiste de la loi islamique sur une question particulière ; elle n'est contraignante que pour ceux qui la demandent explicitement et non pour les autres[966].

---

[963] Voir ce décret dans le recueil des documents de JAM Intel Direktorat Sospol, « Tugas dan Wewenang Kejaksaan dalam Pengawasan Aliran Keagamaan dan Aliran Kepercayaan Masyarakat », (document n° 13).

[964] « Yusman Roy Resmi Jadi Tersangka Penodaan Agama » (Yusman Roy est officiellement enregistré comme un suspect pour le blasphème), *Kompas,* 9 mai 2005 ; « Java-Est : le responsable d'une école coranique… » *Bulletin n° 419, op.cit.*

[965] « Pengadilan Roy : Ajarannya Menodai Agama Islam » (Le Procés de Yusman Roy : ses engseignements insultent l'islam), *Kompas,* 3 août 2005 ; l'arrêt du tribunal de Kepanjen Malang n° 461/Pid.B/2005/PN.Kpjn du 1er septembre 2005.

[966] « Shalat Dua Bahasa adalah Perbedaan Ritual » (La Prière bilingue est juste la différence rituelle), *Kompas,* 18 août 2005.

Après quelques mois d'audiences devant le tribunal de la première instance de Malang, du 6 juillet au 30 août 2005, Yusman Roy est jugé coupable par les juges de transgression de la loi en vigueur et passible de deux années d'emprisonnement, non pas pour avoir blasphémé (l'article 156 a), mais au titre du seul article 157 du Code pénal, qui punit la diffusion de littérature susceptible de répandre la haine à l'encontre l'un des groupes ou des communautés religieuses, dans le cas présent la communauté musulmane. Cette peine est confirmée en appel, devant le tribunal de la Cour d'appel de Surabaya, et finalement, devant la Cour de la cassation[967]. Tandis que dans le procès de la plainte administrative civile, le tribunal de l'administration d'État à Surabaya refuse toutes les plaintes proposées par Yusman Roy[968]. Cela signifie que ce dernier est interdit de gérer à nouveau l'internat de l'*I'tikaf Ngaji Lelaku.* Il peut certes pratiquer individuellement son culte selon sa conviction, mais non le diffuser auprès du public.

Quelques semaines après l'interpellation de Yusman Roy, une autre persécution pour le même motif se produit dans le hameau de Kerampilan Besuk Probolinggo, Java Est. La cible cette fois-ci est la *Yayasan Kanker dan Narkoba Cahaya Alam* (YKNCA), connue sous le nom de l'internat « *Baitul Taubah* » (maison de repentance), un groupe actif dans l'aide aux victimes de cancer et dépendants aux psychotropes. Mis à part un conflit individuel qui a opposé l'internat à la famille de l'un des disciples qui lui avait été confié, l'indignation de la foule est plutôt déclenchée par la diffusion d'un livre intitulé « *Menembus Gelap Menuju Terang 2* » (Traverser l'obscurité pour aller vers la lumière 2, MGMT2), dont l'un des points forts débattus est celui de l'interprétation des versets 50 et 51 de la sourate *al-Ahzab* du Coran ; ces versets traitent du mariage. Ardhi Husein, auteur principal de ce livre, donne une interprétation selon laquelle la relation sexuelle entre un homme et une femme en dehors d'une relation de mariage, particulièrement entre un employeur et ses *harems* tels que les « femmes de ménage », est légale tant que l'un et l'autre s'aiment ou qu'il n'y a pas de coercition. De plus, celui-ci est accusé par d'autres parties d'avoir corrompu, tronqué la sourate *al-ikhlash* (le monothéisme pur) en supprimant son premier mot « *qul* » (dis, ô Mohammad), de ne pas pratiquer l'obligation de la prière de *dhuhr* en la supplantant par la prière Sunnah dite « *ad-duha* » (la matinée) puisque la prière de *dhuhr* n'est pas mentionnée dans le Coran, il n'obligeait ses disciples à remplir l'obligation de jeûne durant le mois du Ramadhan que jusqu'au jour vingt-

[967] L'arrêt du Haut tribunal de Surabaya n° 361/PID/2005/PT.SBY, le 22 novembre 2005 et l'arrêt de la Cour de cassation n° 75/K/Pid/2006, le 27 janvier 2006.

[968] L'arrêt de la Cour de l'administration de l'État de Surabaya n° 37/G/Tun/2005, le 8 septembre 2005.

septième jour, alors que le nombre normal est de vingt-neuf ou trente[969].

L'incident débute lorsque certains journaux quotidiens locaux publient le 12 mai 2005 des articles réagissant aux rumeurs de déviances commises au sein de l'internat YKNCA. Lorsque le quotidien *Radar Bromo* titre « *dua buku yang resahkan umat islam* » (deux livres qui dérangent la communauté musulmane), le quotidien de *Surya,* quant à lui, titre « *Ngesek di YKNCA* » (avoir des relations « illégitimes » à YKNCA)[970]. Suite à la diffusion massive de ces rumeurs au sein de la population, le 16 mai 2005, en plus de publier une *fatwa* mentionnant que ce livre est déviant et trompeur, le MUI de Probolinggo exige des forces de l'ordre de prendre les mesures légales qui s'imposent. Certes, cette *fatwa* fait monter la tension, certaines parties l'utilisent pour mobiliser la foule et pour intimider et même attaquer cet internat[971]. Pour éviter d'être la cible de l'indignation des « émeutiers », les administrateurs de l'internat ainsi que les disciples s'enfuient pour chercher refuge auprès de ceux qui acceptent de les accueillir. Dans les jours qui suivent, la foule alentour ainsi que les autorités locales unissent leurs forces pour les pousser à quitter la région de Probolinggo avançant le fait qu'ils sont considérés étant des « germes » de l'hérésie. Tandis que le responsable de l'internat et aussi l'auteur principal du livre MGMT 2, Ardhi Husain, et six autres personnes en tant qu'administrateurs de l'internat qui sont également impliqués dans la parution de livre sont immédiatement interpellés par la police sous prétexte de transgression de la loi anti-blasphème en premier lieu[972]. Après quelques audiences devant le tribunal de première instance de Probolinggo, du 21 juillet au 6 octobre 2005, Ardhi Husain est jugé coupable de transgression de la loi en vigueur et passible de quatre années et six mois d'emprisonnement[973].

---

[969] Cité par Andri Ahmad et Salman al-Farizi, « Konflik Kepentingan Agama dan Kegagalan Negara : Kasus Pembubaran Padepokan YKNCA Besuki-Probolinggi-Jatim » (Conflit d'intérêts dans la religion et échec de l'État : le cas de la dissolution de l'internat de la Fondation de l'aide pour les victimes de cancer et psychotrope à Besuki Probolinggo, Java-Est), dans Ahmad Suaedy, *et.al., Politisasi Agama dan Konflik Komunal, op.cit.,* p. 96-101. Cf. Herry Mohammad dan Mujib Rahman, « Menembus Gelap Terbit Sesat » (Traverser l'obscurité, apparaître un erreur), *Gatra,* n° 28, le 23 Mei 2005, dans http://arsip.gatra.com/artikel.php?id=84875 (consulté le 17 avril 2014).

[970] Cité dans Lembaga Bantuan Hukum Surabaya, « Kronologis Kasus Penyesatan Buku Menembus Gelap Menuju Terang (MGMT) 2 » (La Chronologie de l'affaire du livre intitule 'Traverser l'obscurité pour aller vers la lumière'), dans Tabrani Abby et Ferry P. Siahaan (eds.), *Laporan Tahunan Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia (YLBHI) (Rapport annuel de l'Institut d'aide juridictionnelle d'Indonésie, YLBHI),* Jakarta, YLBHI, 2005, p. 162.

[971] Voir http://news.liputan6.com/read/102399/ribuan-warga-di-probolinggo-mengamuk (consulté le 17 avril 2014)

[972] Lembaga Bantuan Hukum Surabaya, « Kronologis Kasus Penyesatan Buku MGMT 2 », *op.cit.,* p. 163-167.

[973] L'arrêt du tribunal de Probolinggo n° 280/Pid.B/2005/PN.Kab. Prob du 6 octobre 2005.

L'attaque des musulmans radicaux à l'encontre d'une secte ou d'une communauté de Salamullah (le salut ou la salutation de Dieu), créée en 1996 par une femme Syamsuriati, avant d'être connue plus tard sous le nom de Lia Aminuddin, Bunda Lia et Lia Eden, s'ajoute la liste des violences perpétrées pour « éradiquer » les courants religieux jugés déviants en Indonésie. Au départ, Lia Aminuddin se réclame en fait comme défenseuse de l'islam : non seulement elle prêchait le *tawhid* (l'unité divine) ainsi que les bénéfices de la pratique des cinq prières quotidiennes et soutient l'authenticité du Coran[974]. Les polémiques au sein de la société commencent dès que Lia Aminuddin proclame ouvertement avoir des signes prophétiques. Par la suite, en octobre 1997, le fils de l'un des membres du groupe s'adresse au MUI pour demander une *fatwa* déterminant si l'Archange Gabriel s'adresse encore ou non à des êtres humains. Le MUI répondit que, selon la foi musulmane, Gabriel ne s'est plus adressé à personne après Mohammed. En réaction, au cours du mois suivant, le MUI émet un décret affirmant que toute prétention « à être accompagné, guidé et enseigné par l'Archange Gabriel contredit le Coran »[975]. C'est pourquoi le MUI fait ensuite l'objet des critiques de Lia, une attitude qui provoque l'indignation des musulmans partisans du MUI.

Malgré cette *fatwa*, Lia et ses disciples, avec leurs efforts répétés, essaient de démontrer que la prophétesse est bien en contact avec Gabriel. La suite des événements montre à la fois une évolution du statut de la prophétesse et une transformation des croyances du groupe à son instigation. Appelée « Sa Majesté Mère Lia », et entourée d'un conseil prophétique de vingt membres[976], Lia se proclame également comme étant la réincarnation de plusieurs figures : la Vierge Marie, Jeanne d'Arc et Ève[977]. Dès la seconde moitié des années 2000, elle parle directement au nom de Dieu. De plus, en 2001, elle annonce son mariage avec Gabriel, et la différence entre Gabriel et elle s'estompe dans une union parfaite entre femme et archange. Tandis que son fils, Ahmad Mukti, est l'incarnation du Messie ou Jésus-Christ[978]. Certes, tout cela marque la rupture avec l'islam, dans laquelle, selon l'« édit de Gabriel » prononcé par Lia, Salamullah est une nouvelle religion, distincte de l'islam[979].

---

[974] Al Makin, *Challenging Islamic Orthodoxy: Accounts of Lia Eden and Other Prophets in Indonesia*, Switzerland, Springer, 2016, p. 57.

[975] Voir la *fatwa* du MUI n° Kep.-768/MUI/XII/1997 du 22 décembre 1997 dans Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak Tahun 1975*, 62-75.

[976] Al Makin, *Challenging Islamic Orthodoxy*, *op. cit.*, p. 35.

[977] *Ibid.*, p. 39.

[978] *Ibid.*, p. 41.

[979] *Ibid.*, p. 67.

En tant que « nouveau prophète », assisté par son secrétaire des « révélations », Abdurrahman, l'un des anciens élèves du campus islamique de renom de la banlieue de Jakarta, Lia prétend régulièrement avoir reçu des ordres de Gabriel, dont celui de chercher un lieu plus tranquille à l'extérieur de Jakarta pour y diffuser de cette « nouvelle religion ». Or, lorsqu'un village à Bogor est choisi et que plusieurs dizaines de fidèles s'y installent, des tensions surgissent avec les villageois. Une pétition comportant des centaines de signatures demande le départ de Salamullah. En mai 2001, les tensions culminent avec l'attaque et le pillage de la maison par centaines émeutiers. Les auteurs de l'attaque ne sont pas poursuivis par la justice. Face à cette opposition et même ces persécutions, Lia choisit la voie de la confrontation, en relayant des malédictions divines et en critiquant tant le gouvernement indonésien que les autorités musulmanes. En 2005, celle-ci poursuit sa défiance à l'orthodoxie musulmane en déclarant l'abolition de toutes les religions : il n'y a pas de religion dans le Royaume d'Eden. Cependant, les nombreux messages critiques envers les institutions civiles et religieuses indonésiennes finissent par provoquer une réaction. Par conséquent, le 28 décembre 2005, la foule des musulmans entoure la résidence de Lia Aminuddin à Bungur, Jakarta Central ; elle proteste contre l'essor d'une secte déviante dans le voisinage. Au cours de cet incident, pour éviter une montée en puissance de l'indignation de la foule, une cinquantaine de membres de la secte Salamullah, dont onze enfants, sont évacués au commissariat de la police de Jakarta malgré les refus. Ils sont relâchés à l'exception du gourou du mouvement, placé en détention et présenté en sa qualité de dirigeante devant le tribunal de Jakarta central pour avoir transgressé trois articles du Code pénal, tel l'article 165a sur le blasphème, l'article 55 §1 et 335 sur les actes désagréables ainsi que l'article 157 sur la diffusion d'une publication haineuse contre un groupe du peuple indonésien basée sur l'appartenant religieuse. Après plusieurs audiences, le 29 juin 2006, Lia Eden est finalement jugée coupable pour avoir enfreint les articles mentionnés, à l'exception du dernier, et condamnée à deux années d'emprisonnement[980].

La condamnation à la prison ne marque pas pour autant l'arrêt des critiques de Lia envers le gouvernement et envers l'autorité religieuse des musulmans. Quelques mois après sa libération en octobre 2007, elle envoie plus de mille lettres aux autorités. À la suite de cela, une nouvelle arrestation a lieu en décembre 2008. Lors de l'audience, Lia explique que l'annonce de l'abolition des religions proférée n'est qu'une critique

[980] L'arrêt du tribunal de Jakarta Central n° 677/PID.B/ 2006/PN.Jkt.Pst le 29 juin 2006.

constructive et une invitation à revenir à l'essence des religions. En cette occasion, elle défend par ailleurs ses droits sur la base des principes de liberté religieuse[981]. Cette fois-ci, Lia Eden est condamnée à deux ans et demi de prison, ce qui ne la convainc en rien de modérer son discours[982].

Il existe un autre cas similaire, lié au mouvement de l'al-Qiyadah al-Islamiyah (le leadership islamique), créée en 2005 par Ahmed Moshaddeq. L'un des anciens dirigeants du mouvement du NII de la région IX (Java Ouest) se détache de celui-ci après un conflit avec Panji Gumilang alias Abu Toto, le responsable de l'internat al-Zaitun à Indramayu Java Ouest. Similaire au fondateur de l'Ahmadiyyah, Mirza Ghulam Ahmad, Ahmad Mosshaddeq se proclame comme *al-Masih al-Mau'ud.* Ses disciples eux-mêmes sont obligés de le considérer comme un prophète en prononçant les vœux d'une nouvelle confession de la foi musulmane « la *syahâdah* ». Ainsi, le texte devient « *asyhadu alla illâhailla Allâh wa wa asyhadu anna Ahmad Mushaddeq Isa al-Masih al-Mau'ud* » (j'atteste qu'il n'y a pas de Dieu en dehors de Dieu et Ahmad Mushaddeq est le Messie Promis). De plus, sous prétexte que nous sommes encore actuellement dans la période de la *jâhiliyah,* expression utilisée pour désigner la période qui a précédé l'arrivée de l'islam, il n'impose pas à ses disciples le devoir d'effectuer toutes les obligations de l'islam connues comme étant les cinq piliers : les prières de cinq heures par jour, le jeûne du mois ramadan, d'accomplir l'aumône légale et le pèlerinage à La Mecque. Cela signifie que la lutte qui doit être menée est désormais seulement celle du renforcement de fondation de la foi *(aqîdah)*[983].

Face à cette question, comme prévu, le MUI émet une *fatwa* qui condamne l'al-Qiyadah al-Islamiyah la qualifiant de secte déviante et trompeuse. Quiconque la suit, selon cette *fatwa*, est un apostat ; il doit alors se repentir et suivre le droit chemin de l'islam. De plus, le MUI proclame également que l'al-Qiyadah al-Islamiyah insulte et diffame l'islam, parce qu'elle enseigne des doctrines déviantes et erronées au nom de l'islam. De la sorte, le gouvernement doit interdire son essor et fermer tous les lieux de ses activités. Tandis que son chef doit être interpellé et poursuivi devant le tribunal selon la loi en vigueur[984]. Répondant à cet appel, le Procureur général interdit immédiatement

---

[981] Al Makin, *Challenging Islamic Orthodoxy, op. cit.,* p. 112-114.

[982] *Ibid.*, p. 95-96.

[983] Nashrul Koharudian, *Ahmad Moshaddeq dan Ajarannya Al-Qiyadah al-Islamiyah (Ahmad Mosaddeq et ses engseignements, Al-Qiyadah al-Islamiyah),* Yogyakarta : Media Pressindo, 2008), p. 21.

[984] Voir la *Fatwa* n° 04/2007, datant le 3 octobre 2007 dans Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak Tahun 1975, op. cit.,* p. 119-123.

al-Qiyadah al-Islamiyah à l'échelle nationale en vertu du décret n° Kep-116/J.A/ 11/2007, du 9 novembre 2007. Par le biais de ce décret, le Procureur général ordonne à tous les fonctionnaires de Parquet et au Bureau Pakem à tous les niveaux de surveiller les possibilités de diffusion de la secte d'al-Qiyadah al-Islamiyah et de prendre les mesures nécessaires si certains de ses membres en venaient à ne pas respecter cette interdiction. Ainsi, certains parquets de district émettent le même décret interdisant l'essor d'al-Qiyadah al-Islamiyah dans leur territoire.

À partir de ce moment-là, un millier de membres de l'al-Qiayadah al-Islamiyah répartis dans certaines régions, particulièrement à Yogyakarta, se prononcent collectivement la *syahâdah* devant les représentants du MUI et des forces de l'ordre comme le signe qu'ils retournent à nouveau au vrai islam[985]. Entre temps, ceux qui continuent à diffuser les doctrines de cette secte risquent de devenir la cible des persécutions de la foule des alentours. Certains parmi eux sont amenés au commissariat de police sous prétexte de diffuser les enseignements déviants de l'islam. Après les procédures d'enquêtes, Dedi Priyadi et Gerry Luthfi, par exemple, membres de l'al-Qiyadah al-Islamiyah de Sumatra Ouest, sont considérés comme suspects et sont présentés devant la Cour justice de Padang. Jugés coupables pour avoir diffusé les enseignements d'une secte interdite, depuis le 2 mai 2008, ils doivent séjourner en prison pour trois ans. Dans leur verdict, les juges déclarent que le gouvernement a le droit d'interdire l'essor des enseignements jugés diffamatoires ou blasphématoires contre une religion, en vertu de la loi anti-blasphème de 1965[986]. Tandis que leur chef, Ahmad Mosshaddeq, est reconnu coupable au titre de l'article 156-a du Code pénal indonésien. Il est condamné à quatre ans d'emprisonnement par le tribunal du district de Jakarta-Sud pour avoir dirigé une « secte hérétique » et prétendu être un prophète ; les actes commis sont considérés comme ayant insulté et offensé le sentiment religieux des musulmans[987].

Alors que dans la communauté chrétienne, le scandale le plus retentissant lié au blasphème est déclenché par l'apparition d'une secte Pondok Nabi, fondée en 1999 à Bandung et développée par le pasteur Mangapin Sibuea. Auparavant, celui-ci est l'un des pasteurs chargés de mission au sein de l'Église de la Pantecôte d'Indonésie et de la communauté de Filadelfia à Bandung. L'affaire de Mangapin commence lorsqu'il se

---

[985] « 925 Mantan Anggota al-Qiyadah Tobat Bersama » (Dans l'ensemble, 925 anciens membres d'al-Qiyadah se repentirent), *Kompas*, 24 novembre 2007.

[986] L'arrêt du tribunal de Padang n° 64/Pid.B/2008/PN.PDG du 2 mai 2008.

[987] Voir http://www.nu.or.id/post/read/12123/pemimpin-al-qiyadah-al-islamiyah-divonis-4-tahun (consulté le 23 janvier 2017).

prétend être comme Paul II, le Messenger de Dieu à une époque proche de la fin du monde. Par le biais de disques compacts vidéo, il diffuse également à ses disciples sa conviction que la fin du monde arrivera le 10 novembre 2003, date à laquelle la communauté chrétienne raffinée par le Dieu sera enlevée au paradis. Par ailleurs, dans ce disque, Mangapin Sibuea insulte également les pasteurs chrétiens les qualifiant de faux prophètes dont la place est en enfer ; il dit aussi du baptême que c'est une fausse doctrine qui ne se trouve pas dans l'Évangile. Par conséquent, certaines personnes qui croient à cette interprétation prennent la décision de quitter leur travail et de vendre leurs biens en espérant de s'envoler paisiblement au paradis[988].

En fait, en 2000, le bureau des Affaires religieuses de Java Ouest émet une lettre officielle qui interdit toutes les activités de la secte Pondok Nabi[989]. Cependant, le pasteur Mangapin Sibuea conserve sa conviction et la diffuse clandestinement. Pour le soutenir, Mangapin désigne douze de ses homologues pour être ses « Messenger » en charge de prêcher et de recruter les membres. Sachant que le nombre des adeptes de cette secte tend à augmenter, les partisans du Forum de communication des chrétiens d'Indonésie (Forum Komunikasi Kristen Indonesia, FKKI), adversaires des enseignements de Mangapin, condamnent cette secte la qualifiant de déviante et tentent de déposer une plainte auprès de la Police locale demandant la dissolution de cette secte prétextant une inquiétude quant à un suicide de masse potentiel de ses adeptes. L'inquiétude du FKKI s'accentue lorsque 283 membres de la secte *Pondok Nabi* se rassemblent le 10 novembre 2003 dans un lieu de culte privé pour accomplir des rites en attendant l'heure de la fin du monde. Sous la pression du FKKI, le 12 novembre 2003, les forces de l'ordre évacuent plus tard tous les adeptes à l'Église de Bethel Tabernakel en fonction de direction du Conseil des églises de Java Ouest. Cette dispersion forcée est effectuée par les forces de police puisque le chef de secte et ses disciples ne se dispersent pas à l'heure fixée. Dans le même temps, le chef de la secte et ses homologues sont détenus pour blasphème, tandis que le lieu de culte est brutalement détruit le lendemain par la foule[990].

Lors d'un procès devant le tribunal de Bale Endah à Bandung, entre novembre 2003 et avril 2004, le Procureur M. Hutagaol accuse le pasteur Sibuea Mangapin d'avoir enfreint l'article 165a du Code pénal, à savoir d'exprimer volontairement en public des

---

[988] « Menunggu Kiamat, 283 Jemaat Sekte Dievakuasi » (Dans l'attente du Jour de jugement, 283 membres de sectes évacuées), *Kompas,* 11 novembre 2003.

[989] « Anggota Sekte Kiamat Dievakuasi ; Dilarang Sejak Tahun 2000 » (Les Membres de la secte 'Kiamat' ont été évacués : interdite depuis 2000), *Kompas,* 13 novembre 2003.

[990] *Ibid.*

sentiments ou commettre des actes qui sont essentiellement hostiles, abusifs ou diffamatoires contre une religion, parce qu'il croit que la fin du monde arrivera le 13 novembre 2003 et cette infraction est commise plusieurs fois entre mai 2002 et janvier 2003. Pour cela, le Procureur requiert des juges qu'ils condamnent le pasteur Sibuea Mangapin à deux ans de prison. L'avocat de Mangapin, Habel Rumbiak, déclare que le réquisitoire n'est pas réaliste parce que le Procureur n'est pas en mesure d'apporter d'élément prouvant en quoi son client a blasphémé. Habel Rumbiak insiste que son client, Mangapin, ne commet pas une action qui incite la haine contre une autre religion et ne force pas non plus ses disciples à suivre ses enseignements. À la fin de procès, le 6 avril 2004, les juges énoncent leur verdict selon lequel le pasteur Mangapin Sibuea est coupable et mérite d'être condamné à 2 ans de prison[991].

Figure 6.9 :
La communauté de Salamullah (droit) et la communauté de Pondok Nabi (gauche)[992]

À partir de ces explications, on comprend qu'il n'y a aucune place en Indonésie pour l'essor des sectes déviantes. Toute secte qui veut se diffuser doit faire face la résistance des groupes religieux radicaux dans chaque religion. Ces derniers n'hésitent pas à persécuter et à poursuivre devant le tribunal quiconque est jugé comme hérétique ou blasphémateur à l'encontre une religion donnée. Malgré cette répression, les sectes « déviantes » disparaissent et renaissent à nouveau faisant toujours usage des mêmes

[991] « Pimpinan Sekte Pondok Nabi Dijatuhi Hukuman Dua Tahun Penjara » (Le Chef de la secte « Pondok Nabi » à été candamné à deux ans de prison), *Kompas,* 11 novembre 2003.

[992] Photos, cités dans https://www.batlax.com/2015/06/minta-ijin-pendaratan-malaikat-jibril.html ; https://www.liputan6.com/news/read/66265/pengikut-pondok-nabi-dari-berbagai-daerah?related=dable&utm_expid=.9Z4i5ypGQeGiS7w9arwTvQ.1&utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F (consulté le 13 janvier 2016).

méthodes et motifs au nom de la liberté de religion et de conviction. Toute mesure menée par le gouvernement, représenté souvent par le Parquet, après avoir la pression des communautés religieuses très orthodoxes ou pour « suivre » la *fatwa* ou le conseil religieux d'une autorité religieuse quasi officielle, sous prétexte de maintenir ou de rétablir l'ordre public, est souvent considéré par les parties qui se prétendent être des défenseurs des droits de l'homme comme la défaite du gouvernement face à la majorité ou comme un acte discriminatoire et une intervention de l'État à l'encontre de la liberté de conscience ou de religion qui se trouve dans le domaine du « for intérieur ».

§2 - Le blasphème, entre la liberté d'expression et l'incitation à la haine

Dans la plupart des pays du monde, la question de la protection des religions fait l'objet d'attentions, elle passe notamment par la répression du blasphème. Aujourd'hui, la protection de la religion est souvent indirecte, notamment par l'interdiction des actions perturbant les pratiques religieuses, des actes non respectueux envers la religion, des discriminations fondées sur la religion, etc. Dans une certaine mesure, le blasphème est l'illustration du conflit entre liberté d'expression et liberté de religion « d'autrui » ou plus précisément du sentiment religieux des croyants d'une religion. Le blasphème sert de fil conducteur permettant de savoir quelle liberté doit l'emporter en cas de conflit. On sait que la nouvelle Constitution indonésienne reconnaît et réunit ces deux libertés dans le même article (28E § 1 et 2), mais la loi anti-blasphème de 1965 ou l'article 156a du Code pénal règlemente et/ou interdit certaines formes d'expression dont la diffamation, le blasphème ou le mépris du sacré, ou encore le fait d'être athée. De la sorte, contrairement aux sociétés occidentales aujourd'hui, dans la société indonésienne où l'application de la loi anti-blasphème de 1965 est renforcée dès la *Reformasi* en 1998, c'est plutôt la liberté de religion « d'autrui » qui l'emporte sur la liberté d'expression.

Comme les affaires liées à une interprétation déviante de l'une des principales doctrines d'une religion, les débats soulevés en la matière ne sont pas de savoir si l'insulte à une religion fait partie du droit à la liberté d'expression ou d'opinion, un droit fondamental garanti par les lois et la Constitution, mais plutôt de savoir si l'infraction commise constitue ou non une forme de blasphème. Si les militants de défense des droits de l'homme considèrent que le blasphème constitue une des formes de la liberté d'expression, les défenseurs de l'orthodoxie, quant à eux, maintiennent que tel ou tel propos ou discours blasphématoire est un crime punissable par la loi. Toutefois, dans un contexte où la loi n'est pas définie avec précision des critères permettant de déterminer

ce qui est un blasphème *(penodaan agama)* ou ne l'est pas, la réaction des croyants d'une religion qui se sentent offensés devient le principal facteur pouvant influencer la décision finale du juge à l'égard de la présumée infraction. Ainsi, le sentiment religieux d'une communauté religieuse devient en quelque sorte un point de repère pour la condamnation à la prison de quiconque commet un acte relevant du blasphème. Celui-ci est forcément corrélé à une incitation à la haine envers les fidèles d'une religion d'une part, et à la perturbation de l'ordre public d'autre part. Nous rappelons que l'article qui punit le blasphème appartient au chapitre relatif à l'ordre public du Code pénal.

Dans les trente cas de blasphème mentionnés en annexe, si l'on se réfère aux décisions des juges, on ne trouvera en fait pas la classification spécifique de forme des infractions commises selon les critères mentionnés dans l'article 156a du Code pénal. Le Procureur dans son réquisitoire ou les juges dans leurs verdicts ne mentionnent que le fait que l'accusé a enfreint cet article sans apporter plus de précisions. Pourtant, si nous devions analyser les formes d'expressions utilisées par les accusés, comme mentionnés dans les verdicts, nous pourrions les classifier ainsi : l'hostilité contre une religion (quatre cas), l'abus en matière religieuse (un cas) et la diffamation envers une religion (26 cas), les interprétations ou les activités jugées déviantes contre les principales doctrines d'une religion reconnue font partie cette catégorie. Alors même que le nombre de cas de blasphème est en augmentation, les musulmans en tant que communauté religieuse majoritaire du pays sont les premiers à recourir à la loi anti-blasphème pour défendre l'honneur de leur religion. Ils déposent des plaintes auprès de la police, dès qu'ils estiment qu'il y a une indication que quelqu'un, musulman ou non, a méprisé l'islam, même si les faits paraissent bénins. Ainsi, durant la première décennie de l'ère de la *Reformasi,* plus de quatre-vingt personnes sont attaquées en justice par des musulmans pour blasphème contre l'islam ; 43 sont musulmanes et 45 restants sont chrétiens. De leur côté, les chrétiens portent également tout acte blasphématoire envers le christianisme devant les tribunaux. Cependant, sur la même période, on ne recense que quatre cas qui impliquent un total de 14 personnes ; treize parmi eux sont des chrétiens et un autre est confucianiste. On peut également relever un cas de blasphème envers l'hindouisme et dont l'accusé chrétien est présenté devant le tribunal par les hindouistes, mais il est libéré par les juges.

Deux scandales liés au blasphème agitant la population de l'île de Flores, Nusa Tenggara oriental, une île dont la population est majoritairement catholique, inaugure une

longue succession d'affaires à l'ère de la *Reformasi*[993]. Le 28 mars 2002, Esteriana Nona Eni, une jeune femme protestante, est accusée d'avoir profané une hostie consacrée par les responsables de la cathédrale du Christ-Roi à Ende, chef-lieu de la province de Florès. Ce jour-là, le jeudi saint, elle assiste à la messe accompagnée d'une amie catholique à cette cathédrale. Venue recevoir la communion, elle dépose ensuite l'hostie sous son siège en revenant à sa place. Ce traitement inconvenant de l'hostie fait qu'Esteriana est déclarée coupable d'infraction à l'article 156 du Code pénal pour avoir porté atteinte à une religion reconnue légalement par l'État indonésien. D'après le Procureur, Esteriana, en profanant l'objet le plus sacré du catholicisme, froisse la sensibilité des catholiques, elle perturbe l'harmonie interreligieuse. Devant le tribunal, le 15 mai, Esteriana avoue regretter son geste, elle explique qu'ayant entendu l'annonce que seuls les catholiques bien préparés peuvent recevoir la Sainte Communion, poussée par la curiosité, elle s'est tout de même avancée pour recevoir l'hostie consacrée. Le 8 juin 2002, la Cour de justice d'Ende rend son verdict, Esteriana Nona Eni est coupable de blasphème envers la religion catholique, une condamnation à une peine de quatre ans de prison est prononcée.

Deux semaines plus tard, le 24 juin 2002, Liaw Tek Hay alias Slamet Hariyadi est condamné pour le même motif, profanation d'un objet sacré du culte catholique par un autre juge. Une peine de sept ans de prison est requise contre lui. L'affaire commence quand Slamet Hariyadi, sino-indonésien originaire de Surabaya, Java Est, se rend le 17 mars 2002 dans l'église Saint-Joseph de Bajawa Ngada pour participer la communion catholique. Mais, comme Esteriana, il est reparti sans consommer l'hostie consacrée, son geste suscite des interrogations et des soupçons. Après avoir été interrogé par les responsables de l'église, la rumeur que Slamet Hariyadi est musulman, conformément à ce qui est inscrit sur sa carte identité, se répand massivement et provoque un sentiment d'hostilité des catholiques envers les musulmans habitants des environs. Un tumulte éclate au cours de celui-ci une dizaine de maisons et de commerces appartenant à des musulmans sont incendiés. La condamnation à sept années de prison correspond en réalité à une peine cumulative pour blasphème envers la religion catholique, pour avoir engendré de l'agitation parmi les musulmans et pour son attitude « inconsistante » puisqu'il est connu pour avoir fréquenté non seulement l'Église protestante Bethel, mais également un temple bouddhiste chinois. Ceci alors même que selon sa carte d'identité, Slamet Hariyadi

[993] Voir ces affaires dans « Florès : en l'espace de quelques semaines, deux tribunaux ont condamné à des peines de prison ferme un homme et une femme reconnus coupables de sacrilège envers la religion catholique », *Bulletin EDA* n° 357, le 16 juillet 2002.

est musulman, et qu'il se dit devant le tribunal fidèle du confucianisme. Le choix de la religion musulmane pour sa pièce d'identité n'a pour but que de faciliter l'obtention de ses documents de citoyenneté pour les Sino-Indonésiens à Surabaya[994].

En 2004, Charisal Matsen Agustinus Manu, le chef du bureau du Centre statistique de la région d'Alor, Nusa Teggara Est, un protestant, est accusé d'avoir diffamé l'islam. L'affaire retient l'attention de la foule musulmane dès que Charisal Matsen publie en août 2004 vingt exemplaires d'un livre intitulé « Les habitants de la régence d'Alor en 2003 » (*Penduduk Kabupaten Alor Tahun 2003).* Le problème repose sur sa couverture sur laquelle on peut voir une image d'un danseur traditionnel « Cakalele » d'Alor dont le pied gauche piétine un livre ancien. Quelques mois plus tard, trois fonctionnaires musulmans travaillant dans le même bureau que Charisal Matsen découvrent que ce livre ancien ressemble au Coran. À partir de cette information, le Conseil des oulémas indonésiens locaux organise une rencontre avec trente chefs des organisations sociopolitiques et met en place un comité d'investigation pour approfondir l'enquête. Une fois convaincu que ce livre ancien est le Coran sur lequel il est écrit le cinquième verset de la sourate d'*al-Taubah*, le MUI dépose immédiatement une plainte auprès de la Police[995]. Réagissant à cette affaire, le 18 juin 2005, des milliers de musulmans se rassemblent devant le palais de la Cour de Kalabahi Alor ; ils exigent du gouvernement local le retrait de la circulation du livre évoqué et sa destruction. De plus, les manifestants expriment leur déception au gouvernement local échoue à maintenir l'harmonie interreligieuse à Alor[996]. Sous la pression des musulmans, le procès s'ouvre en juillet 2005. Comme dans les autres cas de blasphème, le Procureur reproche à l'accusé d'avoir transgressé l'article 156a du Code pénal sans faire de distinction entre les trois formes d'infractions. La Cour de justice de Kalabahi à Alor condamne finalement l'accusé à deux ans de prison[997]. Par la suite, la Cour d'appel de Nusa Tenggara oriental annule le verdict de la Cour de justice de Kalabahi, cette annulation est motivée par le fait que Charisal Matsen ne savait pas que cette image était celle du Coran et qu'il n'avait donc pas par conséquent l'intention d'insulter l'islam[998]. Cependant, le verdict de la Cour de cassation dans un troisième

---

[994] *Ibid.* Renvoyer aussi Ibbat Khaliqah Sapulangga, « Analisis Normatif Putusan Pengadilan Negeri Nomor 32/PID.B/2002.bajawa tentang Penodaan Agama » (Une Analyse normative du verdict du tribunal de Bejawa n° 32/PID.B/2002 sur le blasphème), Fak. Hukum Universitas Brawijaya Malang, 2003, p. 4-7.

[995] Voir cette explication dans l'arrêt de la Cour de cassation, n° 1431 K/Pid/2011 le 24 octobre 2011.

[996] « Muslim Alor Protes Buku BPS » (Les Musulmans de la région d'Alor protestent contre le livre de l'Institut national de la statistique), dans https://nasional.tempo.co/read/62694/muslim-alor-protes-buku-bps (consulté le 4 janvier 2016).

[997] L'arrêt du tribunal de Kalabahi Alor n° 87/PID.B/2005/PN.KLB du 17 novembre 2005.

[998] L'arrêt du Haut tribunal de Kupang n° 151/PID/2005/PTK du 16 juin 2006.

temps revient sur cette annulation rendant une décision comparable à celle de la Cour de justice de Kalabahi Alor[999].

Quant aux cas de blasphème à caractère hostile envers une religion, nous pouvons prendre l'exemple d'un article intitulé « l'échec de l'islam » (*Islam agama yang gagal*), écrit par Rus'an et publié dans le quotidien de *Radar Sulawesi Tengah,* le jeudi 23 juin 2005. Rus'an enseigne à l'Université Muhammadiyah, il est également secrétaire du Parti du mandat national (PAN) à Palu. À l'origine, Rus'an veut critiquer la situation sociopolitique en Indonésie où la pratique de la corruption est endémique à tous les niveaux des institutions gouvernementales ; elle implique certains hauts fonctionnaires musulmans. Dans son article Rus'an insiste sur le fait qu'aujourd'hui la religion n'a pas beaucoup d'impact sur ses fidèles. Il va même jusqu'à déclarer que « la religion en Indonésie a complètement échoué ». Pour étayer son argumentation, il cite les propos de Karl Marx selon lesquels « la religion est l'opium du peuple » et Vladimir Lénine qui affirme que « la religion est comme une doctrine qui engendre l'oppression, l'exploitation de classe, elle va même jusqu'à provoquer l'apparition d'idées non productives ; c'est pourquoi la religion doit être anéantie ». Rus'an explique que la société d'aujourd'hui préfère regarder les télénovelas plutôt que d'écouter les conseils des prêches religieux aux rhétoriques lourdes. En conclusion, il propose une question et sa réponse comme suite : « Au regard de la réalité telle qu'elle est décrite ci-dessus, nous devons décider si la religion a encore un sens à l'époque actuelle pour la vie humaine. Si la réponse est non, c'est alors la religion qui échoue »[1000].

Les critiques de Rus'an provoquent l'indignation des musulmans de Palu. Par conséquent, le 25 juin 2005, environ un millier d'étudiants issus de diverses organisations qui se présentent comme la « Communauté musulmane de la ville de Palu » organisent une manifestation exigeant du groupe de presse de Jawa Pos à Palu qu'il cesse ses activités. Sous la pression de la foule, le groupe de Jawa Pos à Palu décide de suspendre ses activités durant trois jours exprimant ainsi ses excuses aux musulmans. De plus, les manifestants demandent aux forces de l'ordre d'arrêter le blasphémateur et de lui infliger la peine la plus sévère. Dans le cas présent, Rus'an n'est pas seulement accusé d'avoir blasphémé contre l'islam, mais également d'avoir diffusé l'athéisme, le marxisme et le léninisme, des idéologies interdites par l'arrêté de l'Assemblée consultative du peuple et

---

[999] L'arrêt de la Cour de cassation n° 1431 K/Pid/2011 du 24 octobre 2011.

[1000] https://news.detik.com/berita/d-389662/penulis-artikel-islam-agama-yang-gagal-jadi-tersangka-- (consulté le 4 janvier 2016).

la loi anti-blasphème ou l'article 156a du Code pénal. Réagissant à l'indignation des musulmans, Rus'an affirme que son intention est de critiquer le comportement des élites corrompues qui ne reflètent pas les valeurs religieuses et non de diffamer la religion. Quoi qu'il en soit, pour calmer la colère des musulmans, Rus'an est finalement détenu par la Police de Palu pour acte sacrilège envers la religion[1001].

L'autre exemple que nous pouvons présenter pour illustrer l'hostilité contre la religion ou ce qui est considéré comme sacré c'est une affaire impliquant plus de quarante chrétiens ; il s'agit des membres de l'Association de services pour les étudiants indonésiens (*Lembaga Pelayanan Mahasiswa Indonesia,* LPMI) des régions de JATILIRA (Java Est, Bali et Nusa Tenggara). Le 19 décembre 2006, Djoko Widodo et Nur Imam Daniel président une prière collective à l'Hôtel Asida Kota Batu. Au cours de celle-ci, selon le Procureur, ils portent tous deux des attributs ou vêtements habituellement propres aux musulmans. De plus, entre les mains de Djoko Widodo, un Coran fait par la suite l'objet d'un traitement inapproprié. Djoko Widodo dit à haute voix que dans ce livre « le Coran », il y a des enseignements qui trompent des millions de personnes, les conduisent en enfer, provoquent la repentance, suscitent le radicalisme religieux et déclenchent des rébellions et des haines. Ensuite, le Coran est placé sur le sol et Nur Imam Daniel poursuit la prière. Dans sa prière, ce dernier fait le vœu que ceux qui sont influencés par les enseignements du Coran puissent être libérés et que leurs cœurs s'ouvrent pour voir le Christ[1002].

Le scandale de la LPMI retient l'attention de la communauté musulmane peu de temps après que l'un des participants transfère l'enregistrement de la prière sur un vidéodisque dans un cybercafé (*Warung internet,* Warnet). Ensuite, sans autorisation du responsable de la LPMI, une tierce partie multiplie et diffuse cette vidéo au sein de la société. Suite aux agitations qui s'en suivent, une plainte s'appuyant sur l'article 156a du Code pénal est immédiatement déposée auprès de la Police par trois institutions religieuses : le bureau des Affaires religieuses, le MUI et la Muhammadiyah de Malang. En réaction à cette affaire, l'association des églises locales se joint aux musulmanes pour condamner les activités de la LPMI parce qu'elles violent les enseignements chrétiens et peuvent également provoquer des tensions entre musulmans et chrétiens, non seulement à Malang, mais aussi dans d'autres régions. L'attitude de cette association des églises est considérée comme positive, car elle aide à faire diminuer les tensions interreligieuses. Sur

---

[1001] *Ibid.*
[1002] L'arrêt du tribunal de Malang n° 429/Pid/B/2007/PN.Mlg du 6 septembre 2007.

la base cette plainte, les 41 participants à l'activité religieuse intitulés « concerts de prière collective » sont détenus par la Police et déclarés coupables par le Procureur le 15 août 2007 pour la transgression de l'article 156a du Code pénal ; ils encourent cinq ans d'emprisonnement. Lors du procès, ils sont répartis en quatre groupes : Djoko Bhirowo et ses acolytes (20), Ariyono et ses acolytes (13), Lili Amborius et ses acolytes (6) et enfin, Djoko Widodo et Nur Imam Daniel. Comme les autres cas de blasphème, le procès de la LPMI retient l'attention de centaines de musulmans ; ils se rassemblent à l'intérieur et à l'extérieur du palais de justice sous la surveillance de quatre cents membres des forces de l'ordre[1003]. À la fin du procès, le 6 septembre 2007, la Cour de justice de Malang annonce que les accusés sont jugés coupables d'avoir transgressé l'article 156a du Code pénal et méritent d'être condamnés à cinq ans de prison du fait que leurs activités sont contraires aux enseignements religieux et pourraient être source de troubles et de conflits interreligieux. Le 29 novembre 2007, cette décision est confirmée par la Cour d'appel de Surabaya, avec cependant une peine réduite, elle passe ainsi à trois ans et demi[1004]. Insatisfaits par ce verdict, les condamnés se pourvoient en cassation, mais malheureusement pour eux, la Cour suprême rejette leur requête[1005].

Avant de terminer cette section, il est important d'examiner trois cas de publications où les auteurs sont finalement déclarés non coupables. Ces affaires impliquent Teguh Santoso, le rédacteur en chef du quotidien en ligne de *Harian Merdeka*, Imam Trikarsohadi et Abdul Wahab, le directeur général et le rédacteur en chef du tabloïd *PETA* à Bekasi, ainsi que David Da Silva, le rédacteur en chef du tabloïd *Gloria* à Surabaya. Ils doivent faire face à l'interpellation de la police en 2006 après avoir reproduit l'une des douze caricatures du « prophète Mohammad » publiées par *Jyllads-Posten* en 2005 sur la une de leur quotidien respectif. Contrairement aux affaires des tabloïds *PETA* et *Gloria*, le cas de Teguh Santoso ne provoque en effet pas l'indignation ou la manifestation des groupes islamistes radicaux, tels que le FPI ou le MMI. Cependant, la Police et le Procureur le traduisent devant le tribunal sous prétexte qu'une plainte anonyme a été déposée. En réalité, ces trois cas et plus particulièrement celui de Teguh Santoso sont des illustrations de comment le conflit entre le droit à la liberté d'expression, la liberté d'information et la liberté de religion « d'autrui » font débat devant le tribunal.

[1003] https://www.merdeka.com/peristiwa/ratusan-massa-padati-sidang-penistaan-agama-di-pn-malang-beobqx2.html (consulté le 7 janvier 2016).

[1004] L'arrêt du Haut tribunal de Java-Est n° 469/PID/2007/PT.SBY du 29 novembre 2007.

[1005] L'arrêt de la Cour de cassation n° n° 347 K/Pid/2008 du 3 avril 2008.

Malheureusement, la procédure judiciaire de cette affaire s'est arrêtée lorsque la Cour de justice de Jakarta Sud relaxe Teguh Santoso. Si bien que nous ne pouvons suivre toutes les étapes d'une procédure normale. Ce verdict affecte certes pour conséquence le report des procès de deux autres affaires susmentionnées.

Lors du procès, le Procureur accuse Teguh Santoso d'avoir blasphémé contre l'islam et plus précisément le prophète Mohammad. Tandis que Teguh Santoso, quant à lui, maintient que cette affaire relève plus du civil que du criminel. Pour soutenir leur client, les avocats de ce dernier avancent l'argument que dans une affaire criminelle une plainte déposée par une ou des victime(s) est requise, alors que l'ayant le droit ne l'a jamais exercé. De ce fait, selon eux, l'accusation doit être rejetée. Par ailleurs, Teguh Santoso explique également que la publication d'une caricature du prophète Mohammad sur le site de *Harian Merdeka* a pour but d'informer conformément au droit à l'information les musulmans d'Indonésie, ainsi les musulmans peuvent prendre connaissance de ce à quoi ressemblent véritablement les dessins faisant l'objet d'une controverse dans une grande partie du monde musulman. Cela signifie que cette publication ne vise pas à l'incitation à la haine envers l'un des symboles d'une religion. Les avocats ajoutent que ce qu'a fait leur client est une forme de liberté d'expression et de liberté d'opinion garantie par la Constitution et par les divers règlements nationaux ainsi que par les instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme. Entre temps, pour convaincre les juges que leur client est innocent, les avocats de Teguh Santoso présentent le fruit d'une analyse selon l'éthique journalistique affirmant que Teguh Santoso respecte les normes éditoriales journalistiques puisqu'il a édité la caricature qu'il a publiée afin d'éviter les réactions de la communauté musulmane indonésienne.

Quant au motif de l'acceptation de l'exception de Teguh Santoso et de sa défense, la Cour de justice de Jakarta Sud considère que le Procureur n'a pas été assez attentif lors de la formulation de son réquisitoire, car l'article 156a du Code pénal n'est pas convient pour le cas. Les caricatures, toujours selon les juges, sont des produits journalistiques et toute infraction en matière doit être traitée par la loi de la presse[1006]. Cette décision est affirmée par la Cour d'appel de Jakarta[1007], mais elle est annulée par la Cour de cassation. Cela signifie que la Cour justice de Jakarta Sud doit poursuivre le procès de Santoso jusqu'au verdict final. Les inexactitudes de la formulation de l'acte réquisitoire, selon le juge de cassation, ne peut pas annuler le procès devant le tribunal, parce que le Procureur

[1006] L'arrêt du tribunal de Jakarta Sud n° 1635/PID.B/2006/PN.JAK.SEL du 20 septembre 2006.
[1007] L'arrêt du Haut tribunal de Jakarta n° 184/PID/2007/PT.DKI du 25 mai 2007.

peut corriger son réquisitoire[1008]. Bien que la Cour de cassation ordonne à la cour de justice de Jakarta Sud de poursuivre le procès, l'affaire de Santoso est finalement abandonnée en raison de l'expiration du délai imparti.

Conclusion du chapitre

L'application de la liberté religieuse ne peut pas être totale en Indonésie. Son inscription dans la nouvelle Constitution de 1945 est accompagnée de la mention suivante, « dans le respect de la moralité, des valeurs religieuses, de la sécurité et de l'ordre public ». De la sorte, les lois et les règlements établis antérieurement relatifs à la restriction de la liberté religieuse, particulièrement la loi anti-blasphème de 1965, sont considérés comme compatibles avec la Constitution de 1945. Bien que quatre considérations puissent restreindre les droits de l'homme, dont le droit à la liberté religieuse, les valeurs religieuses sont l'argument auquel font le plus souvent appel les groupes religieux radicaux et les appareils d'application de la loi. Ainsi, les courants religieux dissidents jugés comme déviants par l'autorité religieuse quasi officielle concernée, à l'échelle nationale ou locale, ne peuvent guère s'épanouir. Durant la période de la *Reformasi,* ces courants religieux dissidents ne sont pas seulement dissous par le Parquet, gardien de l'ordre public ou de la puissance publique concernée, leurs dirigeants ou tout individu impliqué dans la diffusion de leurs enseignements « déviants » doivent être présentés devant un tribunal pour avoir transgressé l'article 156a du Code pénal. Désormais, cet article ne vise pas seulement la répression des actes ou des propos blasphématoires ou diffamatoires contre la religion ou ce qui est respecté ou sacré, mais également pour criminaliser quiconque exprime publiquement ses interprétations religieuses ou ses activités cultuelles déviantes contre les principaux enseignements de la communauté religieuse majoritaire reconnue en Indonésie.

L'Ahmadiyah est un cas exceptionnel. Cette organisation est assurément le groupe qui a le plus souffert du zèle des gardiens autoproclamés de l'orthodoxie. En effet, ses fidèles subissent régulièrement les pressions des musulmans sunnites, puisqu'ils sont considérés par ces derniers comme étant des hérétiques et même des apostats. Ceci parce qu'ils croient que le fondateur de l'Ahmadiyah est le dernier prophète après la mort de Mohammad. Cependant, jusqu'à présent aucun de ses dirigeants ou de ses membres n'a été présenté devant le tribunal en vertu de l'article 156a du Code pénal pour avoir

[1008] L'arrêt de la Cour de cassation n° 442 K/Pid/2008 du 23 mai 2008.

blasphémé contre l'islam. C'est contraire aux nouveaux courants religieux dissidents à caractère local, dont leur chef respectif est condamné pour avoir blasphémé contre une religion reconnue, l'islam en particulier. Dans une certaine mesure, l'Ahmadiyah fait l'objet d'une instrumentalisation par les représentants de l'autorité publique et religieuse celle-ci est une conséquence logique du système des élections directes pour le chef gouvernemental, à l'échelle nationale ou régionale, dans lequel quiconque détient le pouvoir va tenter d'approcher les musulmans sunnites en tant que communauté majoritaire du pays pour ses intérêts politiques, tel que le maintien du pouvoir ou l'augmentation de l'éligibilité pour sa deuxième période. Par ailleurs, certains groupes religieux à caractère radicaux profitent cette attitude pour imposer également leurs intérêts, particulièrement en ce qui concerne l'application d'une loi inspirée de la charia et de la restriction du développement des courants religieux dissident. L'affirmation du président Yudhoyono qui soutient le rôle central du MUI pour « combattre » les courants religieux « déviants », contre lesquels le gouvernement prend les mesures nécessaires, est l'une des indications de l'instrumentalisation de la loi anti-blasphème pour des intérêts politiques. Quoi qu'il en soit, le soutien explicite de l'autorité publique pour prendre des mesures juridiques en vue interdire les courants religieux considérés déviants et même criminaliser leur chef ou leur fidèle est parfois détourné par les groupes islamistes qui en font une des justifications à tous les actes de violence contre leurs fidèles. D'ailleurs, au lieu d'offrir une protection maximale aux victimes comme cela se fait pour les citoyens victimes de tout acte violent et discriminatoire basé sur la conscience religieuse, le gouvernement les considère régulièrement comme une source de désordre public ou une menace à la tranquillité de la vie religieuse.

Chapitre VII
LE CONTRÔLE DE CONSTITUTIONNALITÉ DE LA LOI ANTI-BLASPHÈME DE 1965 : ENTRE PRÉSERVATION ET ABROGATION

Dans les deux derniers chapitres, nous avons esquissé la mise en application de la loi anti-blasphème de 1965 durant une cinquantaine d'années tout au moins. Nous constatons qu'il y a une centaine de courants de croyance spirituelle locale ou d'individus faits l'objet d'interdiction et d'incrimination. De ce fait, certaines organisations non gouvernementales ou des activistes des droits de l'homme qui s'inquiètent de l'évolution récente de la liberté religieuse en Indonésie amorcent une remise en question de la constitutionnalité de cette loi. Le 20 octobre 2009, un groupe d'avocat, connu sous le nom de l'équipe de plaidoyer pour la liberté religieuse (*Tim Advokasi Kebebasan Beragama)*[1009], déposait une requête auprès de la Cour constitutionnelle, dont l'objectif est de l'annuler ou tout au moins de la réviser. Malgré l'échec, ce contrôle de constitutionnalité serait un point essentiel pour connaitre la position d'un certain nombre de parties en répondant sur deux questions principales, celle du blasphème et celle de la liberté de religion et d'expression en matière religieuse. Dans ce chapitre, nous aborderons dans un premier temps les arguments sociojuridiques de chaque partie en présence dans les audiences, puis analyserons les conséquences de l'arrêt de la Cour constitutionnelle sur la liberté de religion et d'expression en matière religieuse en Indonésie.

Section 1 : Remise en question de la constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965

Indonésie est le 78ème pays au monde à disposer d'une cour constitutionnelle. Dans le contexte historique, l'émergence de cette Cour en Indonésie est l'un des mandats de la

[1009] L'Équipe de plaidoyer de la liberté religieuse est composée de plaideurs qui représentent sept organisations non-gouvernementales dans le cadre de la campagne des droit de l'homme : l'Association de l'initiative du peuple participatif pour la transition de la justice (*Perkumpulan Inisiatif Masyarakat Partisipasif untuk Transisi Berkeadilan,* IMPARSIAL), l'Institut d'études et de défense du peuple (*Lembaga Studi dan Advokasi Masyarakat,* ELSAM), l'Association d'aide juridictionnelle et des droits de l'homme (*Perkumpulan Perhimpunan Bantuan Hukum dan Hak Asasi Manusia*, PBHI), l'Association de centres d'études des droits de l'homme et de la démocratie (*Perkumpulan Pusat Studi Hak Asasi Manusia dan Demokrasi,* Demos), l'Association du peuple équilibre (*Perkumpulan Masyarakat Setara,* Setara Institut), l'Institut des villages nusantaraniens (*Yayasan Desantara*), l'Institut d'aide juridictionnelle d'Indonésie (*Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia,* YLBHI) ; et quatre activistes musulmans modérés : K.H. Abdurrahman Wahid, Musdah Mulia, Dawa Rahardjo et Maman Imanul Haq. Voir Tim Advokasi Kebebasan Beragama, « Permohonan Pengujian Materiil UndangUndang Nomor1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama terhadap Undang-Undang Dasar1945 » (La Requête d'examen de la constitutionalité de la loi anti-blasphème de 1965), le 20 octobre 2009, p. 1-2.

réforme ou de la transition vers la démocratie. La présente de la Cour constitutionnelle de la République d'Indonésie est un mandat de l'article 24C de la Constitution 1945, adopté lors du troisième amendement (2001). La Cour constitutionnelle est officiellement fondée le 13 août 2003 en vertu de la loi n° 24 du 13 août 2003. Le but de désignation de la Cour constitutionnelle, en Indonésie comme ailleurs, est de garantir la primauté de la constitution, voire la « gardienne de la Constitution », car l'État indonésien, comme le souligne l'article premier de la Constitution de 1945 révisée, est désormais un Etat de droit. La souveraineté appartient donc au peuple et est exercée conformément à la Constitution.

En ce qui concerne le model de l'organisation de la cour constitutionnelle dans son ensemble, on ne peut pas déterminer en précise de quelle Cour constitutionnelle adopté par l'Indonésie. Car, si l'on se réfère à l'arrière-plan de fondation de la Cour constitutionnelle indonésienne, le Comité *ad hoc* ont fait une étude de comparaison aux 21 Etats adoptant la cour constitutionnelle. D'un côté de l'organisation, la Cour constitutionnelle indonésienne semble plus proche du modèle utilisé dans les pays européens continental, mais avec une certaine différence dans la structure du nombre de juges et leur pouvoir. Si l'on se réfère à l'article 24C, nous pouvons en plus savoir que la Cour constitutionnelle indonésienne est compétente pour juger les affaires en première et en dernière instance et elle a le pouvoir de décision finale en ce qui concerne l'examen de la constitutionnalité des lois, les conflits de compétence entre les organes et les institutions de l'État dont les compétences sont énoncées par la Constitution, la décision de dissoudre un parti politique et les litiges concernant les résultats des élections. De plus, la Cour constitutionnelle indonésienne est compétente pour décider sur la motion du Conseil des représentants du peuple concernant des allégations de violation de la Constitution par le président ou le vice-président de la République. En outre, la Cour constitutionnelle est composée de neuf juges qui sont confirmés dans leurs fonctions par le président et dont trois sont nommés par la Cour suprême, trois par la Chambre des représentants du peuple et trois par le président lui-même.

L'une des compétences prncipales de la Cour constitutionnelle est d'examiner la constitutionnalité des lois. Cela veut dire que le contrôle de la légalité d'une règlements inferieur des lois n'appartient pas à la Cour constitutionnelle, mais à la Cour suprême. Ainsi, dans le but de contester l'existence de la loi anti-blasphème de 1965 et l'abroger, les plaideurs se concentrent sur deux aspects juridiques : formel et matériel. Pour l'aspect formel, ils se réfèrent avant tout aux articles 5 et 20 de la Constitution de 1945, relatifs à

la modification de la hiérarchie des pouvoirs en matière de production juridique entre le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif. Avant son amendement, l'article 5 §1 de la Constitution de 1945 stipule que *« le président a le pouvoir de produire des textes de loi en accord avec le Conseil des représentants du peuple »*, alors que l'article 20 §1 stipule que *« toute loi doit être approuvée par le Conseil des représentants du peuple »*. Tandis que l'article 5 §1 amandé devint : « *Le président peut soumettre des projets de loi au Conseil des représentants du peuple »*, quant à l'article 20 §2 stipule : *« Tout projet de loi est délibéré par le Conseil des représentants du peuple et le président de la République donne son approbation »*. De plus, pour renforcer leur argument, les plaideurs invoquent l'article 7 de la loi n° 10 du 22 juin 2004 relative à l'élaboration de la législation nationale qui affirme que la hiérarchie officielle des normes juridiques internes de l'Indonésie est la suivante : 1) la Constitution de 1945 ; 2) le décret de l'Assemblée consultative du peuple ; 3) les lois ; 4) les règlements du gouvernement ayant valeur de loi ; 5) les règlements du gouvernement ; 6) les décrets présidentiels ; et 7) les règlements régionaux[1010]. Cette hiérarchie provient du nouveau décret de l'Assemblée consultative du 18 août 2000 relatif aux sources du droit et à la hiérarchie des lois et règlements, qui remplace le même décret de 1966. Ce changement permet de comprendre plus facilement le système juridique. La loi ayant l'autorité le plus haut doit être suivie d'une loi inférieure qui ne peut en aucun cas contredire la première.

Se basant sur ces nouvelles dispositions, les plaideurs du contrôle de constitutionnalité considèrent que la loi anti-blasphème de 1965, issue d'un décret présidentiel n° 1 du 27 janvier 1965 sur le blasphème, n'est plus en adéquation avec le contexte indonésien actuel. Ils avancent plusieurs motifs. Tout d'abord, le décret présidentiel de 1965 est promulgué à l'époque de la démocratie dirigée, au moment de « l'état d'urgence », période durant laquelle le gouvernement agit selon des principes extraordinaires, adoptant une tendance autoritaire et répressive au nom du maintien de l'ordre public. Ainsi, la validité du décret présidentiel promulgué dans ce contexte n'existe plus dès que la situation socio-politique de l'État revient à l'état normal. De plus, le décret présidentiel de 1965 n'est plus compatible avec le nouveau système juridique indonésien qui suppose, comme le souligne l'article 22 §2 de la Constitution de 1945, que tous les règlements du gouvernement soient approuvés par le DPR. Cela veut dire que l'application du décret présidentiel de 1965 ne correspond pas aux conditions préalables

[1010] Tim Advokasi Kebebasan Beragama, « Permohonan Pengujian Materiil », *op.cit.*, p. 4-6.

formelles de la mise en place d'une loi. Ainsi, tout règlement promulgué par le gouvernement sans avoir l'approbation du Conseil des représentants du peuple est perçu comme inconstitutionnel. Enfin, conformément à la hiérarchie de la législation de l'Indonésie, un décret présidentiel est inférieur à celui de la loi qui est supérieur. Dans ce cas-là, le décret présidentiel de 1965 ne devrait donc pas pouvoir modifier le Code pénal par l'insertion d'un nouvel article (156a)[1011].

Sur le plan juridico-matériel, les plaideurs constatent que la loi anti-blasphème de 1965, qui comporte quatre articles, n'est pas compatible avec la nouvelle Constitution de 1945 à partir du moment où celle-ci reconnaît explicitement les valeurs démocratiques et les droits de l'homme. Elle est diamétralement opposée aux principes de certitude juridique et d'égalité de traitement devant la loi, au droit à la liberté de pensée, de conscience et de religion, à la liberté de croire et d'expression, ainsi qu'au droit de ne pas être soumis à un traitement discriminatoire. Afin que la Cour constitutionnelle accepte d'abroger la loi anti-blasphème de 1965, les plaideurs du contrôle juridictionnel invoquent neuf normes de la Constitution 1945, en tant que la base d'arguments. Ces neuf normes de la Constitution de 1945 sont les articles 1 §3, 27 §1, 28D §1, 28E §1, 28E §2, 28E §3, 28I §1, 28I §2 et 29 §2. De plus, pour renforcer leurs arguments, ils se réfèrent également à quelques instruments nationaux et internationaux garants les droits de l'homme.

§1 - La Loi anti-blasphème de 1965 méconnaît les principes de la certitude juridique et de l'égalité devant la loi

L'Indonésie, comme il est inscrit dans l'article 1 §3 de la Constitution 1945, est un État de droit[1012]. Bien que la définition et la qualification de celui-ci ne fassent pas l'unanimité, les plaideurs s'accordent sur son caractère élémentaire ; celui-ci est un système institutionnel dans lequel la puissance publique est soumise au droit ; il est fondé sur le principe essentiel du respect ses normes juridiques ou primautés du droit. Ainsi, chacun est soumis au même droit, aussi bien les individus que les pouvoirs publics. En se référant à certains juristes nationaux et étrangers, tels que Muh. Yamin, A.V. Dicey, Julius Stahl, Wolfgang Friedman et Jimly Asshiddiqie, les plaideurs indiquent que l'État de droit se caractérise plus ou moins par trois principes fondamentaux : l'égalité devant la loi, la

---

[1011] *Ibid.*, p. 4-7.

[1012] Sekretariat Jenderal Majelis Permusyawaratan Rakyat, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*, *op. cit.*, p. 2.

protection des droits de l'homme et la certitude juridique. Concernant le principe de l'égalité devant la loi, l'article 27 §1 de la Constitution de 1945 stipule : « *Tous les citoyens, sans exception, sont égaux devant la loi et le Gouvernement. Ils doivent respecter les lois et le Gouvernement* »[1013]. Cette égalité s'applique également aux droits de chacun, comme le souligne l'article 28D §1 : « *Chacun a le droit de bénéficier de la protection et de la garantie d'une loi juste, connue et certaine, ainsi que de l'égalité de traitement devant la loi* »[1014]. L'égalité devant la loi implique également l'interdiction de discrimination dans le domaine juridique. Pour cela, la loi n° 39 du 23 septembre 1999 sur les droits de l'homme définit en détail ce que recouvre le terme discrimination *: la restriction, le harcèlement ou l'exclusion de manière directe ou indirecte fondée entre autres sur la religion, qui a pour but ou pour effet de réduire, de violer ou d'éliminer la reconnaissance ou l'exercice des droits de l'homme et des libertés fondamentales de la vie individuelle ou publique*[1015]. Par ailleurs, l'article 4 §1 du Pacte international interdit également tous les aspects de telles discriminations, y compris les discriminations basées sur l'appartenance de religion.

En se basant sur ces principes juridiques, les plaideurs du contrôle juridictionnel considèrent que l'existence de l'article premier de la loi anti-blasphème de 1965, qui interdit à chacun de faire une interprétation contraignant aux principales doctrines des religions embrassées par la majorité des Indonésiens et de communiquer ses résultats au public, constitue une forme d'incohérence d'une loi vis-à-vis la Constitution de 1945, car l'Indonésie a ratifié les instruments internationaux sur les droits de l'homme. Ils soulignent également que l'expression « *les religions embrassées par les Indonésiens* » risque d'engendrer des traitements discriminatoires, ainsi qu'une incertitude juridique à l'égard des communautés religieuses considérées comme ayant des doctrines et des pratiques différant des six religions mentionnées dans son article explicatif[1016].

Par ailleurs, l'article premier de la loi *a quo* est discriminatoire puisqu'il n'est pas une mesure de discrimination positive prévue dans l'article 28H §2 qui stipule : « *Chacun a le droit de recevoir un traitement particulier et favorable pour avoir les mêmes chances et prestation afin d'obtenir l'égalité et l'équité* »[1017]. Il n'est également pas compatible à

[1013] *Ibid.*, p. 28.

[1014] *Ibid.*

[1015] Voir l'article 1 §3 des termes généraux de la loi n° 39 de 1999 dans Sekretariat Jenderal Dewan Perwakilan Rakyat, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Bidang Hak Asasi Manusia*, *op. cit.*, p. 62.

[1016] Tim Advokasi Kebebasan Beragama, « Permohonan PengujianMateriil », *op.cit.*, p. 16-17.

[1017] Sekretariat Jenderal Majelis Permusyawaratan Rakyat, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945*, *op. cit.*, p. 28.

la disposition sur l'interdiction de toute forme de discrimination comme affirmée par l'article 28I §2 de la Constitution 1945 qui affirme que « *chacun a le droit de ne pas être soumis à un traitement discriminatoire fondé sur quelque motif que ce soit et a le droit d'être protégé contre un tel traitement discriminatoire* »[1018]. Cette disposition est en conformité avec la Déclaration universelle (l'article 7), le Pacte international (les articles 4 §1, 20 §2, 24 §1, 26, et 27), et avec la Déclaration sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance et de discrimination fondées sur la religion ou la conviction (les articles 2 et 3). De plus, la disposition de l'article premier de la loi anti-blasphème n'est pas conforme aux nouvelles régulations plus spécifiques, telles que la loi n° 39 du 23 septembre 1999 relative aux droits de l'homme et la loi n° 12 du 28 octobre 2005 relative à la ratification du Pacte international. Autrement dit, l'article premier de la loi anti-blasphème de 1965 n'est plus valable si l'on se réfère aux principes *lex superior derogat legi inferiori* « les normes de niveaux supérieurs l'emportent sur les normes de niveaux inférieurs » et *lex posterior derogat legi priori* « le droit postérieur prime sur le droit antérieur ». Dans ce contexte, si le gouvernement persiste à la maintenir en vigueur, selon les plaideurs, cela peut générer l'incertitude juridique pour tout citoyen et des conflits juridiques au sein de la société[1019].

§2 - La loi anti-blasphème 1965 méconnaît la liberté de religion et d'expression

La liberté de religion et de croyance n'est désormais pas seulement garantie par l'article 29 §2 de la Constitution 1945, mais aussi par certains articles inscrits dans le chapitre sur les droits de l'homme, notamment l'article 28E §1 et 2 stipulant que chacun a le droit de choisir sa religion et de pratiquer la religion de son choix ; chacun a le droit à la liberté de croire selon sa foi, et d'exprimer ses opinions et ses pensées selon sa conscience, ainsi que dans l'article 28I §1 qui affirme que la liberté de pensée et de conscience, la liberté de religion sont des droits de l'homme qui ne peuvent être limités en aucune façon. Cette reconnaissance est affirmée par l'article 4 de la loi sur les droits de l'homme.

En se référant aux régulations nationales et internationales, les plaideurs affirment que le droit à la liberté de religion ou de conviction ne peut pas être dissocié du droit à la liberté de pensée et d'agir en fonction de croyance ou de conviction. Comme mentionné dans le Pacte international, ce droit implique la liberté de chacun d'avoir ou d'adopter

---

[1018] *Ibid.*, p. 28-29.
[1019] Voir Tim Advokasi Kebebasan Beragama, « PermohonanPengujian Materiil », *op.cit.*, p. 23-24.

une religion ou une conviction selon son choix, ainsi que la liberté de manifester la religion ou la conviction, individuellement ou collectivement, aussi bien en public qu'en privé, par le culte et l'accomplissement des rites, les pratiques et l'enseignement. Par ailleurs, la liberté d'avoir une religion ou une conviction comprend également la liberté de changer de religion ou de conviction, y compris celle d'être un athée ou de défendre une religion ou une croyance ancestrale. Quant aux actes qui sont interdits, il s'agit du fait de forcer autrui qu'il soit croyant ou non, à conserver ou abandonner une religion ou une conviction donnée.

Par la suite, les plaideurs soulignent que la liberté de religion recouvre deux aspects différents, le for intérieur et la manifestation extérieure. Le premier peut être défini comme étant le noyau profond de la conscience de chaque individu, alors que le second comprend les activités de communication de la conscience individuelle au public et de la défense de la conviction en public. Dans ce cas, le for intérieur couvre la liberté d'avoir et de choisir une religion ou une croyance, ainsi que la liberté de pratiquer individuellement une religion ou une croyance. Alors que le droit de penser et de croire librement signifie que chacun a le droit de développer ses pensées et sa conviction sans intervention ou pression extérieure, tel que l'endoctrinement, la manipulation, le lavage de cerveau ayant notamment recours à des drogues psycho active ou à la coercition[1020]. Ainsi, toutes activités d'interprétations en matière religieuse font partie de la liberté qui se trouve dans le for intérieur, bien que ses résultats puissent être contraires aux interprétations orthodoxes d'une communauté religieuse donnée. Cela signifie que la liberté d'interprétation en matière de religion est une liberté absolue qui ne peut pas être limitée, de quelque manière que ce soit. De ce fait, une tentative de divulguer, d'encourager ou de solliciter le soutien du public pour faire quelques interprétations en matière religieuse, ainsi que du prosélytisme doit être garantie et protégée par l'État. Celle-ci est en conformité avec l'article 6 (d et e) de la Déclaration sur l'élimination de toutes formes d'intolérances et de discriminations fondées sur la religion ou la conviction : *« d) la liberté d'écrire, d'imprimer et de diffuser des publications sur ces sujets ; et « la liberté d'enseigner une religion ou une conviction dans les lieux convenant à cette fin »*.

Toutefois, les plaideurs conviennent que le prosélytisme appartient au for extérieur qui peut être distingué entre le prosélytisme de bon aloi et le prosélytisme abusif. Le prosélytisme s'effectué de façon pacifique doit être autorisé, quand bien même l'objet

[1020] *Ibid.*, p. 28-29.

du prosélytisme sont constituent des interprétations qui sont différentes et contraires aux doctrines principales d'une religion ou d'une croyance dominante du pays. En revanche, le prosélytisme qui a recours à des méthodes répressibles, avec par exemple des propositions d'avantages financiers, la pression sur des personnes en situation de faiblesse, la violence physique ou au lavage de cerveau, pourrait être interdit ou limité. Et pour l'interdire, ceci doit passer par la mise en place d'un cadre juridique afin de protéger et garantir véritablement la stabilité et l'ordre public, ainsi que les droits fondamentaux de citoyen[1021].

Lors que l'article premier de la loi anti-blasphème de 1965 est considéré contraire à la Constitution de 1945, les plaideurs soutiennent alors que les trois articles suivants sont également inconstitutionnels. L'article 2 (a et b) est contraire aux principes de certitude juridique et d'égalité de traitement devant la loi puisqu'il permet et règlemente, l'interdiction ou la dissolution des activités religieuses jugées déviantes par le gouvernement. Ces normes sont perçues comme une restriction à la liberté d'association, de réunion et d'exprimer les opinions qui sont garanties par l'article 28E §3 de la Constitution de 1945[1022]. Alors que l'article 3 est jugé discriminatoire puisqu'il constitue la punition à une peine d'emprisonnement de cinq ans maximums pour les disciples, les adhérents ou les membres d'un courant ou d'une organisation religieuse jugée déviante. Cet article peut conduire à une instabilité juridique qui menace la liberté de religion ou de conviction s'il est utilisé pour contraindre les autres à adopter ou à nier une religion ou une conviction donnée [1023]. Parallèlement, l'article 4 qui ordonne l'insertion l'article 156a dans le Code pénal est jugé contraire à la Constitution de 1945 puisqu'il ne prévoit pas la définition ou l'orientation sur des mots tels que « hostile », « abusif », « diffamation », en particulier lors qu'on l'associe à caractère d'un sentiment religieux qui est très subjectif. Il est donc très difficile pour les juges indonésiens d'agir objectivement en interprétant l'interdiction mentionnée.

Section 2 : Les débats autour de l'abrogation de la loi anti-blasphèmes de 1965 devant la Cour constitutionnelle

Durant le procès dont les treize audiences succèdent entre le 17 novembre 2009 et le 19 avril 2010, trois groupes aux perspectives et aux arguments différents se distinguent ;

[1021] Tim Advokasi Kebebasan Beragama, « Naskah Permohonan Uji Materil », *op. cit.*, p. 30.
[1022] *Ibid.*, p. 24.
[1023] *Ibid.*, p. 39.

c'est à partir de ces points de vu que les juges de la Cour constitutionnelle peuvent statuer sur la loi anti-blasphème de 1965. Le premier groupe est opposé à la révocation de la loi anti-blasphème de 1965 ; le second est favorable à l'abrogation de cette loi ; et le troisième est favorable au maintien de cette loi avec quelques révisions.

§1 - Les points de vue du gouvernement et du parlement

Les représentants du Gouvernement et du Conseil des représentants du peuple ont la même position à l'égard de l'application de la loi anti-blasphème de 1965. Ils demandent à la Cour constitutionnelle de rejeter toutes les requêtes proposées par les plaideurs du contrôle juridictionnel. Ils motivent leur position en s'appuyant sur plusieurs arguments. Tout d'abord, les plaideurs n'appartiennent pas à la catégorie de ceux qui pourraient être considérés comme étant lésés du fait de l'application de la loi anti-blasphème de 1965. Ainsi, ils n'ont pas légitimement le pouvoir d'examiner la constitutionnalité de cette loi. Ensuite, la loi anti-blasphème de 1965 ne s'oppose pas à l'esprit ou aux principes de la législation. Enfin, la loi anti-blasphème de 1965 n'est pas contraire aux autres lois liées à la liberté religieuse, et son abrogation pourrait causer un vide juridique et provoquer des conflits horizontaux au sein de la société.

Le gouvernement, représenté entre autres par le ministre des Religions, Suryadharma Ali, admet en effet que durant la période 1960-1965, sous l'Ordre ancien, la hiérarchie des normes et la procédure de la formulation de loi n'étaient pas encore très rodées. Par conséquent, certaines contradictions juridiques pouvaient être relevées. Ces contradictions sont liées à un rôle du pouvoir exécutif dominant d'une part, et à l'affaiblissement du rôle du pouvoir législatif d'autre part. Pourtant, le ministre Suryadharma n'est pas d'accord avec les plaideurs soutenant que la loi anti-blasphème de 1965 n'est pas conforme à l'esprit de la production de loi. Bien que cette loi anti-blasphème résulte du décret présidentiel du 27 janvier 1965, selon lui, ce dernier n'est plus connu comme tel puisque le Conseil des représentants l'adopte comme la loi par la promulgation de la loi du 5 juillet 1969 relative à l'affirmation des divers décrets et règlements présidentiels comme étant les lois. Cela veut dire que la loi anti-blasphème de 1965 est toujours en vigueur pour une période tant qu'il n'est pas révoqué par l'autorité concernée, à savoir le pouvoir législatif[1024].

Du côté du ministre de la Justice et des Droits de l'homme, Patrialis Akbar, la

[1024] Voir Risalah Sidang III n° 140/PUU-VII/2009 (le 4 février 2010), p. 18.

position est similaire. Il affirme que la vigueur de la loi anti-blasphème correspond au principe de la formulation de loi. Cette loi reflète le principe de l'égalité devant la loi puisqu'elle respecte les Indonésiens en reconnaissant leur religion respective et en garantissant le droit à la liberté de pratiquer le culte selon sa propre conviction[1025]. Alors que Chairuman Harahap, le chef de la Commission juridique du Conseil des représentants du peuple, insiste sur le fait que la loi anti-blasphème de 1965 est compatible avec la philosophie de l'État inscrite dans le préambule de la Constitution de 1945, et notamment à son premier point « la croyance en Dieu unique ». La reconnaissance de ce principe ne peut pas être dissociée de la religion et également de la philosophie de « l'unité dans la diversité ». Ainsi, ces principes sont considérés comme les piliers élémentaires de la vie de chacun, pratiquer sa propre religion et respecter la liberté religieuse d'autrui[1026].

Par ailleurs, Chairuman Harahap ainsi que le ministre Suryadharma sont en désaccord avec le point de vue des plaideurs qui considèrent que la loi anti-blasphème de 1965 est promulguée dans l'urgence. Si tel est le cas, cela ne signifie pas pour autant que la loi anti-blasphème de 1965 est une loi dont le processus de la formulation avait négligé les intérêts publics de l'époque. Afin de renforcer cet argument, le ministre Suryadharma, prend l'exemple du Code pénal indonésien hérité de la période coloniale néerlandaise ; il est considéré comme étant toujours nécessaire pour règlementer « la vie » de la nation et du gouvernement[1027].

Concernant la question de la restriction à la liberté religieuse, les représentants de deux institutions de l'État considèrent que la loi anti-blasphèmes de 1965 n'est pas promulguée pour restreindre ou dénigrer le droit des citoyens à adhérer et pratiquer leur religion selon leur propre conviction. Par contre, selon le ministre Suryadharma, cette loi octroie la protection et la liberté à chacun pour exercer le culte selon sa propre religion et conviction. De plus, cette loi est également visée pour maintenir la tranquillité et l'harmonie parmi les communautés religieuses, ainsi que pour protéger les religions de toutes éventualités d'acte blasphématoires ou diffamatoires. Ainsi, la loi anti-blasphème de 1965 n'interdit ni interprétations ni activités religieuses à caractère individuel. Ce qui est interdit est toute activité de divulgation, d'encouragement ou de sollicitation à l'adhésion du public à faire des interprétations « déviantes », ainsi que celle d'exercer des cultes « ressemblants ou déviants » à toute religion protégée par la loi. Par ailleurs, il est

---

[1025] *Ibid.*, p. 22-23.
[1026] *Ibid.*, p. 27.
[1027] *Ibid.*, p. 19.

interdit également de manifester des sentiments hostiles ou de la haine à l'encontre six religions mentionnées. Le maintien de cette loi est donc nécessaire pour éviter les conflits, l'instabilité et la désintégration au sein de la société[1028].

De son côté, Chairuman déclare que la loi anti-blasphèmes de 1965 est encore pertinente au regard de la situation actuelle de l'Indonésie, où nous pouvons assister à l'essor des mouvement religieux minoritaires jugés déviants et trompeurs ainsi qu'à celui des organisations religieuses qui s'écartent des doctrines principales des religions reconnues ; un phénomène source de tensions et même de conflits au sein des communautés religieuses[1029]. Si l'on veut maintenir l'ordre public, la stabilité sociale et l'harmonie au sein des communautés religieuses, selon lui, on doit défendre l'existence de la loi anti-blasphème de 1965. Par contre, si l'on cède à l'abrogation de cette loi, nous assisterons à une évolution vers un chaos entre les communautés religieuses puisqu'il n'y aura plus de loi qui protège les religions des infractions liées au blasphème ou permettant de punir quiconque commet un tel délit. Autrement dit, le vide juridique dans ce domaine peut conduire certains à se faire justice par eux-mêmes *(main hakim sendiri)* à un groupe ou un individu qui est accusé d'avoir tenu des propos blasphématoires ou d'avoir fait une interprétation déviante d'une religion donnée, ce qui finirait par provoquer des violences dirigées contre les minorités. Tandis que les autorités compétentes, à savoir les forces de l'ordre ou le Parquet, ne pourraient plus jouer leur rôle, celui de prendre les mesures juridiques nécessaires afin d'éviter ce conflit[1030].

Dans ce contexte, la liberté religieuse ou la liberté d'expression en matière religieuse, comme le souligne le ministre Suryadharma, n'est pas une liberté absolue ou sans limite ; la liberté peut être limitée par une loi[1031]. Pour renforcer son argument, le ministre se réfère à la Constitution de 1945 qui permet une telle restriction, comme mentionnée dans l'article 28J §2 qui stipule : *« Chacun doit être soumis aux restrictions stipulées par la loi afin d'assurer le respect et la reconnaissance de droits et de la liberté d'autrui pour répondre aux demandes de la justice qui convient aux réflexions morales, valeurs religieuses, aux ordres et sécurités publics dans une société démocratique »*. Ainsi, chacun ne peut pas exercer son devoir religieux sans limite, ou avec des moyens contraires aux valeureuses religieuses, à la morale et à l'ordre public, aux normes

[1028] *Ibid.*, p. 19-20.
[1029] *Ibid.*, p. 24-25.
[1030] *Ibid.*, p. 25.
[1031] *Ibid.*, p. 20.

juridiques en vigueur.

Pour clore leurs explications sur la question de la liberté religieuse, le ministre des Religions ainsi que le ministre de la Justice et des Droits de l'homme, sans distinction entre le for intérieur et le for extérieur de la liberté religieuse, constatent que les plaideurs ont tendance à se référer à l'universalité des droits de l'homme, selon lesquels la liberté religieuse est absolue ou sans limites. Celle-ci est tout à fait différente de ce qui prévaut en Indonésie qui, selon le ministre Partialis Akbar, reconnaît la particularité des droits de l'homme. Cela signifie que les valeurs universelles des droits de l'homme peuvent appliquer en Indonésie tant qu'elles ne sont pas contraires aux valeurs « particulières » ou nationales. Quoi qu'il en soit, avec l'inclusion des valeurs religieuses, la restriction à la liberté religieuse en Indonésie dépasse les considérations des restrictions stipulées dans l'article 18 §3 du PDICP. Ainsi, en s'appuyant sur ces raisons, les représentants du gouvernement et du Conseil des représentants du peuple s'accordent sur le fait que la loi anti-blasphème de 1965 n'est pas contraire à la Constitution de 1945.

§2 - Les points de vue des parties impliquées, entre le maintien et l'abrogation de la loi anti-blasphème de 1965

En réagissant à la requête du contrôle de constitutionnalité de la loi anti blasphème de 1965, les représentants de vingt-quatre organisations sont autorisés à se présenter devant la Cour constitutionnelle[1032]. Vingt-deux parmi eux ont un caractère religieux[1033].

[1032] Dans la législation de procédural du procès devant la cour constitutionnelle, la quatrième quatre sur les preuves, l'article 36, il est mentionné que les preuves en justice se compose entre autres : lettre ou écriture, témoignages des témoins, des experts, des parties impliques et les autres preuves diffusées ou enregistrées en électronique. En l'espèce, une organisation non gouvernementale qui a été invitée à s'exprimer devant la cour constitutionnelle est l'une des parties impliquées. Pour être l'un de ces derniers, chaque personne ou organisation doive avant tout proposer une autorisation auprès la Cour constitutionnelle selon sa propre capacité ou activité qui a une relation avec la loi examinée ou le cas donnée.

[1033] Les quatorze organisations liées à l'islam sont : le Conseil des oulémas d'Indonésie (*Majelis Ulama Indonesia,* MUI), les Administrateurs centraux de la Muhammadiyah, le Grand comité du Nadlatul Ulama (*Pengurus Besar Nadlatul Ulama,* PBNU), le Conseil des prêcheurs islamique d'Indonésie (*Dewan Dakwah Islam Indonesia,* DDII), l'Unité d'Islam (*Persatuan Islam,* PERSIS), le Conseil central des leaders du Parti pour l'Unité et le développement (*Dewan Pimpinan Pusat Partai Persatuan Pembangungan,* DPP PPP), la Fondation d'Irena (*Yayasan Irena Centre*), le Conseil central de leaders de l'Union des prêcheurs (*Dewan Pimpinan Pusat Ittihadul Muballighin,* DPP IM), le Comité de réunion des oulémas de Madura (*Badan Silaturahmi Ulama Pesantren se-Madura,* BASSRA), le Conseil central des leaders du Front des défenseurs de l'islam (*Dewan Pimpinan Pusat Front Pembela Islam,* DPP FPI), les Leaders centraux d'Al-Irsyad Islamiyah (*Pimpinan Pusat Al-Irsyad Al Islamiyah*), le Parti de l'Independence d'Indonésie (*Hizbut Tahrir Indonesia,* HTI), le Forum des communautés musulmanes (*Forum Umat Islam,* FUI) et le Conseil des mosquées d'Indonésie (*Dewan Masjid Indonesia,* DMI). Les huit autres organisations religieuses non-musulmanes sont la Conférences des évêques catholiques d'Indonésie *(Konferensi Wali Gereja Indonesia,* KWI), la Communions des Églises (protestantes) d'Indonésie (*Persekutuan Gereja Indonesia,* PGI), l'Association hindouiste d'Indonésie (*Parisada Hindu Dharma Indonesia,* PHDI), le Conseil des bouddhistes d'Indonésie (*Wali Umat Budha Indonesia,* WALUBI), la Haute conseil du confucianisme d'Indonésie (*Majelis Tinggi Konghucu Indonesia,* MATAKIN), la Fondation de la coopération des

À l'égard de la mise en application de cette loi, toutes les parties impliquées venant des organisations religieuses musulmanes s'accordent à refuser la requête des plaideurs ; chacune a certes sa propre raison, qu'elle soit juridique, sociologique ou théologique. Abdul Mu'ti, le représentant de la Muhammadiyah, par exemple, insiste sur le fait que la liberté de religion ou de conviction ne constitue pas une liberté absolue. La liberté de religion ou de conviction est la liberté d'avoir une religion et de pratiquer une religion selon sa propre croyance et conviction. Cependant, cette liberté va fonctionner correctement tant qu'elle ne gêne pas les principes des autres religions. Ainsi, la loi anti-blasphème de 1965 n'est pas juridiquement une restriction à la liberté religieuse, mais elle vise à prévenir l'émergence de propos ou d'actes déviants contre les religions reconnues en Indonésie. Cette disposition va dans le sens de la Constitution de 1945, notamment l'article 28J §1 et §2 ainsi que l'article 18 §3 de la loi n° 12 de 2005 relative à la ratification du Pacte international. Tandis que d'un point de vue sociologique, selon lui, la loi anti-blasphème de 1965 est nécessaire afin d'assurer la sécurité, la stabilité et l'harmonie religieuse au sein de la société. Les dispositions de la loi anti-blasphème de 1965 ne sont pas une forme d'interventions de l'État sur la liberté de conviction et la liberté de pratiquer une religion, mais cela peut renforcer et améliorer le socle de la vie sociale et du principe d'égalité des citoyens devant la loi[1034].

D'un point de vue théologique, selon Abdul Mu'ti, l'interprétation et les activités « déviantes » des principes fondamentaux des religions « reconnues » peuvent être définis par les institutions gouvernementales, en particulier le ministère des Religions, ainsi que les autorités religieuses concernées. Concernant les expressions de blasphème ou de diffamation de religion, la loi anti-blasphème les définit clairement, à savoir l'interprétation et les pratiques religieuses « déviantes » des doctrines fondamentales convenues par tous les adhérents d'une religion reconnue ou par sa communauté majoritaire. Le Prophète Mahomet, par exemple, est le dernier prophète pour les musulmans. De sorte, si quelqu'un prétend être un nouveau prophète, après Mohammed, il sera jugé d'avoir dénigré l'un des principes fondamentaux de l'islam[1035]. En se référant

---

organisations de croyance spirituelle (*Badan Kerjasama Organsiasi Kepercayaan,* BKOK), l'Association des appréciateurs de croyances spirituelle (*Himpunan Penghayat Kepercayaan,* HPK) et le Forum de communication pour l'harmonie religieuse (*Forum Kerukunan Umat Beragama,* FKUB) de Jakarta. Tandis que deux autres organisations non-religieuses sont représentées par le Commission nationale des Droits de l'homme (*Komisi Nasional Hak Asasi Manusia,* Komnas HAM) et la Commission nationale des Femmes (*Komisi Nasional Perempuan,* Komnas Perempuan).

[1034] Voir Risalah Sidang III, p. 45-46.

[1035] *Ibid.,* p. 46.

à ces points de vue, les parties impliquées des groupes musulmans soutiennent les arguments des représentants de deux institutions officielles de l'État mentionnées plus haut.

Les institutions non islamiques ne partagent pas cet avis. Le représentant de la KWI, Le BKOK et le HPK par exemple, exprime son accord à la révocation de la loi anti-blasphème de 1965 sous prétexte que celle-ci est contraire à l'esprit de la liberté religieuse et la liberté de communiquer le point de vue religieux de chaque citoyen comme ce qui est stipulé dans la Constitution de 1945. De plus, cette loi a tendance à incriminer les interprétations religieuses perçues déviantes des doctrines principales des religions reconnues par l'État[1036]. Alors que la PGI, quant à elle, insiste pour que cette loi soit révisée, car les termes utilisés sont ambigus[1037]. Par contre, le MATAKIN, le WALUBI, la PHDI et le FKUB de Jakarta signifient leur accord au maintien de la loi anti-blasphème de 1965. Le MATAKIN souligne que cette loi ne doit pas être révoquée tant qu'il n'y a pas la nouvelle loi qui peut protéger les droits civils des citoyens[1038]. Même écho du côté de la PHDI qui déclare que cette loi doit être maintenue et que son abrogation signifie l'annulation de l'article 156a du Code pénal. Si tel était le cas, cela pourrait engendrer un vide juridique. Quoi qu'il en soit, la loi anti-blasphème de 1965, ainsi que l'article 165a, selon elle, a pour objectif de protéger les fidèles des religions minoritaires des actes arbitraires du groupe religieux majoritaire[1039].

Répondant à la polémique née des deux positions différentes des organisations religieuses, la Commission nationale des droits de l'homme montre une attitude modérée. Bien que l'article premier de la loi anti-blasphème soit inconstitutionnel, parce qu'il règlemente l'interdiction des activités liées à l'interprétation en matière religieuse, et non à des propos blasphématoires ou à des incitations à la haine basée sur la religion, d'après le représentant de la Komnas HAM, cela ne signifie pas que l'existence de la loi qui régit la question du blasphème est illégale dans le pays. Ainsi, la disposition sur l'interdiction et la criminalisation des affaires de blasphème peut être applicable, comme prévu par l'article 165à du Code pénal, mais celui-ci doit être révisé, car les termes et les modalités d'interdiction sont encore imprécis[1040]. Entretemps, la Commission nationale des Femmes, quant à elle, en se référant aux données fournies par des victimes, notamment

[1036] Risalah Sidang III, p. 11-15; Risalah Sidang VI (24 février 2010), p. 74-81.
[1037] Risalah Sidang III, p. 54.
[1038] Risalah Sidang IV, p. 17.
[1039] Risalah Sidang V, p. 13-15.
[1040] Risalah Sidang V, p. 19.

des membres de la BKOK, de la HPK et de la PGI, n'hésite pas à demander la révocation de la loi anti-blasphème de 1965. Cela signifie que la mise en application de cette loi est source de discrimination envers les groupes religieux minoritaires, dont les fidèles ne peuvent pas jouir de la garantie de la liberté religieuse inscrite dans la Constitution de 1945[1041].

Les positions divergentes des parties impliquées reflètent les divergences sur l'interprétation des articles de la loi anti-blasphèmes de 1965. Quoi qu'il en soit, ceux qui soutiennent l'application de la loi anti-blasphème sont plus nombreux numériquement que ceux qui souhaitent la révoquer. Les arguments avancés par les parties qui sont favorables l'existence de la loi anti-blasphème sont plutôt relatifs à leur souci pour la possibilité de l'émergence des conflits horizontaux dans la société, lorsqu'il n'y a pas de loi destinée à punir les propos blasphématoires ou diffamatoires contre une religion, non pas sur le fait que leur religion soit insultée ou que leur liberté religieuse soit freinée par les acteurs d'interprétation ou de pratiques cultuelles qualifiées de « déviantes ». Par contre, ceux qui exigent la révocation de la loi anti-blasphème avancent l'argument que cette loi risque d'être détournée par le groupe religieux majoritaire « orthodoxe » pour discriminer les groupes ayant le point de vue religieux différent de ce dernier.

§3 - Les points de vue des « témoins » experts

Durant le procès, plus de quarante « témoins » experts sont invités devant la Cour constitutionnelle pour présenter leurs opinions à l'égard de la constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965 chacun selon leur domaine de spécialité ; sept experts sont proposés par les plaideurs[1042], dix-sept par le gouvernement[1043], six par les parties impliquées[1044] et dix-huit par la Cour constitutionnelle[1045]. Comme les parties impliquées, les points de vue des experts se divisent dans trois groupes, le premier soutient la tentative de l'abrogation de la loi anti-blasphème, le second souhaite son maintien, et le dernier est

[1041] Risalah Sidang IX (12 mars 2010), p. 45-49.

[1042] Il s'agit de Franz Magnis Suseno, Luthfi Assyaukanie, MM. Billah, J.E. Sahetapy, Soetandyo Wignyosoebroto, W. Cole Durham, Jr et Subur Budhisantoso.

[1043] Il s'agit de KH. Lukman Hakil Saifuddin, K.H. Hasyim Muzadi, Amin Suma, Rahmat Syafi'i, Nur Syam, Mudzakkir, H.M. Atho Mudzhar, Buya Bagindo Letter, Rusdi Ali Muhammad, Rahim Yunus, Ali Aziz, K.H. Hafidz Usman, Filipus Kuncoro Wijaya, Mahdini, Sudarsono, Hj. Khofifah Indarparawansa et Rony Nitibaskara.

[1044] Il s'agit d'Adian Husaini, d'Amin Djamaluddin et d'Abu Yamin Rahman de MUI ; KP. Seno Adiningrat de HPK, Nurdiati Akma et Sulaiman Zachawerus de la Fondation d'Irena Center.

[1045] Il s'agit d'Andi Hamzah, Thamrin A. Tamagola, Emha Ainun Nadjib, Edy OS Hiariej, Azyumardi Azra, Romo F.X. Mudji Sutrisno, Ulil Abshar Abdalla, Siti Zuhro, Ahmad Fedyani Saifuddin, Jalaluddin Rakhmat, Moeslim Abdurrahman, Komaruddin Hidayat, Taufik Ismail, Pdt. SAE Nababan, Yusril Ihza Mahendra, Djohan Effendi, Garin Nugroho.

favorable à une révision. Tous les experts, sauf ceux proposés par la Cour constitutionnelle, vont certes donner des avis conformes à ceux des parties qui les invitent.

A) La révocation sans exception

Si l'on se réfère au point de vue des experts en présence devant la Cour, on peut en compter treize qui sont favorables à la révocation de la loi anti-blasphème de 1965 : sept experts présentés par les plaideurs, six par la Cour constitutionnelle, et un par l'une des parties impliquées[1046]. D'un point de vue philosophique, Jacob Elfinus Sahetapy, un expert en sciences juridiques, déclare que la loi anti-blasphème de 1965 est diamétralement opposée au préambule de la Constitution 1945 en tant que les normes élémentaires de l'État (*staats fundamental norm)* et le point de vue de la vie (*weltanschaung*) de la nation « indonésienne ». Tandis que d'un point de vue légal positiviste, en se référant au principe « *lex posteriori derogat legi priori »* (les règles les plus récentes l'emportent sur les règles anciennes), selon lui, la loi anti-blasphème de 1965 n'a plus de raison d'être dès la promulgation de la loi n° 12 de 2005 relative à la ratification du Pacte international et la loi du 23 septembre 1999 relative aux droits de l'homme. De ce fait, la loi anti-blasphème de 1965 doit être révoquée et la Cour doit déclarer que celle-ci n'est plus applicable[1047].

Différemment de Sahetapy, un autre expert en sciences juridiques, Wignyosoebroto, affirme que la loi anti-blasphème de 1965 doit être considérée comme légitime puisqu'elle a été conçue selon la procédure en vigueur. Néanmoins, d'un point de vue textuel, les articles 1 et 4 ne relèvent plus du contexte socio-culturel actuel, leur application tend à être répressive et discriminatoire contre ceux qui sont jugés hérétiques ou déviants des doctrines principales de religions reconnues. Ainsi, la loi anti-blasphème de 1965 doit être révoquée[1048]. Alors que W. Cole Durham, Jr., un professeur américain, estime que l'aspect substantiel de la loi anti-blasphème de 1965 peut exacerber les tensions interconfessionnelles, car elle justifie des actes discriminatoires envers les minorités religieuses ainsi que les athées. La liberté de religion, dans le contexte de l'application de la loi anti-blasphème de 1965, toujours selon lui, n'est valable que pour les six grandes religions. Cela veut dire que les religions ancestrales ainsi que les

---

[1046] Les témoins experts de la Cour Constitutionnelle favorables à la révocation de la loi anti-blasphème sont Andi Hamzah, Garin Nugroho, Djohan Effendi, Ulil Abshal Abdallah, Moslem Abdurrahman et Komaruddin Hidayat. Un autre expert proposé par la HPK partage leur avis, il s'agit de K.P. Seno Adiningrat.

[1047] Risalah Sidang VI, p. 21-25.

[1048] Risalah Sidang VIII, p. 10-12.

nouveaux mouvements religieux n'ont pas le droit de se développer ou ne bénéficient pas de la protection de l'État. De plus, les dispositions prévues dans la loi anti-blasphème de 1965 ne sont pas clairement définies et ne sont pas conformes aux principes de l'État de droit ; une loi devrait être clairement rédigée afin d'éviter toute mauvaise interprétation. La loi anti-blasphème de 1965 devrait être conçue pour interdire les discours qui peuvent inciter à la haine ou à l'hostilité envers une religion ou une communauté religieuse, et non les activités d'interprétations religieuses[1049]. Pourtant, Durham ne néglige pas la possibilité de restreindre à la liberté de religion. Celle-ci peut être menée en fonction des valeurs morales et religieuses comme stipulé dans l'article 28J de la Constitution de 1945 ainsi que l'article 18 §3 du Pacte international. Cependant, les principes moraux et religieux doivent être appréhendés au sens le plus large ; ils ne sont pas uniques le reflet d'une seule tradition religieuse. En somme, bien que la restriction à la liberté religieuse ait un caractère flexible, ses principes élémentaires sont identiques dans monde entier[1050].

Par ailleurs, Andi Hamzah, un expert en droit pénal, souligne qu'il y a au moins trois types des délits pénaux qui ne sont pas neutres, c'est-à-dire que chaque pays peut les appliquer de manière différente, à savoir les délits en matière de moralité *(kesusilaan),* de religion et d'idéologie. Dans la plupart des pays occidentaux, selon lui, la sanction pénale appliquée pour ces délits est plus légère que dans les pays orientaux. L'Indonésie appartient aux pays qui sont stricts pour criminaliser ces délits. Concernant le premier, par exemple, sous les pressions des musulmans conservateurs, le gouvernement décide d'adopter la loi du 26 novembre 2008 relative à la lutte contre la pornographie et dans le projet de la révision du Code pénal, le sens du terme « adultère » est élargi, il ne vise pas seulement les relations sexuelles « illégitimes » entre un homme et une femme déjà engagés dans une union, mais s'attaque également aux couples de célibataires (personnes non mariées et non engagées dans une union par ailleurs) ainsi qu'à la communauté « LGBT » (*lesbiennes, gays, bisexuels et transgenres*). Quant au délit de religion, le recours à l'article 4 de la loi anti-blasphème de 1965 ou l'article 156a du Code pénal est renforcé entre autres par l'article 28 §2 de la loi n° 11 du 21 avril 2008 relative à l'information et aux transactions électroniques qui interdit la diffusion d'une information dont les contenus incitent à la haine religieuse et raciale. Enfin, l'Indonésie comme la Chine et l'Allemagne applique une disposition relative à l'interdiction ou à la protection d'une doctrine ou d'une idéologie donnée. Lorsque la Chine va criminaliser quiconque

[1049] Risalah Sidang XII (24 mars 2010), p. 17-20.
[1050] Risalah Sidang XII, p. 20-21.

contredit le communisme, le marxisme, le léninisme et le maoïsme, l'Indonésie au contraire, interdit et sanctionne sévèrement la diffusion de ces doctrines suite à la tragédie sanglante de 1965. Alors que l'Allemagne interdit le nazisme[1051]. Concernant la loi anti-blasphème de 1965, comme le délit contre la religion, Hamzah insiste sur le fait que celle-ci est incompatible avec le principe de la légalité des peines et des délits « *nullum delictum nulla poena sine praevia lege poenali* » et « *nullum crimen sine lege stricta* », cela signifie qu'il n'y a pas d'infraction tant qu'il n'y a pas de texte qui stipule que ledit acte est infraction et que personne ne peut être condamné en l'absence d'un texte pénal clair et précis. Bien que la loi anti-blasphème de 1965 mentionne ces types d'infractions, à savoir l'interprétation religieuse « déviante », les expressions qui sont hostile, abusif ou blasphématoire à l'encontre de toute religion existante en Indonésie ou les efforts de persuasion d'autrui à n'adhérer à aucune des religions existantes basées sur le principe d'un seul et unique Dieu, elle est insuffisante. Ceux-ci sont très « élastiques », chacun peut les interpréter selon sa perspective pour accuser les autres au nom du blasphème dans le sens plus large. Ainsi, s'il y avait un nouveau Code pénal, dans lequel le délit du blasphème serait plus précisément défini et régi, la loi anti-blasphème de 1965 devrait être abrogée[1052].

Un autre expert, M.M. Billah, critique le terme « interprétation » mentionné dans l'article premier de la loi anti-blasphème. Celle-ci, selon lui, ne peut pas faire l'objet de criminalisation puisque c'est une activité et réflexion subjective individuelle qui consiste en la classification et l'analyse d'un objet ou d'un texte donné ; elle appartient donc au domaine du *forum internum*. De ce fait, personne ne peut pas l'interdire, même l'État. En outre, l'activité d'interprétation n'est pas une activité physique représentant une menace pour la vie d'autrui. Elle n'entrave pas les droits de l'homme et n'enfreint pas la loi. Quant au droit et à l'autorité nécessaire pour déterminer quelle interprétation peut devenir une référence pour distinguer ce qui est vrai ou faux, selon lui, c'est une question dont la réponse ne fait pas l'unanimité, car l'islam ne reconnaît pas le monopole de la vérité en matière d'interprétation des doctrines religieuses[1053].

Billah souligne également que les activités liées à la diffusion, au partage, et à la sollicitation à l'adhésion du public pour donner des interprétations en matière religieuse sont l'une des formes de manifestations de la liberté de religion dans le domaine du *forum*

[1051] Risalah Sidang VII, p. 17-20.
[1052] *Ibid.*, p. 20-21.
[1053] *Ibid*, p. 16-18.

externum. Ainsi, la manifestation de la conviction religieuse de manière individuelle ou collective n'est pas contraire aux droits de l'homme tant qu'elle n'est pas effectuée par coercition ou violence, et que les propos tenus n'incitent pas à la haine ou à l'hostilité contre une religion donnée[1054]. Pourtant, Billah reconnaît que le *forum externum* en tant que forme active de la liberté de religion peut être limité dans certaines conditions prévues dans la Constitution de 1945 ainsi que dans d'autres instruments nationaux et internationaux relatifs aux droits de l'homme. Si ces conditions préalables ne peuvent pas être remplies, la promulgation d'une loi n'est pas nécessaire[1055]. C'est le cas de la loi anti-blasphème, dont la mise en application peut susciter l'instabilité juridique qui transgresse les droits de l'homme. Celle-ci se préoccupe avant tout de religion, de foi et d'idéologie : ce n'est pas la crainte de la violation des principes de la restriction permise par la Constitution de 1945 et les instruments des droits de l'homme, mais la peur de l'hérésie[1056].

FX. Mudji Sutrisno partage cet avis ; il insiste sur le fait que l'interprétation « déviante » dépend de l'autonomie de la société culturelle, c'est-à-dire l'autorité de la communauté religieuse concernée. Cependant, les hommes ne disposent pas de l'autorité nécessaire pour qualifier de déviantes les interprétations, seul Dieu en a le droit. Le rôle de l'État, selon lui, est de protéger l'ordre public et de garantir la liberté de religion ; il n'est pas autorisé à s'immiscer dans le domaine intérieur d'une communauté religieuse. Cela veut dire que l'autorité publique n'a ni le droit ni la capacité de décider que telle interprétation ou tel acte est déviant ou blasphématoire. Ainsi, l'interdiction inscrite dans la loi anti-blasphème de 1965 est considérée comme étant une forme d'entrave de l'État aux convictions religieuses de ses citoyens[1057]. Alors qu'Ulil Abshar Abdallah, un jeune musulman « libéral », déclare que le MUI, la Muhammadiyah, le NU ainsi que d'autres institutions religieuses ont le droit de promulguer des *fatwas* en comme la référence religieuse pour leur communauté pour faire si un certain courant religieux est déviant ou non. La *fatwa* est en effet l'un des moyens permettant d'unifier ou de guider les disciples afin qu'ils ne suivent pas un courant jugé déviant et trompeur. En réalité, elle n'est contraignante que pour ceux qui la demandent de sorte qu'elle ne peut pas susciter de trouble. Elle devient une source de problèmes dès que l'État indonésien qui en théorie ne

[1054] *Ibid.*, p. 16-18.
[1055] *Ibid.*, p. 16-17.
[1056] *Ibid.*, p. 19.
[1057] Risalah Sidang IX, p. 11-13.

reconnaît pas une seule religion officielle dans sa Constitution la soutient par la mise en application d'une loi donnée. Cela veut dire que L'État devrait être neutre à l'égard tous les courants religieux[1058]. Luthfi Assyaukanie, quant à lui, constate que l'existence de la loi anti-blasphème de 1965 n'apporte pas l'harmonie religieuse, mais que, bien au contraire, elle cause des conflits et des injustices envers les communautés religieuses minoritaires. L'État, selon lui, devrait protéger toutes les religions et les croyances. En fait, l'État n'a pas la capacité de déterminer quelles religions sont vraies ou fausses. Ainsi, si l'État persiste à le faire, cela signifie que celui-ci intervient dans les affaires internes des religions[1059].

B) Le maintien ou la révision de la loi anti-blasphème

Au-delà des experts qui sont favorables à l'abrogation de la loi anti blasphème, on observe qu'il y a donc deux autres groupes qui souhaitent le maintien de cette loi. Alors que les experts proposés par le gouvernement et les parties impliquées, sauf K.P. Seno Adiningrat de HPK, sont favorables au maintien de cette loi sans exception, certains experts proposés par la Cour sont favorables à la révision. En général, les experts partisans de la loi anti-blasphème s'inquiètent face à la potentielle émergence d'une instabilité politique et de conflits parmi les communautés religieuses si la loi anti-blasphème de 1965 en venait à être révoquée. Selon eux, cette loi est l'un des outils du gouvernement qui permet de prévenir la naissance de conflits religieux internes ou externes au sein de la société[1060]. Par ailleurs, certains parmi eux avancent l'argument que l'application des droits de l'homme peut être limitée du fait de son incompatibilité avec la culture religieuse de certains pays. L'universalité des droits de l'homme n'est pas applicable dans les pays où les valeurs religieuses sont indivisibles de leurs valeurs culturelles[1061]. Ils soutiennent également que la loi anti-blasphème de 1965 n'est pas contraire à la Constitution de 1945, car celle-ci ne concerne pas la liberté religieuse, mais la prévention de l'abus en matière de religion et de blasphème, comme indiqué dans son titre. Pour renforcer cet argument, ils soulignent qu'il n'y a aucune phrase de la loi anti-blasphème de 1965 qui a pour objectif d'entraver les autres religions, telles que le judaïsme, le taoïsme et le zoroastrisme. Par contre, cette loi donne explicitement le droit à ces religions de jouir d'une certaine

---

[1058] *Ibid.*, p. 36-37.

[1059] Risalah Sidang V (15 février 1910), p. 39-44.

[1060] Ce point de vue est défendu par Hasyim Muzadi, Nur Syam, Buya bagindo Letter, M. Atho Mudzhar, Rusdi Ali Muhammad, Ali Aziz, Khofifiah Indarparawansah.

[1061] Ce point de vue est soutenu par Rahmat Syafi'i et Filipus Kuncoro Wijaya.

protection et de la possibilité de se développer tant qu'elles n'enfreignent pas les lois en vigueur. Quoi qu'il en soit, l'article premier de la loi anti-blasphème n'est pas un frein à la liberté de religion, il protège plutôt les religions contre toute interprétation religieuse déviante et toute possibilité des actes jugés blasphématoires ou diffamatoires[1062].

Entre temps, les experts favorables à la révision de la loi anti-blasphème, il s'agit d'Azyumardi Azra, Siti Zuhro, Yusril Izha Mahendra, Jalaludin Rakhmat et Emha Ainun Najib, constatent que la loi anti-blasphème est toujours nécessaire, mais qu'elle requiert des révisions aussi bien dans sa formulation que d'un point de vue de la substance. Azra, quant à lui, insiste sur le fait que la loi anti-blasphème est indispensable dans le pays. En se référant à ce qui s'est passé en Europe, où les scandales liés au blasphème se produisent régulièrement et sont considérés comme la liberté d'expression, Azra ne souhaite pas ce type d'affaires se multiplient en Indonésie puisqu'elles peuvent inciter à l'agitation parmi les communautés religieuses. Pour cela, la liberté d'expression en matière religieuse doit être limitée afin d'assurer les droits d'autrui à pratiquer tranquillement leur religion. Cette mesure préventive est importante pour éviter l'émergence de conflits sociopolitiques et religieux. Si dans son application la loi anti-blasphème est considérée comme ayant des impacts négatifs sur la liberté religieuse en Indonésie, selon lui, cela n'implique pas que cette loi doit être révoquée ; il convient de la réviser, de la perfectionner et de fournir des explications détaillées pour éviter toute ambiguïté. Azra souligne que les violences et les conflits communautaires en Indonésie sont causés plutôt par l'incapacité de l'appareil judiciaire à réagir fermement face à ce problème[1063].

La nécessité d'une révision est également constatée par Emha Ainun Najib. Ce dernier suggère qu'il serait préférable d'établir en amont une autre réglementation qui serait plus claire et plus juste et permettrait de traiter ces affaires[1064]. Siti Zuhro quant à lui souligne que l'idée de reconsidérer la loi anti-blasphème afin que texte soit en adéquation avec la situation actuelle est un fait normal. Il est indispensable donc de la réviser et de l'adapter aux changements sociopolitiques pour que l'harmonie, la tolérance et la stabilité puissent être favorisées et faire disparaître les discriminations puisque l'Indonésie est maintenant entrée dans l'ère de la démocratie. La révision doit se baser sur les régulations qui assurent l'harmonie des relations interethniques, interreligieuses et

[1062] Ce point de vue est exprimé par Hasyim Muzadi, Muhamamd Amin Summa, Rahim Yunus, et Mahdini.
[1063] Risalah Sidang VIII, p. 15-17.
[1064] Risalah Sidang IX, p. 20-25.

interculturelles. En d'autres termes, il est indispensable d'établir une société dans laquelle chacun peut vivre ensemble sans conflit. De la sorte, chacun peut se sentir libre en tant que citoyen, n'ayant pas à subir des discriminations ou sans avoir la crainte d'être la cible politique d'un autre groupe. La révision de la loi est la solution la plus réaliste pour l'Indonésie, où la liberté religieuse est garantie ainsi que tout citoyen s'engage à respecter la loi en vigueur pour qu'il puisse pratiquer tranquillement sa religion[1065].

Par ailleurs, Ahmad Fedyani Syaifuddin prétend que la loi anti-blasphème doit être réétudiée et révisée, car l'Indonésie aujourd'hui est différente de celle de l'époque de la démocratie dirigée. Une vraie démocratie requiert la participation de tous en tant qu'acteur, non en tant qu'objet ; elle doit permettre de réfléchir de façon fructueuse, créative et innovante. La démocratie va de pair avec l'amélioration de la liberté individuelle et collective à exprimer son aspiration, ses sentiments dans plusieurs contextes, dont le contexte religieux. En outre, les Indonésiens ont besoin d'une nouvelle réglementation pour remplacer la loi anti-blasphèmes et gérer les relations entre les groupes religieux au sein d'une société pluraliste. Ce nouveau dispositif juridique doit s'adapter à la diversité de religions et de croyances existantes avec un esprit de tolérance et de multiculturalisme afin de permettre une intégration culturelle pour la nation indonésienne[1066]. Avec d'autres mots, le témoin expert Jalaluddin Rakhmat engage la Cour à opter pour « une solution modérée » en affirmant que la loi anti-blasphème est encore nécessaire pour les Indonésiens afin d'éviter la diffusion des propos diffamatoires dirigés envers une religion parce que celle-ci pourrait anéantir les normes sociales et causer l'instabilité de l'État. La Loi anti-blasphème doit être maintenue, mais a un certain nombre de conditions : d'une part, elle ne peut pas être utilisée pour criminaliser quiconque pour avoir une nouvelle interprétation en matière de religion à condition qu'elle se réfère aux sources religieuses, d'autre part, le blasphème ne doit pas se rapporter avec l'interprétation ou l'activité jugée déviante contre des principes fondamentaux des enseignements religieux puisqu'il peut être modifié en fonction de l'interprétation de chaque groupe. D'un point de vue juridico-formel, selon lui, la loi anti-blasphème est une loi légitime en vigueur en fonction de l'article premier des règlements transitionnels de la Constitution de 1945[1067]. Il en va de même d'un point de vue textuel,

---

[1065] Risalah Sidang X, p. 17-21.

[1066] Risalah Sidang XI, p. 11-13.

[1067] L'article premier du règlement transitionnel de la Constitution 1945 stipule que, *« Tous les règlements de la loi existante s'applique pourvue qu'il n'y ait pas de nouveau règlement selon cette Constitution »*.

la loi anti-blasphème n'est pas contraire à la Constitution de 1945. Toutefois sa formulation et ses principes juridiques doivent être perfectionnés[1068]. Dans le même esprit, Yusril Ihza Mahendra ajoute que la loi anti-blasphème de 1965, l'article 156a du Code pénal, du point de vue de sa formulation est loin de la perfection. Malgré cela, il ne peut pas annuler les normes en vigueur dans le texte. Pour cela, Yusril suggère au pouvoir législatif, au Président et aux ministères concernés d'améliorer la loi anti-blasphème en impliquant toutes les parties concernées[1069].

Section 3 : L'arrêt de la Cour constitutionnelle : imparfaite, mais constitutionnelle

Après des mois de débats, parfois houleux, la Cour constitutionnelle, dirigée par juge en chef Moh. Mahfud, présente, le 19 avril 2010, son verdict n° 140/PUU-VII/2009 relatif au contrôle de constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965, selon lequel la requête déposée par des groupes des musulmans modérés, des religions minoritaires et des défenseurs des droits de l'homme est rejetée. Cependant, l'un des neuf juges de la Cour arrive à la même conclusion tout en ayant un point de vue différent *(concurring opinion)* alors qu'un autre juge soutient lui une autre conclusion et opinion *(dissenting opinion)*. Dans son arrêt, la Cour constitutionnelle n'apporte pas seulement une perspective relative à la liberté religieuse, mais également des perspectives relatives à l'État de droit, la démocratie, les droits de l'homme, la stabilité sociale et les valeurs religieuses. Malgré ce refus, on peut relever certains points importants des arguments de la Cour qui montre implicitement que la loi anti-blasphème en vigueur a quelques défauts et doit être révisée. Cependant, comme la Cour n'ordonne pas explicitement au pouvoir législatif de la réviser faire, tout dépend alors de la volonté de ce dernier.

§1- La restriction légale à la liberté religieuse

Réagissant à la requête de l'abrogation de la loi anti-blasphème de 1965, après avoir écouté tous les points de vue des représentants des toutes les parties pendant du procès, la Cour constitutionnelle souligne que le respect de l'État d'Indonésie à l'égard des instruments internationaux sur les droits de l'homme doit se fonder sur la philosophie de l'État et la Constitution de 1945. Le système ou le principe de « *l'État de droit* » adopté par l'Indonésie ne doit pas être identique aux États occidentaux qui utilisent le principe de « *Rechtsstaat* » ou *« Rule of law ».* En Indonésie, il doit être vu selon le prisme de la

[1068] Risalah Sidang XI, p. 8-11.
[1069] Risalah Sidang XII, p. 85-90.

Constitution de 1945, selon lequel le principe de la croyance en Dieu unique est considéré comme étant le principe fondamental et les valeurs religieuses sont à la base de la vie de la nation indonésienne. Bien que l'État d'Indonésie ne soit pas un État religieux, il ne soutient ni le principe de la séparation totale entre la religion et l'État ni le principe d'individualisme ni de communautarisme[1070]. Ainsi, selon la Cour, la Constitution de l'État d'Indonésie ne permet pas au peuple de faire une campagne pour la liberté de n'avoir aucune religion, ni de promouvoir l'esprit antireligieux, ni d'insulter les doctrines et les livres sacrés des religions, ni de diffamer Dieu. Ces éléments-là marquent la principale différence entre l'État de droit d'Indonésie avec celui des États occidentaux en général. Ainsi, dans la mise en œuvre de la politique du gouvernement, la formulation d'une législation et sa mise en application, les valeurs religieuses sont une référence essentielle pour déterminer la bonne ou la mauvaise loi. C'est dans ce cadre que l'article 28J §2 de la Constitution de 1945 mentionne les valeurs religieuses comme étant l'une des dispositions qui a pour objectif de limiter l'application des droits de l'homme[1071]. Quoi qu'il en soit, pour justifier la possibilité de la restriction à la liberté religieuse, la Cour se réfère également à l'article 19 §3 du Pacte international qui permet des restrictions aux droits de l'homme. Cette restriction doit toutefois être expressément définie par la loi et avoir pour but : a) le respect des droits ou de la réputation d'autrui ; b) la défense de la sécurité nationale, de l'ordre public, de la santé ou de la moralité publique. Cela signifie que la liberté religieuse octroyée à chacun n'est pas une liberté sans valeur et sans limites, mais que c'est une liberté assortie de responsabilités sociales dans le but respecter les droits de l'homme de chacun[1072].

Sur le plan juridique substantiel, la Cour constate que la loi anti-blasphème ne vise pas la restriction à la liberté religieuse, mais plutôt l'expression de sentiments hostiles, abusifs ou diffamatoires contre une religion d'une part, et l'interdiction de toute interprétation religieuse déviante des doctrines des religions embrassées par les Indonésiens, d'autre part[1073]. Si l'interprétation déviante est perçue comme la liberté religieuse puisqu'elle est liée à la liberté d'adhérer ou de croire sa conscience, à la liberté d'exprimer ses pensées et d'agir en fonction de sa conviction, celle-ci doit être vue à partir de deux angles différents, celui de la liberté de croire et celui de la liberté d'exprimer et

---

[1070] Risalah Sidang XIII, la décision (19 avril 2010), p. 60.
[1071] *Ibid.*
[1072] *Ibid.*, p. 62-63.
[1073] *Ibid.*, p. 72.

d'agir selon sa propre conviction. Si la liberté de croire est une liberté qui ne peut pas être limitée par la force et la répression, puisqu'elle se trouve dans les pensées et le cœur de cette croyance (*forum internum),* selon la Cour, c'est contraire à la liberté d'exprimer et d'agir en fonction de sa conscience ou sa conviction ; cette liberté appartient au domaine du *forum externum* lié aux membres de la société et peut être limitée par la loi comme prévu dans la Constitution de 1945[1074].

§2 - L'État d'Indonésie ne reconnaît pas la religion officielle

L'une des questions qui doit à laquelle la Cour doit répondre est celle de la définition de « religion reconnue ou méconnue » en Indonésie, plus particulièrement en ce qui concerne la mention de six religions dans la description générale de la loi anti-blasphème, est-elle une forme de discrimination envers les autres religions et croyances ? Selon la Cour Constitutionnelle, la mention de six religions n'a pas pour objet de définir les religions reconnues ou officielles de l'État ou de limiter la liberté des autres religions et croyances. Cela est clairement visible dans les textes, l'existence du judaïsme, le zoroastrisme, le taoïsme sont garantis par l'État en vertu de l'article 29 §2 de la Constitution 1945. Le mot « être laissé » (*dibiarkan)* devrait être interprété au sens de ne pas entraver leur essor puisque l'État n'a pas l'autorité de reconnaître une religion comme religion officielle ou non officielle. Le rôle de l'État ici est plutôt de garantir et de protéger l'existence et l'essor des religions des Indonésiens. Cela signifie que toutes les religions mentionnées dans l'explication générale de l'article premier de la loi anti-blasphème ont un droit équitable à la liberté et celui de recevoir le même traitement de l'État. Ainsi, la mention de six religions dans la description de l'article ne signifie que la reconnaissance factuelle et sociologique au moment où cette loi est édictée, que ce sont les religions de la majorité des Indonésiens[1075]. Avec cette explication, la Cour constitutionnelle refuse également le point de vue du témoin expert Mudzakkir qui affirme que l'article premier de la loi anti-blasphème de 1965 ne vise qu'à protéger les religions qui peuvent remplir les conditions administratives requises d'une part, et qui ont été reconnues par l'État d'autre part[1076]. En autre terme, la Cour constitutionnelle n'est pas d'accord avec l'affirmation que la protection de l'État est exclusivement tournée vers les religions reconnues.

[1074] *Ibid.,* p. 73.
[1075] *Ibid.,* p. 74.
[1076] *Ibid.,* p. 81.

Concernant l'explication de l'article 1 §3 de la loi anti-blasphème, la Cour constitutionnelle la considère comme une mesure juste de l'État ; elle n'a pas pour objectif d'interdire les courants mystiques, mais au contraire, de les orienter vers une vision salutaire et le principe de la croyance en Dieu unique[1077]. Quant à la circulaire diffusée par le ministre de l'Intérieur durant les années 1980 qui affirme que l'État ne reconnaît que cinq religions, la Cour la considère comme une interprétation erronée du ministre puisque l'État doit remplir les droits constitutionnels de tous les croyants sans discrimination basée sur l'appartenance religieuse. Toutefois, si cette circulaire du ministère de l'Intérieur en venait à être considérée comme discriminatoire, cela ne pourrait pas être utilisé pour justifier et apporter la preuve que la loi anti-blasphème l'est également, car il n'y a aucun lien direct entre l'une et l'autre[1078]. Dans cette affaire, la Cour constitutionnelle ignore clairement les témoignages transmis par les représentants de la HPK et le BKOK qui affirment que les membres de groupes de courants mystiques sont la cible de discrimination de la part de l'État, car la loi anti-blasphème de 1965 n'est pas créée pour protéger des croyants, mais pour les religions. Cependant, la Cour souligne que les fidèles des courants mystiques sont des citoyens jouissent des mêmes droits et devoirs à croire en leur foi comme garantis par l'article 28E §2 de la Constitution de 1945[1079].

§3 - Le problème de l'application et non de la constitutionnalité de la loi

La loi anti-blasphème de 1965, d'après la Cour constitutionnelle, régit la restriction à la liberté religieuse sous deux aspects : administratif et pénale. La restriction administrative signifie l'interdiction de l'interprétation déviante dans l'espace public ou de l'exercice d'activités cultuelles contraires aux doctrines principales d'une religion reconnue en Indonésie. Dans ce cas-là, la sanction est à caractère administratif, de l'avertissement à l'interdiction ou à la dissolution son organisation cultuelle. Pourtant la sanction pénale sera appliquée à tout individu qui exprime des sentiments hostiles, abusifs ou de diffamatoires contre une religion[1080]. En se référant à l'avis du témoin expert Yusril Ihza Mahendra, la Cour souligne que le problème principal de la loi anti-blasphème, que ce soit dans son aspect administratif ou pénal, ce n'est pas le problème de la constitutionnalité de la loi, mais plutôt celui de son application. Cependant, cela ne

[1077] *Ibid.*, p. 74.
[1078] *Ibid.*, p. 75.
[1079] *Ibid.*, p. 90.
[1080] *Ibid.*, p. 86.

signifie pas que les normes inscrites dans cette loi doivent être annulées. C'est-à-dire, le traitement discriminatoire envers les fidèles de courants religieux minoritaires est considéré comme une forme d'erreur administrative, indépendante de toute contradiction entre les normes de la loi anti-blasphème de 1965 et la Constitution de 1945[1081]. Concernant la sanction de cinq ans d'emprisonnement mentionné dans l'article 3 de la loi, la Cour prétend que cela fait partie des dispositions prises durant le processus de législation. Par ailleurs, sa mise en application dépend de la décision du tribunal général compétent pour traiter les affaires de blasphème. Le Président, le ministre de l'Intérieure, le Procureur général, ainsi que le ministre des Religions n'ont aucun pouvoir pour prononcer une condamnation pénale. Cependant, ils ont l'autorité nécessaire pour prononcer une sanction administrative envers un groupe cultuel qui persiste à diffuser des interprétations déviantes après avertissement par l'autorité publique concernée[1082].

Quoi qu'il en soit, la Cour constitutionnelle estime que l'État a intérêt à légiférer, y compris sur la prévention du mépris envers la religion, et que cela fait partie de leur responsabilité au titre de la protection des droits de l'homme selon les principes de l'État de droit. Cette loi est l'une des manifestations concrètes des restrictions prévues dans l'article 28J §2 de la Constitution de 1945. La formulation de l'article premier de la loi anti-blasphème de 1965, qui interdit la publication d'une interprétation déviante contre des doctrines de religions reconnues en Indonésie, est une mesure préventive contre tout ce qui peut susciter des conflits horizontaux au sein de la société. En réalité, la Cour constitutionnelle partage l'avis de certains experts, tels qu'Andi Hamzah, Azyumardi Azra, Edy OS Hiariej, Emha Ainun Nadjib, Siti Zuhro, Jalaludin Rakhmat, Ahmad Fedyani Saifuddin, Taufik Ismail et Yusril Ihza Mahendra, qui sont favorables à la révision, que ce soit sur la forme ou sur le fond, pour que la loi anti-blasphème soit plus claire. Celle-ci est importante pour éviter les erreurs d'interprétation dans son application. Cependant, la Cour se déclare incompétente, ce pouvoir revenant au législateur, conjointement avec le pouvoir exécutif pour faire une révision de la loi[1083].

§4 - Les points de vue différents et la conclusion dissidente

Un seul juge apporte un point de vue différent, bien qu'il arrive à la même conclusion ; il s'agit du juge Harjono. Il estime que la Cour n'a pas l'autorité nécessaire

---

[1081] *Ibid.*
[1082] *Ibid.*, 87-88.
[1083] *Ibid.*, p. 88.

pour examiner la loi anti-blasphème de 1965 dans son aspect formel, car celle-ci est une loi promulguée une l'époque où la Constitution de 1945 ne reconnaît pas le système du contrôle de la constitutionnalité de la loi. Le nouvel amendement de la Constitution de 1945 ne peut pas être utilisé pour examiner les lois promulguées à une période antérieure. Si cet examen formel est exercé, une centaine des lois promulguées avant l'amendement de la Constitution 1945 seront donc inconstitutionnelles[1084]. Toutefois, sur le plan juridico-matériel, la loi anti-blasphème peut encore être examinée pour établir sa conformité ou non à la Constitution de 1945. Si cette Constitution est la norme la plus élevée dans l'État, toutes les lois inférieures devraient s'y conformer[1085]. La formulation de l'article premier de la loi anti-blasphème, selon Harjono, comporte quelques défauts. Cependant, la révision est préférable à la révocation. Celle-ci a pour objectif d'éviter le vide juridique, source d'instabilité. Bien que ces conflits puissent être résolus en ayant recours à une autre loi, selon lui, cela a pour conséquence un coût social élevé. Pourtant, pour faire la révision, il est nécessaire de créer une formulation d'une loi qui ne méconnaît pas au moins deux éléments, celui de la protection des religions et celui de la liberté religieuse. De plus, Harjono souligne que la position de la Cour en tant que législateur négatif n'a pas le droit de modifier la formulation de la loi. Afin d'éviter l'instabilité juridique, la loi anti-blasphème de 1965 doit être maintenue en attendant que le législateur l'améliore.[1086].

Par ailleurs, la juge Maria Farida Indrati défend un point de vue différent. Elle estime que la loi anti-blasphème de 1965 est un produit juridique du passé. Sur le plan juridique formel, en se basant sur le règlement transitionnel de l'article premier de la Constitution de 1945, la loi anti-blasphème de 1965 est toujours en vigueur, mais d'un point de vue substantiel, elle a quelques défauts, notamment après l'amendement de la Constitution de 1945, qui permet l'adoption des articles relatifs aux droits de l'homme. À cause de multiples problèmes qui ont pour conséquence d'engendrer des actions arbitraires dans l'application de la loi, ainsi que des contradictions entre ses articles et certains articles de la Constitution de 1945, particulièrement l'article 28E, l'article 28I, et l'article 29, la demande des plaideurs devrait être donc reçu[1087]. De plus, la juge Maria affirme également dans son argumentation que le renforcement du statut du décret

[1084] *Ibid.*, p. 92.
[1085] *Ibid.*, p. 93.
[1086] *Ibid.*, p. 95.
[1087] *Ibid.*, p. 103.

présidentiel anti-blasphème n'est pas définitif, compte tenu du fait que l'article 2 de la loi n° 5 de 1969 stipule que le fond des décrets présidentiels hissés au rang de lois est des références, des bases à la création d'une nouvelle loi[1088].

Section 4 : La permanence de la loi anti-blasphème de 1965 ; entre conflit et harmonie religieuse

L'arrêt de la Cour constitutionnelle est définitif et contraignant. Cependant, en ce qui concerne son application, le débat perdure. Deux parties s'opposent. Pour la première, l'existence de la loi anti-blasphème de 1965 est incontournable pour maintenir l'harmonie religieuse et éviter l'apparition de conflits horizontaux au sein de la société. En revanche, la deuxième partie maintient que son existence, surtout après l'arrêt de la Cour, peut constituer une sorte de stimulation et participer aux facteurs responsables dans l'augmentation du nombre de persécutions et le gain en ampleur de la discrimination envers les communautés religieuses ou les individus qualifiés d'« hérétiques » et de « blasphémateurs ». Les premiers tentent veiller à l'application de la loi anti-blasphème de 1965 et les autres sont à la recherche de nouveaux moyens pour la réviser comme le suggère la Cour constitutionnelle. Néanmoins, leurs tentatives sont mises en difficulté face à un gouvernement ou des législateurs partisans de son maintien. L'insertion de la disposition sur le blasphème dans le projet du nouveau Code pénal indonésien ainsi que dans celui sur la loi de la protection des communautés religieuses (*Perlindungan Umat Beragama,* PUB) sont des illustrations de cette tendance.

§1 - La poursuite de la répression des mouvements religieux dissidents et de blasphème

L'arrêt de la Cour constitutionnelle renforçant l'existence de la loi anti-blasphème de 1965, dans une certaine mesure, n'apportera aucun changement dans les relations entre l'État et la religion ou entre la majorité et les minorités religieuses par rapport à la liberté de religion et d'expressions en matière religieuse en Indonésie. Le gouvernement et les groupes religieux reconnus partagent le même point de vue, l'interprétation « déviante » des principales doctrines de religions reconnues n'est pas une des formes de la liberté, il s'agit plutôt d'une déviance religieuse sanctionnée par la loi. Il en va de même pour les formes d'expressions dont le contenu peut être considéré comme une critique ou une injure envers une religion reconnue, ils constituent des crimes punissables, non pas une

[1088] *Ibid.,* p. 103.

forme de liberté d'expression garantie par la Constitution.

En partant de la similitude de point de vue entre le gouvernement et les communautés religieuses « reconnues » concernant les deux formes des délits religieux susmentionnés, il est pour ainsi dire impossible pour les auteurs d'infractions d'échapper à la loi anti-blasphème de 1965, communément qualifiée d'« élastique ». Les risques sociaux tels que l'inquiétude au sein de la société, le bouleversement de l'ordre social, la disharmonie entre les communautés religieuses sont des éléments qui sont pris en compte par les juges avant rendre leur verdict en matière de blasphème. Au cours de ces huit dernières années, on a assisté à trois affaires relatives aux courants religieux dissidents, dans lesquelles la résistance de la foule a engendré à la fois des violences sanglantes et la disparition des ressources économique des victimes ; deux de ces incidents sont liés à deux groupes minoritaires anciennement présents dans l'Archipel, l'Ahmadiyah et le chiisme, tandis que le troisième a pour cible un nouveau groupe, celui du Mouvement de l'aube de l'Archipel (*Gerakan Fajar Nusantara*, Gafatar). En dehors de ces incidents, on peut recenser une quarantaine de cas de blasphème aux caractéristiques multiples, les auteurs ont écopé de prison ferme selon l'article 156a du Code pénal et les articles 28 §2 et 45 §2 de la loi n° 11 du 21 avril 2008, modifiée par la loi n° 19 du 25 novembre 2016, relative aux informations et échanges électroniques (voir l'annexe de 7.1).

À chaque phase de grands changements socio-politiques en Indonésie, l'Ahmadiyya semble être la première cible de la violence motivée par la velléité d'orthodoxie de la société religieuse. Le 6 février 2011, par exemple, un millier de villageois d'Umbulan à Cikeusik, Banten, armés de pierres, de bâtons et de machettes, attaquent et brûlent une maison, où se réunissent neuf membres de l'Ahmadiyya. C'est un incident brutal, fruit d'une violence collective dirigée contre l'Ahmadiyya au nom de l'orthodoxie. Au cours de celui-ci trois ahmadis perdent la vie et cinq autres sont grièvement blessés. Pour des raisons de sécurité et pour éviter une poursuite des violences, 25 personnes identifiées comme étant des membres de l'Ahamdiyya sont évacuées par les forces de l'ordre vers Jakarta ou Tangerang[1089]. Leur envie de retour dans leur propre village reste problématique sauf s'ils se soumettent aux conditions

[1089] Voir le rapport de la chronologie de cette tragédie dans KontraS, *Negara Tak Kunjung Terusik : Laporan Hak Asasi Manusia Peristiwa Penyerangan Jama'ah Ahmadiyah Cikeusik 6 Februari 2011* (L'État ne se sent pas déranger : le rapport des droits de l'homme sur l'événement des attaques contre la communauté de l'Ahmadiyya de Cikeusik, le 6 février 2011), Jakarta, Kontras, 2011 ; « Kerusuhan Tiga Daerah : Ada Penggerak Tanpa Jejak » (Les Émeutes dans trois régions ; il y a des acteurs sans laisser de traces), *Gatra*, 23 Februari 2011, p. 13-15.

établies par le MUI local : renoncer à leur croyance pour se conformer à l'orthodoxie sunnite ou se reconvertir au « vrai islam »[1090]. La tentative de ramener les membres de l'Ahmadiyya à l'islam sunnite a commencé depuis la promulgation du décret ministériel conjoint de 2008, grâce à la volonté propre des ahmadis ou à cause de la pression de l'autorité publique locale ou des musulmans radicaux. Le 1er juin 2009, par exemple, devant la foule musulmane radicale (FPI, FUI et Garis) qui se rassemble au Monument national (Monas) à Jakarta, soixante-dix des ahmadis déclarent publiquement se repentir et retourner à l'islam sunnite[1091]. De même que le 4 avril 2011, le gouverneur de Java Ouest Ahmad Heryawan constate que depuis la publication du règlement du gouverneur n° 12 du 3 mars 2011 relatif à l'interdiction des activités de l'Ahmadiyya sur son territoire, 274 ahmadis se sont repentis et sont retournés vers le « vrai islam »[1092]. Tandis qu'à Banten, jusqu'à présent, les oulémas locaux ont réussi à « reconvertir » environ 55 membres de l'Ahmadiyya sur 400 à l'islam sunnite[1093]. Par ailleurs, la résistance des groupes islamistes radicaux envers l'Ahmadiyya perdure et se fait de plus en plus présente à travers tout l'archipel. Un grand nombre d'hommes politiques musulmans promet de prendre des mesures fermes à l'égard des sectes « déviantes », mais jusqu'à aujourd'hui ils ne peuvent pas trouver de meilleure solution pour résoudre la question liée à l'Ahmadiyah. Le gouvernement semble faire face à un dilemme, entre la pression des groupes musulmans radicaux qui imposent l'interdiction à l'échelle nationale et la pression du monde international et des activistes des droits de l'homme qui poussent régulièrement à la garantie de la liberté religieuse sans discrimination.

Deux autres incidents tragiques surviennent sur la communauté « minoritaire » chiite dans le hameau Nangkernang à Karang Gayam (Sampang, l'île Madura, Java Est), entre 2011 et 2012, ajoutent la liste des violences basées sur l'orthodoxie commise. Dans un premier temps, une attaque éclate le 29 décembre 2011, elle est perpétrée par quelque 500 villageois majoritairement sunnites. Par conséquent, des centaines de villageois chiites sont déplacés vers un gymnase à Sampang[1094]. Après quelques semaines passées dans des camps de réfugiés, ils sont rentrés chez eux sans rejet apparent de la foule. Mais,

---

[1090] « Terusir Entah Sampai Kapan » (Se réfugier pendant la durée imprécise), *Gatra*, 7 Maret 2012, p. 31-32.

[1091] http://www.nu.or.id/post/read/17420/jamaah-ahmadiyah-tobat-massal-di-monas (consulté le 16 décembre 2013)

[1092] https://nasional.tempo.co/read/324988/gubernur-jabar-274-anggota-ahmadiyah-bertobat (consulté le 16 décembre 2016).

[1093] « Kerusuhan Tiga Daerah : Ada Penggerak Tanpa Jejak », *op.cit.*, p. 14.

[1094] « Anarki Agama Berbalut Cinta » (Anarchie religieuse enveloppée dans l'amour), *Gatra*, 11 Januari 2012, p. 20-21 ; « Terusir Entah Sampai Kapan », *Gatra*, 7 Maret 2012, p. 30-31.

une nouvelle attaque éclate le 26 août 2012, une semaine après la fête de l'Aïd-el-Fitr. Celle-ci les force à fuir leurs maisons en flammes pour la deuxième fois. Dans ce nouvel incident, un chiite perd la vie et un autre est grièvement blessé[1095]. Ces deux tragédies sont le point culminant des tensions qui touchent dans un premier temps deux frères à l'origine, l'un chiite (Tajul Muluk), l'autre sunnite (Roisul Hukama), et dans un second temps entre la communauté des chiites et des sunnites dans cette région à compter de 2004 tout au moins. À l'origine, Roisul Hukama est fidèle du chiisme, mais il s'en détache plus tard pour devenir un sunnite. En 2006, les responsables locaux sunnites commencent à qualifier les enseignements de Tajul Muluk ou du chiisme de « déviants » et de « trompeurs ». À la mi-2011, médiatisés par le gouvernement local, les représentants de deux communautés se réconcilient. Afin de prévenir le retour des conflits sectaires, Tajul Muluk, le chef de la communauté chiite locale connue sous le nom de la branche locale de l'Association des communautés des descendants du Prophète [Mohammad] d'Indonésie (*Ikatan Jamaah Ahlul Bait Indonesia*, IJABI) de Sampang, contraint d'accepter l'une de deux options proposées par le gouvernement local et les responsables sunnites ; celle d'arrêter toutes les activités d'enseignements chiites ou celle de déplacer tous les fidèles chiites dans la région de Malang où se trouve déjà une communauté chiite. Étant donné que les villageois chiites sont pour la majorité des autochtones, Tajul Muluk préfère la première option et lui-même quitte son village pour s'installer à Malang[1096]. Malgré cela, la communauté sunnite de Sampang ne peut pas contenir son animosité et attaque les villageois chiites de Karang Gayam.

Comme les autres affaires liées aux courants religieux dissidents mentionnés dans le chapitre précèdent, la tragédie de Sampang est suivie par la criminalisation du chef local des chiites. Trois mois après la première émeute, le 12 avril 2012, Tajul Muluk est détenu par la police pour blasphème. Cette mesure commence avec la parution de la *fatwa* d'une branche locale du MUI de Sampang n° A-35/MUI/Spg/1/12 datée du 1er janvier 2012 déclarant que les enseignements de Tajul Muluk sont « déviants » et « trompeurs ». Cette *fatwa* est renforcée par une *fatwa* du MUI de Java Est n° Kep-01/SKF-MUI/JTM/I/2012 du 21 janvier 2012 affirmant que le chiisme en général est un groupe « déviant » et « trompeur ». De plus, par cette *fatwa*, le MUI de Java Est demande au gouvernement local et central d'adopter une attitude plus ferme à l'égard des courants

[1095] « Syiah Sampang Berdarah » (Le Chiisme de Sampang est sanglante), *Gatra*, 5 septembre 2012, p. 82-85.

[1096] « Anarki Agama Berbalut Cinta », *op.cit.*, p. 21-22.

religieux « déviants », car les activités de ces derniers ne font pas partie de la liberté religieuse, elles constituent plutôt des formes de blasphème. En outre, le MUI Java Est demande sans succès au MUI central d'émettre une *fatwa* à caractère nationale déclarant le chiisme « déviant »[1097].

Entre temps, le 3 janvier 2012, Roisul Hukama dépose une plainte auprès de la police, il déclare que Tajul Muluk, son frère et son rival, est coupable de blasphème envers l'islam puisqu'il enseigne des doctrines religieuses déviantes et trompeuses. Si l'on se réfère à l'accusation prononcée dans l'audience du 24 avril 2012 devant le tribunal ou à ce qui est mentionné dans l'arrêt de la cour de justice de Sampang du 12 juillet 2012, nous connaissons quelques points généraux sur lesquels s'est basé le Procureur pour faire son réquisitoire pour Tajul Muluk. Ces points sont régulièrement reconnus comme les doctrines qui sont jusqu'à présent enseignées par les fidèles du chiisme à travers le monde ; certaines sont les suivantes : l'inauthenticité du Coran diffusé au sein de la communauté musulmane d'aujourd'hui, celui qui est authentique est conservé chez l'Imam al-Mahdi al-Munthador « Messie attendu » ; l'obligation d'étiqueter les apostats aux compagnons, aux belles-mères et aux femmes du Prophète Mohammad ; être prêt à sacrifier ses biens, son âme et corps, sa vie pour son obéissance à Imam (*aqîdah al-fidhâ*) ; la *taqiyyah* ou la dissimulation de la croyance ou les enseignements du chiisme à l'égard des sunnites ; en ajoutant la phrase affirmant qu'Ali est le compagnon d'Allah et la défense d'Allah (*wa asyhadu anna 'alyyan waliyullah wa asyhadu anna 'aliyyan hujatullah)* au credo de l'islam (*syahâdah*) ; les piliers de l'islam sont au nombre de huit et les piliers de la foi sont cinq. Le Procureur ne précise pas quand et où Tajul Muluk diffuse ses enseignements ; il mentionne seulement que les faits se sont déroulés entre 2003 et 2011, dans le village Karanggayam et ses environs, un territoire relevant de la juridiction de la Cour de justice de Sampang. Après quelques audiences devant le tribunal, au cours desquelles le procureur et les avocats de Tajul Muluk présentent des témoins experts, les juges ne retiennent que l'enseignement qui affirme l'inauthenticité du Coran pour qualifier Tajul Muluk de coupable de blasphème et le condamner à deux ans de prison ferme. Dans ce jugement, les juges considèrent que Tajul Muluk, de par ses activités, provoque le trouble au sein de la société musulmane en particulier dans les districts Omben et Penang dans la région de Sampang sur l'île de Madura[1098].

[1097] Le texte complet de cette *fatwa* est disponible sur http://www.tanyasyiah.com/2014/02/fatwa-mui-jatim-tentang-kesesatan.html (consulté le 20 juillet 2017).

[1098] L'arrêt du tribunal de Sampang n° 69/Pid.B/2012/PN.Spg du 12 juillet 2012.

Tajul Muluk et ses avocats considèrent que cette criminalisation ne suit pas la procédure en vigueur. En effet, en matière de courant religieux « déviant », si tel est le cas, d'après eux, avant d'être traduit en justice. Ainsi, l'auteur d'infraction devrait se voir averti par un décret ministériel conjoint comme prévu dans la loi anti-blasphème de 1965. Afin d'obtenir justice, Tajul Muluk et ses avocats font appel à la Cour de Surabaya. Mais, la Cour d'appel confirme l'arrêt de la cour de justice de Sampang, elle alourdit même la peine en prononçant une condamnation de quatre ans d'emprisonnement[1099]. Devant la Cour de cassation, leur demande est également déboutée[1100]. Par ailleurs, Tajul Muluk, soutenu par des militants de défense des droits de l'homme, dépose une demande du contrôle de constitutionnalité de l'article 4 de la loi anti-blasphème 1965 ou l'article 156a du Code pénal devant la Cour constitutionnelle. Il maintient que cet article est incompatible avec le principe de la sécurité juridique ; il est de nature « élastique » et peut facilement mener à la case prison ceux qui sont suspectés d'être affiliés à une communauté religieuse minoritaire dans une religion reconnue sous prétexte de blasphème sans passer par la procédure contraignante prévue dans la loi. Cependant, lorsque la loi anti-blasphème de 1965 dans son ensemble est examinée par la Cour constitutionnelle en 2009-2010, l'arrêt est définitif, de plus la Cour n'examine la constitutionnalité d'une loi que sur la base de la norme, non pas en faisant du cas par cas, ses demandes sont déboutées[1101].

Au début de l'année 2016, d'autres violences perpétrées au nom de l'orthodoxie islamique menacent toujours les communautés religieuses qualifiées d'« hérétiques ». Cette fois-ci, les victimes sont un millier d'anciens membres de l'organisation du Gafatar, ils habitent dans un village d'Antibar à Moton Panjang, dans la région de Mempawah à Kalimantan Ouest. L'évènement lié au Gafatar retient l'attention des Indonésiens depuis la fin de 2015 tout au moins, à l'époque des habitants de la ville de Yogyakarta rapportent à la police que des membres de leurs familles ont disparu sans plus donner un signe de vie à leurs proches. On soupçonne alors que leur disparition est liée à certains anciens responsables de la branche du Gafatar de Yogyakarta[1102]. En effet, fondé le 21 janvier 2012 par Ahmad Mushaddeq alias Abdussalam Messias, l'ancien fondateur de deux

---

[1099] L'arrêt du Haut tribunal de Java-Est n° 481/Pid/2012/PT.Sby du 10 septembre 2012.

[1100] L'arrêt de la Cour de cassation n° 1787 K/Pid/2012 du 3 janvier 2013.

[1101] L'arrêt de la Cour constitutionnelle n° 84/PUU-X/2012 du 19 septembre 2013 sur le contrôle de constitutionnalité du Code pénal et de la loi anti-blasphème de 1965.

[1102] « Tutup Kantor Gafatar di Daerah, Orang yang Dikabarkaran Hilang Terus Bertambah » (La Fermeture des bureaux de Gafatar dans les régions, l'information des personnes disparues se multiplie), *Kompas,* 14 janvier 2016.

groupes religieux « hérétiques » interdits, al-Qiyadah al-Islamiyah et Millata Ibrahim, l'organisation du Gafatar se concentre sur les activités socioreligieuses ; elle se développe dans la plupart des régions indonésiennes et crée même des bureaux locaux.

L'un des programmes qui attire un grand nombre de ses membres est « la souveraineté alimentaire » (*kedaulatan pangan*), dont la province de Kalimantan Ouest devient la première destination. Selon le chef du LPPI, Amin Djamaluddin, ce programme est lié à l'objectif de l'al-Qiyadah al-Islamiyah, actuel Gafatar, qui veut mettre en place une cité nommée « Ummul Qurra » pour en faire la base d'un système de « *khilâfah* », un État musulman destiné à mettre en œuvre sa propre version de la loi islamique[1103]. Bien que l'organisation du Gafatar soit dissoute le 13 août 2015 par ses membres, puis qu'ils ne peuvent pas prolonger à nouveau l'autorisation d'enregistrement auprès le ministère de l'Intérieur, ses anciens membres à Kalimatan Ouest continuent à vivre dans ce village. Ils s'organisent au sein d'un groupe de paysans afin de poursuivre le programme qu'ils ont initié[1104]. Toutefois, après la diffusion des rumeurs sur la déviance du Gafatar dans certaines régions, leur présence dans ce village fait face à la résistance des habitants des environs. Le 19 janvier 2016 est un jour tragique pour eux. Une foule en colère incendie leurs maisons ; ils sont évacués par la police et les militaires à Pontianak, capitale de la province, où ils sont relogés temporairement sur une base militaire. Comme lors des autres expulsions faites au nom de l'orthodoxie vers les fidèles des courants religieux jugés « hérétiques », le gouvernement local et les forces de l'ordre ne peuvent pas faire usage de leur autorité pour rétablir les droits sociaux des victimes[1105]. Afin de prévenir la poursuite des conflits, le gouvernement local n'a pour objectif que de les transférer vers plusieurs destinations sur l'île de Java ou Sumatra, en fonction de leur région origine[1106].

Au milieu de ces tensions, le MUI de la branche de Kalimantan Ouest en tant qu'institution religieuse locale quasi officielle est en première ligne avec sa *fatwa* condamnant tout acte de violence menée par la foule. Mais, en même temps, il déclare également que le Gafatar, comme étant que métamorphose de deux organisations religieuses précédemment interdites est une organisation « déviante » et « trompeuse ».

[1103] http://www.beritasatu.com/politik/343664-kenapa-banyak-anggota-gafatar-hijrah-ke-kalimantan.html (consulté le 9 février 2017).

[1104] https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160120105128-20-105490/gafatar-di-kalbar-bubar-april-2015-diduga-jadi-kelompok-tani (consulté le 9 février 2017).

[1105] https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160120094441-20-105472/1119-anggota-gafatar-ditampung-di-kodam-tanjung-pura (consulté le 9 février 2017).

[1106] https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160120000307-20-105428/kapolri-800-orang-eks-gafatar-dipulangkan-ke-daerah-asal (consulté le 9 février 2017).

Cette *fatwa* attise l'hostilité de la foule contre ses anciens membres. Cette *fatwa* est renforcée par la *fatwa* du MUI central n° 6 du 3 février 2016 déclarant que le Gafatar est une organisation qui enseigne des doctrines religieuses provoquant des troubles au sein de la société et que ses activités sociales ne sont qu'une couverture pour attirer de nouveaux membres[1107]. Le MUI décrit également en détail les doctrines « déviantes » du Gafatar, certaines parmi lesquelles : Ahmad Musaddeq alias Abdussalam est le « messie entendu » qui apporte un nouveau message religieux de Dieu après la mort du Prophète Mohammad ; négliger les obligations des prières, du jeûne du ramadan et du pèlerinage à La Mecque ; mêler les enseignements religieux de l'islam, du christianisme et judaïsme par le biais d'interprétations des versets du Coran qui s'écartent des principes de base de l'interprétation dans l'islam[1108]. Un mois plus tard, le 24 mars 2016, un décret ministériel conjoint est émis par le ministre des Affaires religieuses, le Procureur général et le ministre de l'Intérieur ; il ordonne aux anciens leaders, membres, adeptes et sympathisants du Gafatar d'arrêter les activités et la diffusion des enseignements déviants des doctrines principales de l'islam afin de préserver la tranquillité[1109].

Dans une certaine mesure, ce décret ministériel conjoint s'éloigne de son principal objectif puisque le Gafatar se dissout en 2015. Cependant, tant pour MUI que pour le gouvernement, ce décret ministériel est important afin que le Gafatar ne réapparaisse pas et que les gens soient plus prudents face aux mouvements religieux similaires. Suite à la publication de ce décret, les antennes locales MUI de certaines régions, soutenues par le gouvernement local, organisent le programme de « repentance de masse » pour les anciens membres du Gafatar afin qu'ils soient libérés de leur fardeau moral et qu'ils puissent être acceptés dans leur nouveau cadre de vie.[1110] Entre temps, les trois anciens leaders du Gafatar, Mahful Muis Tumanurung, Andri Cahya et Ahmad Musaddeq sont détenus par la police pour blasphème et tentative de trahison de l'État. Cette mesure, selon Asfinawati, l'un de leurs avocats, constitue une forme de criminalisation envers la liberté de conscience et de religion garantie par la Constitution de 1945, et plus particulièrement l'article 28I affirmant que le droit de croire selon sa foi et d'exprimer ses opinions et ses pensées selon sa conscience est un des droits de l'homme qui ne peuvent pas être limités,

---

[1107] « MUI : Gafatar adalah Aliran Sesat » (Le Conséil des oulémas d'Indonésie : Gafatar est le mouvement religieux hérétique), *Kompas,* 3 février 2016.

[1108] Voir le texte complet cette *fatwa* dans http://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/Fatwa-GAFATAR.pdf (consulté le 7 juillet 2017).

[1109] Voir le décret ministériel conjoint n° 93 de 2016 ; n° KEP-043/A/JA/02/2016 ; n° 223-865 de 2016.

[1110] http://www.tribunnews.com/regional/2016/04/08/300-bekas-anggota-gafatar-sumut-baca-kalimat-syahadat-dan-belajar-islam (consulté le 7 juillet 2017).

quelles que soient les circonstances. Asfinawati affirme que la procédure ayant conduit son client à être qualifié de suspect n'était pas correcte. Parce que, après l'entrée en vigueur décret ministériel conjoint, les autorités judiciaires n'ont pas le droit de présenter devant la justice leurs clients tant que la preuve que les anciens membres du Gafatar transgressent les dispositions prévues n'y a pas été apportée[1111].

Quoi qu'il en soit, le procès devant le tribunal se poursuit. Le 7 mars 2017, les juges de la Cour de justice de Jakarta Est condamnent l'ancien vice-président du Gafatar Mahful Muis Tumanurung et le chef spirituel Ahmad Musadeq à 5 ans de prison, tandis que le président Andry Cahya écope lui d'une peine de trois ans d'emprisonnement ; ils sont coupables de blasphème pour avoir insulté les « valeurs islamiques », et non pas condamnées pour trahison[1112]. Cette décision est confirmée par la Cour d'appel de Jakarta[1113]. Cette condamnation allonge la liste des anciens membres du Gafatar qui sont incarcérés en 2015 pour le même motif à Aceh, une province qui applique strictement des lois basées sur la charia[1114].

Par ailleurs, les scandales liés au blasphème « simple » suscitent régulièrement des réactions vives au sein des populations qui sentent leur religion insultée. Ces réactions engendrent à la fois des intimidations et des violences physiques envers les auteurs, avant même que ne soit entamée la procédure juridique. Parallèlement à l'essor de la diffusion de l'information et des nouvelles technologies, à travers lequel tout le monde peut exprimer ses opinions, les dispositions sur le blasphème en Indonésie sont également adoptées par la loi n° 11 du 21 avril 2008 relative aux informations et échanges électroniques, modifiée par la loi n° 19 du 25 novembre 2016. Depuis sa promulgation et jusqu'à la fin de l'année 2018, cette loi a conduit à l'emprisonnement d'au moins 13 personnes, dont l'une est Alexander An, un fonctionnaire du gouvernement local de Dhamasraya, Sumatra Ouest. Celui-ci est accusé avant tout d'être athée et d'avoir insulté l'islam. Il est arrêté et poursuivi pour blasphème après avoir publié un commentaire sur son compte Facebook. Il y avait écrit que « Dieu n'existe pas » et publié également certaines caricatures relatives au « Prophète Mohammad ». Toutefois, à la fin de procès,

---

[1111] http://www.tribunnews.com/nasional/2016/05/26/pengacara-musadeq-tuduh-penangkapan-tiga-pentolan-gafatar-sebagai-kriminalisasi (consulté le 7 juillet 2017).

[1112] L'arrêt du tribunal de Jakarta Est n° 1107/ Pid.Sus/2016/PN.Jkt.Tim du 7 mars 2017.

[1113] L'arrêt du Haut tribunal de Jakarta n° 105/Pid.Sus/2017/PT DKI du 17 mai 2017.

[1114] Cinq personnes ont été précédemment condamnées par le tribunal de Banda Aceh pour blasphème et diffusion des enseignements du Gafatar : Abdul Fatah, M. Altafh Mauliyul Islam, Musliadi Fuadi Mardhatillah dan Ayu Ariestyana. Voir l'arrêt du tribunal de Banda Aceh n° 80-84//Pid.B/PN Bna du 15 juin 2015.

le 13 juin 2012, Alexander An n'est condamné que pour incitation à la haine au sein de la société basée entre autres sur l'appartenance de religion en vertu de l'article 28 §2 de la loi du 21 avril 2008 sur les informatiques et échanges électroniques à deux ans et demi de prison[1115].

Un autre cas de blasphème « simple » le plus « retentissant » du pays implique l'ancien gouverneur de Jakarta, Basuki Cahaya Purnama, dit « Ahok », un chrétien et un sino-indonésien. « L'affaire Ahok » commence lorsqu'il s'apprête à se présenter pour un second mandat aux élections pour le poste de gouverneur de Jakarta. Elles doivent se tenir le 15 février 2017. Avant d'être gouverneur, celui-ci était adjoint du gouverneur de Joko Widodo (2012-2014), l'actuel président indonésien. Pour un sino-indonésien et un chrétien, devenir gouverneur de la capitale d'un État majoritairement musulman est une réussite remarquable. À l'époque de l'Ordre ancien, Hendrik Hermanus Ngantung, un catholique originaire de Manado, avait été désigné pour occuper poste de gouverneur par Soekarno, mais son mandat n'a tenu qu'un an (1964-1965). Il a été congédié de son travail après avoir essuyé un grand nombre de refus émanant de certains éléments de la population. Depuis son accession à la tête du gouvernement local de Jakarta, Ahok fait souvent face aux pressions de ses opposants, et particulièrement à celles des musulmans regroupés au sein du FPI. Cette organisation dispose d'un grand nombre de moyens pour lutter contre Ahok et le faire tomber suite à une phrase prononcée par ce dernier et qui pas sur-le-champ, mais quelques mois plus tard considérés comme une forme blasphématoire à l'encontre de ce qui est sacré ou respectable dans l'islam, celui du Coran et des oulémas. L'hostilité des organisations musulmanes radicales envers Ahok prend de l'ampleur depuis qu'un extrait vidéo d'une durée environ trois minutes d'un discours qu'il a prononcé à Kepulauan Seribu, un district d'une centaine d'îles situées au large de Jakarta, le 27 septembre 2016, a été mis en ligne sur internet le 6 octobre 2016 et est devenu viral. Ahok se rend à Kepulauan Seribu dans le cadre de la socialisation d'un programme de pisciculture destiné aux pêcheurs locaux. Mais, en marge de son discours d'une durée totale d'environ une heure et trente minutes, Ahok cite le verset 51 de la sourate *Al-Maidah* (La Table servie)[1116]. Dans son discours, Ahok promet à un groupe de pêcheurs que le programme de pisciculture perdura jusqu'à la fin de son mandat de

[1115] L'arrêt du tribunal de Muaro n° 45/PID.B/2012/PN.MR du 13 juin 2012.

[1116] Ce verset stipule comme suite : « *Ô les croyants ! Ne prenez pas pour amis les juifs et les chrétiens ; ils sont les amis les uns des autres. Et celui d'entre vous qui les prend pour amis devient un des leurs. Allah ne guide certes pas les gens injustes* ».

gouverneur. Quand bien même il ne serait pas de nouveau élu, il demande aux habitants de Kepulauan Seribu de ne pas hésiter à poursuivre ce programme. Ceci malgré le fait que ces derniers ne votent pas pour lui à cause de l'influence de certains qui mentent en faisant usage de la sourate *al-Maidah* afin que les électeurs musulmans ne votent pas pour les candidats non musulmans[1117].

Réagissant à ces courts propos jugés diffamatoires par les groupes islamistes radicaux, l'un des militants du FPI qui n'est pas présent dans cette réunion dépose une plainte auprès de la police. Au regard du manque d'enthousiasme de la police à traiter la plainte, une foule de musulmans conduite par le FPI, descend la rue le 14 octobre 2016, elle en appelle à une action de défense de l'islam (*Aksi Bela Islam*). Suite au déchainement du public, Ahok s'explique devant la police et présente ses excuses aux musulmans et à toutes les personnes offensées ; il affirme que son discours n'avait pas pour objectif d'insulter l'islam ou le Coran. Toutefois, ces démentis et ces excuses ne sont pas suffisantes pour ceux qui sont jusque-là sont animés pour divers motifs par un sentiment anti-Ahok. Pour ces derniers, il n'y a qu'une issue « Ahok devrait être en prison ». Le 4 novembre 2016, le FPI organise à nouveau une manifestation appelée « *Aksi Bela Islam II* », à laquelle participent plus de 150 000 musulmans. La manifestation s'achève avec des affrontements avec les forces de l'ordre, causant le décès d'un manifestant et une dizaine de blessés. Sous la pression des musulmans, la police accélère la procédure et les enquêtes. Le 16 novembre 2016, elle estime la plainte recevable. Cette décision entraine la mise en examen du gouverneur. Le 30 novembre, le Parquet confirme qu'Ahok est suspecté de transgression de l'article 156a ou l'article 156 du Code pénal. Les audiences se déroulent devant la Cour de justice de Jakarta Est, une dizaine des experts y sont conviés pour donner leurs opinions et dire si selon eux les discours prononcés par Ahok peuvent être qualifiés de blasphématoires ou non. Le 20 avril 2017, le Procureur modifie la qualification des faits en « insultes envers les oulémas », ainsi qu'Ahok est accusé d'avoir transgressé l'article 156 et non l'article 156a du Code pénal. Le procureur demande aux juges de le condamner pour ces faits à un an d'emprisonnement avec deux ans de mise à l'épreuve. En revanche, les juges considèrent que les éléments constitutifs de l'infraction commise par Ahok sont bien réunis. Le président de séance, le juge Dwiarso Budi Santiarto, ajoute que *le défendant n'éprouve aucun remord. Son action provoque des troubles, blesse l'islam, divise les musulmans et la société. Se basant sur*

[1117] Voir un fragment de discours prononcé par Ahok dans https://www.youtube.com/watch?v=Q8NGwzhjJG4 (consulté le 15 janvier 2017).

cette considération, la Cour de justice décide qu'Ahok coupable de blasphème et le condamne à deux ans de prison ferme[1118].

Ce qui nous intéresse dans cette affaire, ce n'est certes pas le déroulement du procès devant le tribunal, car comme dans les autres procès il y a peu de débats relatifs à la liberté d'expression vis-à-vis du blasphème. Il est surtout le théâtre de la réaction exagérée des musulmans qui accusent Ahok de blasphème et de celles des sympathisants d'Ahok qui le considèrent comme une figure ferme, un symbole de la lutte anticorruption. Ainsi, les Indonésiens semblent divisés dans deux factions : pour et contre Ahok. Les opposants d'Ahok ont tendance à considérer que les partisans de celui-ci, s'ils sont musulmans, vont automatiquement devenir les « hypocrites » et même les « infidèles ». Car, d'après eux, les musulmans n'ont pas le droit de choisir un non-musulman pour leader dans tous domaines[1119]. Tandis que les partisans d'Ahok en plus d'exiger la libération d'Ahok manifestent en appelant à l'unité dans la diversité.

Figure 7.1 : Les manifestants contre Ahok se rassemblent au Monument national de Jakarta et au rond-point de l'Hotel Indonesia, le 2 décembre 2016 contre Ahok[1120].

[1118] L'arrêt du tribunal de Jakarta Nord n° 1537/Pid.B/2016/PN.Jkt Utr du 9 mai 2017.

[1119] Voir par exemple l'affirmation de FUI dans https://www.nahimunkar.org/fui-tegaskan-umat-islam-pendukung-penista-agama-munafik/ (consulté le 21 mai 2017).

[1120] Photos, cités dans http://www.beritacas.com/2016/12/jumlah-massa-aksi-2-desember-mencapai-7,5-juta-orang-benarkah?.html ; https://indonesiaatmelbourne.unimelb.edu.au/bukan-sekedar-ahok-menjelaskan-aksi-massa-pada-2-desember/ (consulté le 15 janvier 2017).

Figure 7.2 : Les manifestants pour Ahok se rassemblent dans leur ville respective, le soir suivant le jugement de la Cour de justice du 9 mai 2017[1121].

La manifestation du 2 décembre 2016 appelée « *Aksi Bela Islam III* » ou « le Mouvement de 212 » marque le summum de l'hostilité des musulmans envers Ahok avec plus d'un million de manifestants, selon les estimations, mais ce n'est pas la dernière manifestation. Au cours de cette manifestation, les meneurs le nomment Mouvement national pour la sauvegarder des *fatwas* du Conseil des oulémas d'Indonésie (*Gerakan Nasional Pengawal Fatwa Majelis Ulama Indonesia,* GNPF-MUI). Cette appellation est liée à la publication des points de vue religieux du MUI ; selon celui-ci, le statut de cet avis religieux est plus élevé qu'une *fatwa*. L'objet principal de ces points de vue religieux ne concerne pas l'interprétation du verset 51 de la sourate *al-Maidah,* mais plutôt la phrase prononcée par Ahok, à savoir « l'utilisation de la sourate *al-Maidah* par les oulémas comme un outil de mensonge dans le contexte des élections de gouverneur », qui est considérée plus tard par le MUI comme constituant la diffamation envers le Coran et les oulémas.

Les débats tournent autour de la question de savoir s'il y a ou non une instrumentalisation de cette affaire à des fins électorales. Pour certains, c'est une évidence. Refly Harun, par exemple, l'un des experts en droit constitutionnel, n'hésite pas à affirmer que « l'affaire Ahok » est plus liée à des intérêts politiques qu'application de la loi anti-blasphème ; cette affaire est instrumentalisée par une tierce partie[1122]. Ceux qui tirent les avantages de cette affaire sont en effet les rivaux d'Ahok dans les élections locales visant à élire le prochain gouverneur de Jakarta. Lors de la manifestation du

[1121] Photos, cités dans http://berbagi-berita-terbaru-internasional.blogspot.com/2017/05/aksi-solidaritas-ahok-terus-bertambah.html ; https://metrorakyat.com/solidaritas-ahok-timika-masuki-hari-kedua/ (consulté le 12 mai 2017).

[1122] https://www.merdeka.com/jakarta/kasus-penistaan-agama-ahok-disebut-politisasi-tingkat-tinggi.html (consulté le 24 juin 2017).

« 212 », on peut voir non seulement des hommes religieux islamiques et les membres de leurs organisations, mais également des hommes politiques connus pour leur opposition à tout comportement « ferme » d'Ahok, tel que Amin Rais (ancien dirigeant de la Muhammadiyah entre 1995-2000 et président du MPR entre 1999-2004 au sein du Parti du mandat national) ou encore Fadli Zon (un des fondateurs du Parti du Gerindra et vice-président du DPR en 2014-2019) ; ils prétendent y participer pour faire entendre leurs voix favorables à une application de la loi de manière juste. Ils s'inquiètent de la potentielle intervention du pouvoir dans cette affaire, puisque le président de la République d'Indonésie en poste n'est autre que l'ancien gouverneur de Jakarta dont Ahok était alors le vice-gouverneur. Pour montrer sa neutralité face à l'affaire d'Ahok et apaiser les tensions, le président Joko Widodo se joint aux prières collectives au cours de la manifestation ; il prononce une allocution consensuelle devant les manifestants, dans laquelle il annonce que « l'affaire Ahok » sera traduite devant la justice de manière juste et transparente. Finalement, le 15 février 2017 le couple Ahok-Djarot remporte en tête du premier tour, avec 43 % des suffrages, mais il est battu lors du deuxième tour, le 19 avril 2017, avec 42 % contre 58 % des suffrages, résultat donc favorable au couple Anis-Sandi. Un grand nombre des politologues jugent que cette campagne des élections locales est la plus « sale » de l'histoire indonésienne, qu'elle est marquée par l'instrumentalisation croissante des termes « religion, race et ethnique ».

§2 - Le blasphème dans le projet du nouveau Code pénal indonésien

Comme évoqué précédemment, le Code pénal indonésien actuel est un héritage colonial néerlandais. Une révision sans discussion parlementaire survient une fois en 1965 en ajoutant l'article 156a qui pénalise le blasphème ou la diffamation de religion. Un bon nombre des experts juridiques le considère comme obsolète. Depuis les années 1960, particulièrement après le premier séminaire national sur la loi nationale, du 11 au 16 mars 1963, le gouvernement, par l'intermédiaire du ministère de la Justice, tente de rédiger une nouvelle version du Code pénal pour l'adapter aux besoins de la société. Pendant un demi-siècle, entre 1960 et 2010 plus de douze projets sont proposés, mais aucun n'entre en vigueur[1123]. Un an avant des élections générales de 2009, à la fin de la première période du président Susiolo Bambang Yudhoyono (2004-2009), un projet du

[1123] Le premier projet du Code pénal indonésien est élaboré en 1964 et d'autres encore en 1968, en 1971/1972, en 1977, en 1979, en 1982/1983, en 1984/1985, en 1986/1987, en 1987/1988, en 1989/1990, en 1991/1992, en 1994, 1997/1998, en 1999/2000 en en 2004.

nouveau Code pénal est soumis à la discussion du Conseil des représentants du peuple. Mais, jusqu'à la fin de la deuxième période du même président, ce nouveau code pénal ne voit pas le jour.

Actuellement, le parlement renouvelé à l'issue des élections générales de 2014 tente de discuter le nouveau projet du Code pénal, cependant certaines dispositions encore controversées risquent de fait échouer ce nouveau projet. L'incrimination de l'homosexualité et des relations sexuelles hors mariage, ainsi que du blasphème fait partie des points controversés que ce soit au sein du parlement et dans la société. Au milieu de la montée d'une vague de fondamentalisme religieux en Indonésie, un grand nombre de députés, particulièrement les représentants des partis politiques à caractère religieux, sont favorables à l'adoption de ces dispositions en raison de leur conformité avec les valeurs religieuses et la moralité publique. En revanche, nombre de militants de défense des droits de l'homme s'opposent régulièrement ces dispositions ; d'une part, l'incrimination de l'homosexualité et des relations sexuelles hors mariage menace les droits individuels et la vie privée de la communauté LGBT (lesbien, gay, bisexuel et transsexuel), et d'autre part, l'incrimination de blasphème menace le droit à la liberté d'expression, de religion et de conscience.

Quant aux dispositions sur le blasphème, le législateur les inclue dans un chapitre VII sur les crimes contre la religion et la vie religieuse. Alors que les articles portant sur les crimes d'incitation à la haine basée sur l'appartenant religieuse présente dans les autres chapitres sont maintenus. L'insertion des dispositions sur le blasphème ne peut certes pas être dissociée des préoccupations de certains éléments de la société quant à l'augmentation des cas de blasphème si aucune loi ne le prévoit. À l'origine, dans le projet de Code pénal de 2004, le chapitre VII est composé de huit articles répartis en trois sections ; 341-344 sur les crimes contre la religion, 345 sur les actes provocateurs envers une personne n'ayant pas de religion, et 346-348 sur les crimes contre la vie religieuse. Ces dispositions sont dérivées de plusieurs articles du Code pénal actuel, comme nous l'avons mentionné, mais elles sont développées et leurs objets sont étendus[1124]. Dans ce projet, la question la plus débattue est la détermination des religions qui doivent être protégées par la loi en vigueur. L'article 341 mentionne en effet le terme « diffamation » contre « religion », mais il ne définit pas le nombre de religions protégées par cette disposition. De plus, la rédaction de l'article 342 est également considérée comme

[1124] Voir le projet de la loi sur le Code pénal indonésien (livre II), p. 24-25 dans http://www.elsam.or.id/pdf/Buku_II_RUU_KUHP_ draft2.pdf (consulté le 12 février 2014).

imprécise, car il mentionne l'injure contre la majesté de Dieu, la parole de Dieu et les caractères sacrés de Dieu. Toutefois, face aux nombreuses d'objections, cet article a finalement été supprimé du projet du Code pénal le plus récent. Par ailleurs, l'article 343 mentionne plus en détail les objets protégés de toutes les formes d'humiliation : les religions (répétition de l'article 341), les apôtres, les livres sacrés, les enseignements et les cultes religieux (qui sera répété dans l'article suivant). Comme on considère qu'il y a de nombreuses répétitions et qu'il est trop restrictif par rapport au type d'objets religieux protégés, cet article est également supprimé. Au final, le chapitre VII du nouveau projet du Code pénal qui est encore discuté par les législateurs ne compte que six articles : 348-350 pour les crimes contre la religion et la sédition de n'ayant pas une religion ; et 351-353 pour les crimes contre la vie religieuse[1125].

Pour les opposants à la loi sur le blasphème, l'insertion des dispositions sur le blasphème, notamment dans les articles 348-350 du projet du nouveau Code pénal, montre que le gouvernement et le Conseil des représentants du peuple, dans une certaine mesure, ignorent les considérations importantes de la Cour constitutionnelle que la loi anti-blasphème devrait être révisée. De plus, ils ne sont pas sensibles au phénomène de la violence au nom de la religion motivée par l'application de la loi anti-blasphème de 1965 ou de l'article 156a du Code pénal, comme l'ont signalé plusieurs organisations non gouvernementales. Même la Commission nationale des droits de l'homme ainsi que le Conseil des droits de l'homme des Nations Unies demandent régulièrement au gouvernement indonésien d'abolir la loi anti-blasphème en vigueur, parce que l'Indonésie est un pays qui a ratifié le Pacte international[1126].

Par ailleurs, les partisans de l'application de la loi anti-blasphème, représentés entre autres par Nasir Djamil, l'un des membres de la commission juridique de la faction du PKS, affirment que la discussion du projet du Code pénal dans son ensemble se réfère à la Constitution de 1945 qui reconnaît que l'Indonésie est un État « déiste ». En réponse au rejet vers les articles relatifs à la morale publique, y compris au blasphème, Nasir insiste sur le fait que ce refus est influencé plus par le néo-libéralisme, une idéologie qui veut faire disparaitre le rôle de l'État dans la protection de ses citoyens majoritairement

[1125] Institute for Criminal Justice Reform, « Naskah Kitab Undang-Undang Hukul Pidana (RKUHP) Hasil Pembahasan Panitia Kerja R-KUHP DPR RI, 24 Februari 2017 », p. 99-100.

[1126] Voir « Une loi sur le blasphème n'a pas sa place dans une nation tolérante comme l'Indonésie – soulignent des experts des droits de l'homme de l'ONU », dans http://www.ohchr.org/FR/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=21646&LangID=F.

religieux[1127]. Un tel soutien ne provient pas toujours des partis à caractères religieux, mais aussi des partis dits laïques. Taufiqulhadi par exemple, membre de la Commission du droit du Parti national démocrate (NASDEM), déclare que l'élargissement des objets de l'article sur le blasphème a pour objectif de créer un ordre social au sein de la société indonésienne, où les questions religieuses sont très sensibles. En outre, le projet du Code pénal est élaboré en s'adaptant au contexte d'un État indépendant dans laquelle tous les citoyens adhèrent à une des religions reconnues ; c'est différent de la loi héritée de l'époque coloniale qui ne se soucie pas de la question de la sensibilité religieuse.

En vérité, les travaux parlementaires sur le nouveau Code pénal auront touché à leur fin lors d'une réunion plénière du 14 février 2018, mais ils échouent parce que certains partis s'opposent à certains articles controversés. Pour trouver une résolution, le comité spécial d'élaboration du projet du Code pénal prolonge la période de travail jusqu'à la prochaine session plénière. Si le projet du Code pénal est adopté par le Conseil des représentants du peuple et puis approuvé par le président, cela signifie que l'Indonésie maintiendra le délit de blasphème ou de diffamation contre la religion, et en quelque sorte les valeurs religieuses comme l'une des considérations utilisées pour limiter la liberté religieuse ainsi que la liberté d'expression en matière religieuse l'emportent sur les autres considérations mentionnées dans la Constitution de 1945 ou dans les lois. Si elle est adoptée, cela ne signifiera pas que la loi anti-blasphème de 1965 est obsolète dans son intégralité. À moins que le DPR ait le courage de l'abroger malgré le risque d'opposition des organisations islamiques. Pour le législateur, les articles sur la diffamation de religion dans le projet du Code pénal clarifient ou étendent l'article 4 de la loi anti-blasphème de 1965 et ne sont pas liés à la question sur l'interprétation « déviante » prévue dans son premier article. Si la loi anti-blasphème est abolie, ils s'inquiètent de l'émergence de nouveaux courants religieux dissidents.

§3 - La liberté religieuse dans le projet de loi sur la protection des communautés religieuses

À plusieurs reprises, conformément aux tendances du législateur qui discute le projet de nouveau Code pénal indonésien, le ministre des Religions Lukman Saifuddin Hakim réaffirme que la loi anti-blasphème de 1965 ne sera pas abolie tant qu'il n'y aura pas de lois de substitution. Comme les représentants des organisations islamiques au

---

[1127] Voir http://www.republika.co.id/berita/nasional/politik/18/03/28/p6a9t6330-nasir-beberapa-masalah-di-rkuhp-yang-jadi-perhatian-publik (consulté 15 avril 2018).

moment des séances du contrôle de constitutionnalité de la loi anti-blasphème entre 2009 et 2010, le ministre des Religions souhaitait éviter les vides juridiques qui pourraient conduire au chaos puisque les autorités en charge de l'application de la loi n'auraient plus de base juridique pour traiter les affaires de blasphème[1128]. Ainsi, lorsque le ministère des Religions tente d'élaborer un projet de loi sur la protection des communautés religieuses, la disposition sur le blasphème religieux en fait partie. D'une façon générale, le projet de loi est composé de 41 articles répartis en 12 chapitres. Celui-ci est censé servir de parapluie juridique employé pour réglementer les questions liées à la diversité religieuse dans le pays qui, dans une certaine mesure, pourrait créer des conflits. En d'autres termes, le projet de cette loi vise à assurer la tranquillité dans la vie religieuse et la protection de tous les citoyens vivant en Indonésie[1129]. La protection des communautés religieuses, comme décrite dans les dispositions générales de l'article 1, est la mise en pratique des obligations de l'État ou des responsabilités du gouvernement principalement pour réglementer, développer et superviser la vie religieuse, afin d'assurer l'indépendance de chaque citoyen de professer sa religion et de pratiquer selon sa croyance[1130].

Le projet de loi sur la protection des communautés religieuses est en fait la continuation du projet de la loi sur l'harmonie religieuse dont les idées ont émergé depuis la fin des années 1990. Bien que dans les dernières grandes directives de la politique de l'État (1999-2004) mentionne que le projet de loi sur l'harmonie religieuse est noté comme étant une initiative du Parlement, le ministère des Religions, sous la conduite du Centre pour la recherche et le développement de la vie religieuse, prend toujours part aux discussions et à l'élaboration de ce projet de loi, conformément au mandat de la loi n° 25 du 20 novembre 2000 sur le programme national de développement (2000-2004), dans lequel le chapitre VI sur le développement de domaine religieux, paragraphes 1, 2, 7 déclarent : « la réalisation de la loi sur l'harmonie religieuse ». Parallèlement à l'apparition de certains incidents ou conflits religieux, particulièrement en ce qui concerne la construction des lieux de culte (les églises protestantes) et les courants religieux perçus comme « déviants », le Parlement déclare que le projet de loi sur l'harmonie religieuse sera inclus dans le programme de la législation nationale de

---

[1128] https://nasional.tempo.co/read/876236/alasan-menteri-agama-tak-ingin-pasal-penodaan-agama-dihapus (consulté le 20 juin 2017).

[1129] http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/hukum/15/03/05/nkqoql-menag-ruu-pub-atur-keberagaman-di-indonesia (consulté 15 juin 2016).

[1130] Kementerian Agama, « Draf Awal RUU Pelindungan Umat Bergama » (Le Premier projet de la loi de la protection des communautés religieuses), Jakarta, Kementerian Agama, 2015 (document non encore publie en public).

l'année 2011. Le ministère des religions lui-même, lors d'une audition avec la Commission VIII du Conseil des représentants du peuple, le 9 février 2011, affirme que le projet initial de loi sur l'harmonie des communautés religieuses est prêt à être soumis pour être délibéré comme l'un des programmes de la législation nationale[1131].

En 2012, après les émeutes de Sampang et les interdictions de construction de lieux de culte pour les chrétiens, le projet de loi sur l'harmonie religieuse est brièvement discuté à la Commission VIII. Les factions des partis islamiques tels que PKS, PAN et PPP, à l'exception du PKB, soutiennent à l'unanimité la discussion du projet de la loi pour devenir une loi. Alors que les factions des partis à caractère séculiers les rejettent dès le début en termes de dénomination ; elles préfèrent de proposer une loi sur la liberté de religion que l'harmonie religieuse. La faction du PKB rejette l'existence du projet de loi sur l'harmonie religieuse au motif que les conflits religieux, en particulier les conflits religieux internes, ne peuvent pas être résolus par la loi. La législation est importante, selon Ali Machsan Moesa, l'un des représentants de la Commission VIII de la faction du PKB, mais le plus important c'est l'attitude de la société face à l'altérité ou à la pluralité des points de vue religieux[1132]. Contrairement à l'opinion de la faction PKB, Jazuli Juwaini, représentant de la faction PKS, estime que la loi sur l'harmonie religieuse est importante pour plusieurs raisons : les lois ou les règles qui existent de nos jours ne sont pas assez fortes pour organiser l'harmonie religieuse ; les mécanismes juridiques existants ont des faiblesses ; ils échouent à protéger les religions ; les décrets ministériels conjoints ne sont pas reconnus dans la hiérarchie officielle des normes juridiques internes de l'Indonésie comme inscrites la loi n° 10 de 2004 relative à l'élaboration de la législation nationale ; les règlements juridiques existants sont dispersés et ne sont pas cohérences dans le but de création de l'harmonie religieuse. En outre, Jazuli explique également que la loi sur l'harmonie religieuse doit s'appuyer sur plusieurs principes : premièrement, fournir un sentiment de sécurité et de protection pour les croyants selon leur croyance et leur conviction ; deuxièmement, assurer la protection de la liberté de religion au titre de droit fondamental[1133]. Toutefois, jusqu'en 2014, le projet de loi n'est pas encore devenu une priorité dans le programme législatif national.

Sur le plan substantiel, si l'on se réfère aux premières ébauches du 1er août 2011, le

---

[1131] « Sarat Pasal Krusial, DPR Kurang Maksimal » (Plein d'articles cruciaux, l'effert du Parlement n'est pas maximum), *Gatra*, 19 octobre 2011, p. 96-98.

[1132] Ali Machsan Moesa, interview le 10 septembre 2013.

[1133] Jazuli Juwaini, interview par écrit le 17 septembre 2013.

projet de loi n'est rien de plus qu'une compilation de quelques-uns des règlements en vigueur liés à la religion, dont la diffusion de religion ou le prosélytisme, les aides financières provenant de l'étranger, la funérailles de défunts, la construction des lieux de culte, l'éducation religieuse, les fêtes religieuses, y compris la répression du blasphème prévu dans l'article premier de la loi anti-blasphème de 1965[1134]. La substance du projet de la loi de protection des communautés religieuses n'est en effet pas très différente du projet de loi sur l'harmonie religieuse. À part des controverses concernant sa nécessité dans la vie religieuse en Indonésie et de nombreuses clauses pouvant susciter des débats, le point le plus important du nouveau projet de loi est l'opportunité pour les religions ou les croyances autres que les six religions reconnues d'obtenir une « reconnaissance » administrative du ministère des Religions. Cela signifie que l'existence des courants de croyance spirituelle locale pourrait être enregistrée et recevoir le même traitement religieux que les religions reconnues. Cependant, pour obtenir une telle reconnaissance administrative, le ministère des Religions impose trois conditions. Premièrement, avoir un système de croyance et de culte dérivé des livres sacrés ou d'autres sources d'enseignement, écrites ou non écrites, auxquels les fidèles croient qu'il vient du Dieu unique ; deuxièmement, avoir une assemblée ou un conseil religieux qui peut représenter les fidèles devant le gouvernement ou d'autres parties ; troisièmement, compter au moins dix mille fidèles[1135]. Ces conditions sont nettement plus ouvertes que la définition ou les critères « non officiels » de religion requise par le ministère des Religions dans les années 1950 et qui sont toujours utilisées comme référence par les élites de l'islam pour entraver une religion ou des croyances religieuses qui ne sont pas compatibles au principe monothéiste pouvant obtenir la reconnaissance de l'État. Alors qu'en ce qui concerne les religions ou les croyances qui ne répondent pas au troisième critère mentionné, elles pourraient être reconnues comme une religion, mais elle ne recevra pas de droit à un traitement spécifique de l'État et ses fidèles obtiendraient leurs droits civils et politiques conformément à la législation en vigueur[1136]. Par le biais de ce projet de loi, le ministère des Religions semble désormais prendre conscience que les restrictions auxquelles se heurtent les adeptes de ces cultes étaient non seulement une atteinte aux droits de l'homme, mais nuisaient également à l'image de l'Indonésie sur la scène internationale

---

[1134] Article 1 §4 et article 47 du projet de loi sur l'harmonie des communautés religieuses, « Tim Kerja RUU KUB DPR RI Komisi VIII (le 1er août 2011) », dans http://www.elsam.or.id/downloads/1320828121_RUU_KUB_dan_Penjelasan%28OK%29%29%5B1%5D.pdf (consulté le 20 juin 2014).

[1135] Article 4 §3 du projet de la loi sur la protection des communautés religieuses.

[1136] Article 4 §4 et §5, *ibid.*

depuis les années 2000 tout au moins.

Quoi qu'il en soit, la définition ou les critères de religion prévus dans le projet de loi sur la protection des communautés religieuses sont encore débattus par de nombreuses parties. Cette définition est certainement importante lorsque l'État veut protéger et servir les religions et, bien entendu, ses fidèles sans discrimination. Pour les religions qui sont déjà reconnues par l'État, la définition la plus stricte n'a pas d'importance, car elles ont réussi à dépasser ces limites. Le problème se pose précisément lorsqu'il existe une définition trop vague qui permet de reconnaître d'autres religions dont le nombre de fidèles est moins important. Cela aura certainement un impact sur la diminution du nombre des fidèles de chaque religion reconnue. À cette fin, un représentant des institutions religieuses quasi officielles, le MUI en particulier, déclare que l'existence d'une définition religieuse dans la version légale indonésienne importe peu tant qu'elle contient au moins quatre éléments ; avoir un Dieu qui est adoré, un prophète en tant que le fondateur d'une religion, d'un livre sacré et des directives religieuses pour le processus de la naissance, de la mort, du mariage[1137]. Le MUI se félicite de l'initiative du ministère des Religions relatif à la préparation de projet de loi sur la protection des communautés religieuses, mais le MUI est opposé à ce que le projet ouvre la voie à l'émergence de nouvelles religions et de sectes hérétiques[1138]. Pour les groupes religieux minoritaires jusque-là marginalisés, les définitions ouvertes proposées pour le projet de loi pourront potentiellement faire diminuer la stigmatisation subie par ceux qui sont considérés n'ayant pas une religion reconnue. Cependant, le préalable minimal quant au nombre des fidèles pose pour eux un problème. Le nombre de religions ou de croyances locales est relativement élevé, mais que le nombre de leurs fidèles est parfois très limité. Autrement dit, ces religions ou croyances seront reconnues par l'État si elles peuvent fusionner en une seule communauté portant un même nom et ayant une institution religieuse au nom de différents fidèles afin d'établir un lien avec le gouvernement. C'est le premier obstacle pour les rédacteurs du projet de la loi sur la protection des communautés religieuses[1139].

Le gouvernement est toujours dans une position délicate. Pour les conservateurs religieux « musulmans », avec le projet de loi sur la protection des communautés

---

[1137] http://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/15/03/02/nkjmgy-definisi-agama-masuk-ruu-pub-mui-tak-ada-masalah (consulté le 14 mars 2017).

[1138] https://nasional.kompas.com/read/2016/03/19/21050031/MUI.Keberatan.jika.RUU.PUB.Beri.Peluang.Munculnya.Aliran.Sesat.dan.Agama.Baru (consulté le 14 mars 2017).

[1139] http://mediaindonesia.com/read/detail/131116-ruu-pub-mandek-karena-perdebatan-penghayat-kepercayaan (consulté le 14 mars 2017).

religieuses, le ministère des Religions est soupçonné de libéralisation dans le domaine de la religion et de la croyance. En revanche, les activistes « libéraux » supposent que ce projet de la loi a un caractère répressif et risque de donner plus d'espace à l'État pour intervenir en profondeur dans les affaires intérieures d'une religion ce qui aurait tendance à restreindre la liberté religieuse. Ne voulant pas s'engager davantage dans les débats conceptuels sur les définitions religieuses et attendant avec impatience la loi sur la protection des communautés religieuses, les fidèles des courants de croyance locale cherchent leur propre voie pour faire valoir leurs droits civils et politiques. Le 28 septembre 2016, certaines personnes se présentant comme des fidèles de courants de croyance locale déposent une demande d'examen de la constitutionnalité de l'article 61 de la loi n° 23 du 29 décembre de 2006 ou l'article 64 de la loi n° 24 du 24 décembre 2013 relative à l'administration de la population auprès de la Cour constitutionnelle. Le but est de permettre aux croyants autres que ceux des six religions reconnues d'inscrire également leurs identités religieuses sur leurs cartes d'identité. Le 11 novembre 2017, leur demande est acceptée par la Cour constitutionnelle précisant que le mot « religion » inscrit dans l'article 61 §1 et l'article 64 §1 de la loi évoquée est inconstitutionnel et n'a pas de valeur juridique contraignante dans la mesure où le mot « religion » n'est pas interprétée comme incluant « croyance ». Il en va de même pour le statut de l'article 61 §2 et l'article 64 §5[1140]. Dans sa décision, la Cour constitutionnelle estime que la reconnaissance des courants de croyance est préférable ; ainsi les fidèles ne se sentent pas dans l'obligation de tromper le public en choisissant une religion afin d'obtenir une simple carte d'identité ou de faire valoir d'autres droits en tant que citoyens, alors même qu'ils ne sont pas de véritables fidèles de cette religion.

L'arrêt de la Cour constitutionnelle n'est pas bien accueilli par la plupart des organisations islamiques qui la rejettent. Le MUI, représenté par son président général, par exemple, affirme que cette décision porte atteinte à l'accord politique en cours. L'un des principaux points de discorde pour les organisations islamiques est l'absence du MUI et des représentants des religions dans le procès. L'autre point est que la religion et la croyance sont désormais mises une ligne d'égalité. Cependant, la position forte de ces organisations islamiques est quelque peu atténuée après une rencontre avec le représentant du ministère de l'Éducation et de la Culture qui chapeaute jusqu'aujourd'hui

[1140] Le requête du contrôle de constitutionnalité cette loi proposée par Nggay Mehang Tana, Pagar Demanra Sirait, Arnol Purba et Carlim. L'arrêt de la Cour constitutionnelle n° 97/PUU-XIV/2016 du 11 novembre 2017.

les courants de croyance locale. Lors d'une réunion, le directeur d'encadrement des courants de croyance en Dieu unique et de la tradition, Sri Hartini, explique les problèmes majeurs auxquels sont confrontés les fidèles de ces courants religieux, c'est celui de subir des traitements discriminatoires. En outre, Sri Hartini révèle que les fidèles de courants de croyance locale n'exigent pas que leurs croyances soient être une religion, mais ils demandent que leurs droits fondamentaux soient respectés par le gouvernement et leur statut de citoyen soit équivalent à celui des autres[1141]. L'arrêt de la Cour constitutionnelle est définitif. La question repose désormais sur du gouvernement qui a encore des problèmes techniques, son inclusion doit-elle être uniformisée en utilisant le terme générique de « croyance » ou adaptée au nom de chaque religion locale ; si son existence est alignée dans la même colonne que religion reconnue ou le gouvernement doit faire d'une carte distinctive qui va inclure seulement une colonne pour les courants de croyance locale sans mentionner la religion. Le MUI, représenté par Basri Bermanda, chef de la division de législation, suggère au ministère de l'Intérieur en particulier de fabriquer des cartes d'identité spéciales pour les fidèles de ces courants de croyance[1142].

En plus de définition ou de critère d'une religion et de croyance par lesquels l'État peut octroyer une reconnaissance, l'insertion des articles sur la « punition » liée à la religion et la vie religieuse (chapitre X) dans le projet de loi sur la protection des communautés religieuses suscite également de débats vifs parmi les militants de défense des droits de l'homme. L'article 29 stipule : « il est passible d'une peine d'emprisonnement maximale de deux ans à quiconque diffame publiquement : a) les religions reconnues ou enregistrées en Indonésie ; b) la majesté de Dieu, la Parole de Dieu et les caractères sacrés de Dieu ; c) les livres sacrés, prophètes, compagnons de prophètes ou autres titres conformément aux enseignements religieux tenus, ainsi que des cultes religieux. Cette disposition est similaire aux dispositions prévues dans les articles 342 et 343 du projet du nouveau Code pénal indonésien de 2004 qui sont supprimées dans le dernier projet. En outre, l'article 30 menace d'une peine d'emprisonnement maximale de 5 ans à quiconque qui diffuse ou expose ou promeut publiquement des textes ou des images ou sonne au public un enregistrement dont les contenus sont des crimes prévus dans l'article 29. De plus, l'article 31 concerne plus la menace d'une peine

---

[1141] Voir cette explication dans http://mui.or.id/id/berita/solusi-mui-perihal-kolom-penghayat-kepercayaan/ (consulté le 3 février 2018).

[1142] https://news.okezone.com/read/2018/01/17/337/1846346/mui-usulkan-pemerintah-bikin-ktp-khusus-bagi-penghayat-kepercayaan (consulté 3 février 2018).

d'emprisonnement maximale d'une durée de 4 ans pour ceux qui incitent à la négation d'une conviction religieuse reconnue ou enregistrée en Indonésie et aussi ceux qui essaient de convaincre un autre ayant déjà une religion reconnue afin de se convertir à une autre religion, un acte provoquant l'agitation au sein de la société. Alors que les articles 32 à 35 concernent plus les crimes visant la vie ou les activités religieuses tels qu'énoncés dans le projet de nouveau Code pénal (les articles 351-353).

En ce qui concerne les dispositions de l'article 1 de la loi anti-blasphème de 1965 interdisant l'interprétation déviante, des doctrines principales d'une religion reconnue ne sont pas explicitement incluses dans le chapitre sur la punition. L'article 7 du projet de la loi stipule seulement que l'un des devoirs des conseils religieux est d'effectuer une évaluation des enseignements religieux perçus comme « déviants » sans que ne soit définie aucune conséquence ou une procédure judiciaire. De la sorte, si la loi anti-blasphème de 1965 doit être abolie, une fois que le projet de loi sur la protection des communautés religieuses est adopté, on peut s'attendre probablement l'émergence des nouveaux groupes religieux « dissidents » au sein d'une religion reconnue. Pour connaitre les dispositions retenues pour cette question et le statut de la loi anti-blasphème de 1965, il faut attendre la suite des discussions qui se déroulent au sein du comité d'élaboration du projet de la loi ou du Parlement.

Conclusion du chapitre

Grâce à la tentative du contrôle de constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965 devant la Cour constitutionnelle en 2009 et en 2012, nous pouvons officiellement observer non seulement les différentes tendances des Indonésiens à l'égard de l'application de la loi examinée, mais également de la liberté de religion et d'expression en matière religieuse. D'une manière générale, ils conviennent en effet que telle liberté comme autre, dans sa pratique, n'est pas absolue ; elle peut être soumise à certaines restrictions prévues par la loi. Cependant, ils sont en désaccord quant aux considérations et aux mesures dont l'État fait usage pour restreindre la liberté de religion et d'expression, particulièrement en ce qui concerne la loi anti-blasphème de 1965. Pour les défenseurs des droits de l'homme, cette loi est incompatible avec la Constitution de 1945, elle a des caractères discriminatoires et risque d'être détournée pour criminaliser les fidèles des religions ou des courants de croyance autres que les six religions reconnues. Par contre, un grand nombre des représentants des communautés musulmanes et quelques représentants de communautés non musulmanes estiment que cette loi n'a pas pour

objectif de restreindre la liberté religieuse, mais qu'elle vise à interdire toute expression incitant le peuple à la haine et à l'hostilité envers une religion, ainsi que tout acte jugé diffamatoire ou blasphématoire contre des religions reconnues en Indonésie. Autrement dit, l'interprétation religieuse différente de l'orthodoxie ne fait pas partie de la liberté religieuse, et les propos ou les discours qui insultent ou critiquent la religion et ce qui est considéré comme sacré dans chaque religion ne fait pas partie de la liberté d'expression.

Au-delà des pressions des musulmans conservateurs à l'extérieur de la Cour constitutionnelle, ainsi que de la tendance de la majorité des parties impliquées et des experts favorables au maintien de la loi anti-blasphème de 1965, les sept juges n'hésitent pas à refuser les requêtes des plaidoyers soutenant l'abrogation de cette loi. Si l'on se réfère aux considérations et aux argumentations des juges, l'arrêt de la Cour constitutionnelle est assez déroutant. D'une part, en se basant sur la possibilité de restriction des droits fondamentaux principalement pour des prétextes des valeurs religieuses, la Cour constitutionnelle décrète que la loi anti-blasphème de 1965 est constitutionnelle, et d'autre part, elle reconnaît que cette loi, au cours de son application, provoque certains traitements injustices envers les communautés religieuses minoritaires. Toutefois, la Cour ne réagit pas fermement en donnant des instructions ou des recommandations au pouvoir législatif pour que la révision en soit faite.

Après l'arrêt de la cour constitutionnelle de 2010, la liberté religieuse pour les communautés religieuses minoritaires de chaque religion, ainsi que la liberté d'expression en matière religieuse, ne changent pas radicalement. Les groupes islamistes radicaux et même modérés utilisent la décision finale de la Cour constitutionnelle pour imposer non seulement l'existence de la disposition sur le blasphème dans le système juridique indonésien, mais également pour renforcer son application au sein de la société. L'espoir des défenseurs des droits de l'homme et les groupes religieux minoritaires dans chaque religion reconnue que les législateurs veulent supprimer la loi anti-blasphème du système juridique indonésien semble être encore une utopie. Car, les législateurs et le gouvernement maintiennent et élargissent le contenu des dispositions sur le blasphème dans les projets du nouveau Code pénal indonésien et de la protection des communautés religieuses.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Avec environ 260 millions d'habitants, dont 87 % de musulmans, l'Indonésie est le plus grand pays musulman du monde, sans que l'islam ne soit la seule religion « reconnue » par l'État. Malgré les tensions interreligieuses quant aux activités prosélytes qui perdurent depuis les années 1960 tout au moins, l'islam « modéré » cohabite plutôt bien avec les cinq religions minoritaires « reconnues » : le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme. La question la plus controversée est celle des relations entre ces religions et les minorités religieuses non-reconnues, les groupes des courants de croyance spirituelle locale en particulier, et les mouvements religieux minoritaires. En fait, l'épanouissement de ces deux groupes religieux minoritaires retient régulièrement l'attention non seulement des croyants des religions « reconnues », mais également des autorités publiques qui les considèrent régulièrement comme mouvement religieux dissident et même porteur d'une déviance par rapport à la norme socioreligieuse. Cette question interroge perpétuellement les limites de la liberté de religion et le principe de neutralité de l'État face au fait du pluralisme religieux ou confessionnel.

La Constitution indonésien de 1945 s'engage en effet à garantir la liberté de religion et de conviction de tout citoyen sans discrimination. Pourtant, cette garantie n'a pas sa signification « libérale et séculière » puisque le statut d'individu est avant tout défini par les critères d'appartenance ou de non-appartenance religieuse. Elle correspond à la base de l'État inscrite dans la Constitution de 1945, à savoir la croyance en un Dieu unique, et à la loi anti-blasphème de 1965. L'application de ces dernières constitue la négation de la séparation « religion-État » en Indonésie. Ce constat va de pair avec celui de la Cour constitutionnelle d'Indonésie affirmant que le respect de l'État d'Indonésie à l'égard des droits de l'homme doit se fonder sur la philosophie de l'État, inscrite dans la Constitution de 1945, selon laquelle le principe de la « croyance en Dieu unique » est considéré comme principe fondamental, ainsi que les valeurs religieuses sont la base de la vie de l'État-nation, non pas sur le principe de la séparation totale entre la religion et l'État ni sur le principe d'individualisme ni de communautarisme. Ainsi, l'Indonésie, qui adopte le principe de la liberté de religion et de croyance, trois ans avant l'adoption de la Déclaration universelle des droits de l'homme par les membres des Nations unies en 1948, comme les autres pays du monde musulman, met ensuite en avant la particularité des droits de l'homme selon ses valeurs nationales, qu'elles soient culturelles ou religieuses.

En fait, l'adoption du principe de la croyance en un Dieu unique comme la seule base de l'État a suscité les débats houleux quant à la liberté de religion et de conviction au sein du Parlement et des intellectuels concernés. Bien que sa signification soit jusqu'à aujourd'hui floue et sujette à controverse, le ministère des Religions est plus enclin à suivre l'interprétation dominante faite par les élites musulmanes à savoir que ce principe est issu du principe de monothéisme. Ainsi, la liberté de religion et de conviction présente dans la Constitution en vigueur n'est désormais valable que pour les religions monothéistes. L'islam en tant que figure de modèle de « vraie religion » au sein de l'Indonésie indépendante ainsi que le christianisme qui avait le même statut à l'époque coloniale, sont les premières religions bénéficiant de nombreux avantages liés à cette garantie de la liberté.

Une interprétation unilatérale du ministère des Religions à l'égard du concept de religion aboutit en fait à l'élimination des religions et des autres croyances jugées non monothéistes. Ainsi, tout au long des années 1950 et 1960, les tensions entre le gouvernement et les communautés religieuses revendiquant le droit à une reconnaissance légale de leurs pratiques deviennent l'un des principaux enjeux des rapports entre la religion et l'État. Pour accepter ou refuser les requêtes d'une reconnaissance légale sollicitées par les fidèles des religions ou des croyances non encore reconnues, le ministère des Religions a eu l'initiative de formuler une définition stricte ou tout au moins de préciser les critères distinctifs d'une « vraie religion » ; vénérer un Dieu unique, avoir un livre sacré, un prophète comme fondateur et être reconnue mondialement. Dans ce contexte, ce n'est donc pas la pratique ou les croyances qui font qu'une religion est une religion, mais la catégorie « politique » ou « juridique » imposée par l'autorité publique. Être reconnue par cette dernière est un avantage considérable pour toute religion, quelle qu'elle soit ; c'est un gage de légitimité, l'assurance de pratiquer librement, et la possibilité de bénéficier des avantages accordés aux religions, la protection légale et la subvention financière tout particulièrement.

L'existence de critères définissant ce qu'est une « vraie religion » imposée par l'autorité publique a contraint les religions autres que l'islam et le christianisme - notamment l'hindouisme « balinais » qui depuis longtemps vénère des dieux et le bouddhisme qui ne reconnait pas un Dieu, ainsi que le confucianisme qui dans son pays origine n'est qu'un courant de pensée ou de philosophie - à « reformater » ou à « ré-institutionnaliser » leur système de croyances et leur organisation cultuelle pour être considérées comme des religions monothéistes. La présence de fidèles dans plusieurs

pays à travers le monde a facilité l'obtention de cette reconnaissance. En l'espèce, l'hindouisme « balinais » était un cas unique ; il dut détacher l'adjectif « balinais » pour devenir une religion mondiale comme l'hindouisme en Inde et éviter ainsi la qualification de « croyance locale ». Depuis plusieurs décennies, les religions ancestrales ou les « sociétés de croyance locale » qui se sont groupées au sein du Comité du congrès des courants mystiques d'Indonésie (*Badan Kongres Kebatinan Indonesia,* BKKI) tentaient également d'obtenir une reconnaissance. Mais, en raison de leur diffusion se limitant à l'Indonésie, leur statut reste jusqu'aujourd'hui au stade de courants de croyance spirituelle locale *(aliran kepercayaan)* subissant des stigmatisations et elles sont régulièrement qualifiées de polythéistes, de primitives et d'animistes. Lorsque leurs fidèles sont considérés comme des populations « sans religion » ou des athées, ils sont alors la cible du prosélytisme pratiqué par les religions reconnues. L'existence du mot « croyance » qui suit le mot « religion » dans la constitution et la proximité de leurs dirigeants avec les élites du pouvoir qui ont tendance à être favorables au « mysticisme javanais » n'ont pas été suffisantes pour les aider à obtenir une reconnaissance équitable au même plan que les autres religions déjà établies.

Parallèlement, la mise en application de la loi anti-blasphème de 1965, héritée du décret présidentiel de 1965 sur la prévention des abus en matière religieuse et/ou de blasphème, ajoute à la complexité du problème relatif à la limite de la liberté de religion et de conviction ainsi que la neutralité de l'État en matière religieuse. Cette loi mentionne explicitement dans son article explicatif que *aliran kepercayaan* met à mal l'unité nationale et porte atteinte aux religions professées par la majorité des Indonésiens, à savoir l'islam, le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme. Les courants de croyance spirituelle locale sont dès lors de plus en plus marginalisés et sont l'objet des traitements discriminatoires. Alors que les six religions mentionnées ont une reconnaissance « légale » et des privilèges de l'État, les courants de croyance spirituelle locale font toujours l'objet de surveillance et de supervision d'un Comité interministériel dit « *Badan Koordinasi Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat,* Bakorpakem », créé en 1954. L'objectif principal de ce dernier n'est pas simplement d'ordre religieux, voire de persuader les adeptes des courants de croyance spirituelle locale de retourner à leur « vraie » religion respective, une activité encouragée et soutenue par les élites des religions reconnues, mais également d'ordre politique, à savoir d'entraver la réapparition des mouvements communistes qui voulaient se cacher derrière les groupes spirituels locaux, particulièrement après les évènements de 1965,

dont le Parti communiste indonésien a été soupçonné d'être coupable d'avoir tenté de faire un coup d'État. De fait, un grand nombre des adeptes de ces courants, dont les confucéens qui avaient interdiction de manifester leur croyance et d'afficher leurs symboles religieux en public pendant l'Ordre nouveau, du fait de leur lien supposé au parti communiste, se convertirent plus tard à une autre religion, volontairement ou non. Ces conversions, particulièrement à l'islam et au christianisme leur permirent de se démarquer de l'étiquette « rouge » et d'échapper à tout acte de représailles anti-communistes. Dès lors, la religion est devenu un marqueur identitaire national et chacun fut obligé d'inscrire sa propre religion « reconnue » sur la plupart des documents d'état civil, particulièrement la carte d'identité, parce que l'affiliation religieuse de la personne déterminait désormais le régime juridique qui lui était applicable dans le domaine du statut personnel (mariage, divorce, héritage, mort, etc).

L'existence d'une religion officielle ou reconnue dans un pays n'est en effet pas taboue et aucune loi du monde ne l'interdit. Au Moyen-Orient, il y a certes les États islamiques, dans lesquels l'islam est la seule religion d'État et les minorités religieuses, dans certaines circonstances, sont discriminées et persécutées. Tandis qu'en Europe occidentale, certains États maintiennent le christianisme comme la seul religion officielle ou reconnue, à côté de ceux qui favorisent la séparation entre l'Église et l'État, avec laquelle les relations varient en fonction de leur constitution[1143]. Toutefois, l'existence d'une religion d'État ou d'une religion officielle, comme le souligne Catherine Kinzler, ne permet pas de dire qu'on a affaire ou non à un régime respectueux des libertés et des droits fondamentaux ; il faut pour cela s'interroger sur la place et les pouvoirs qui sont accordés à la dimension religieuse[1144]. Un régime de religion d'État est contraire à la liberté religieuse lorsque cette religion est imposée aux citoyens de manière contraignante à l'exclusion de toute autre position. Il en va de même pour un athéisme d'État. C'est ce qui distingue l'Indonésie de pays européens qui ne définissent plus le statut de citoyen par l'appartenance ou la non-appartenance religieuse. En Indonésie, tout citoyen qui n'adhère pas à l'une des religions reconnues est considéré comme un citoyen « sans religion » et même étiqueté comme un communiste athéiste. Cela peut entraîner la perte de ses droits civils et politiques ainsi que la persécution au nom de religion.

[1143] Pierre Bréchon, « Laïcité et religions dans l'Union européenne », May 2011, Grenoble, France. pp.1-26. <halshs-00819211>.

[1144] Catherine Kintzler, *Penser la laicité*, Paris, Minerve, 2014, p. 16-17. Cf. Comité des droits de de l'homme, « Observation générale n° 22 (48) (art. 18), CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 27 septembre 1993.

Les discours politiques des hautes personnalités du pays justifient en effet que l'Indonésie ne reconnait pas le terme de religion reconnue et non reconnue. Pourtant, ces déclarations ne semblent qu'une rhétorique politique. Car, en réalité, le ministère des Religions ne reconnait jusqu'à présent que six religions - dont le confucianisme récemment reconnu par le Président Abdurrahman Wahid en 2001. Ainsi, les courants de croyance spirituelle locale sont encore largement marginalisés dans la vie sociale et politique. Aucune tentative politique pour obtenir une reconnaissance égale aux autres religions n'a encore abouti. Cependant la dernière décision de la Cour constitutionnelle en 2017 relative à la loi sur l'administration de la population, autorise désormais les adeptes de ces courants, qui se regroupent actuellement au sein, entre autres, de la Fondation de la coopération des organisations de croyance spirituelle locale (*Badan Kerjasama Organsiasi Kepercayaan,* BKOK) et l'Association des appréciateurs de croyances spirituelle (*Himpunan Penghayat Kepercayaan,* HPK), à mentionner leur identité spirituelle sur leur carte d'identité et laisse espérer une amélioration de leur statut. Dans une certaine mesure, elle leur permettra aussi de revendiquer de la part des pouvoirs publics un traitement similaire aux religions déjà reconnues, malgré la résistance des élites des religions reconnues, notamment l'islam en tant que religion dominante du pays.

La loi sur le blasphème de 1965 donne également à chaque religion « reconnue » la possibilité d'exercer des pressions sur tous les mouvements religieux minoritaires qui ont des interprétations s'écartant de l'orthodoxie dont les fruits sont enseignés ou publiés auprès de l'opinion publique. En effet, si l'on se réfère à l'article explicatif de la loi, l'interdiction prévue par son premier article ne concernait que les courants de croyance spirituelle locale ou les courants mystiques javanais. Mais depuis les années 1970, l'interdiction est également dirigée à l'encontre des mouvements religieux minoritaires issus des religions reconnues et protégées par l'État, l'islam et le protestantisme tout particulièrement. De la sorte, nous pouvons considérer qu'il y a un élargissement de son objet. Dans ce cas-là, des relations mutuelles se forment entre les pouvoirs publics et les autorités des religions reconnues. Au nom des intérêts religieux, l'État, par l'intermédiaire de son organe de coordination chargé de surveiller les courants de croyance spirituelle, tente de maitriser les mouvements religieux minoritaires, ce qui a pour effet de préserver la stabilité politique ou l'ordre public et la paix de la vie religieuse. Au contraire, au nom de l'État, les religions reconnues représentées par ses institutions semi-officielles, telles que le Conseil oulémas d'Indonésie (MUI) et l'Union des Églises « protestantes » d'Indonésie (PGI), monopolisent souvent l'interprétation de la doctrine religieuse des

mouvements religieux minoritaires au nom de la défense de l'orthodoxie. Ces relations mutuelles se poursuivent et même s'intensifient, surtout depuis les années 1990, lorsque les tensions entre la religion « musulmane » et l'État commencent à décliner ; les élites religieuses musulmanes ne revendiquent plus la création d'un État islamique et les élites politiques du gouvernement accommodent les intérêts des élites islamiques dans le but de se maintenir au pouvoir, en promulguant notamment plusieurs lois visant spécifiquement à réglementer la vie religieuse des musulmans.

Durant la période suivant l'Ordre nouveau, dite de la *Reformasi,* où l'esprit de l'islam politique se renforce et devient le discours dominant, période marquée par la résurgence des groupes musulmans radicaux, les applications de la loi anti-blasphème de 1965 se multiplient, mais avec une extension d'orientation. Les groupes musulmans radicaux se servent de la loi anti-blasphème de 1965 pour atteindre certains objectifs ; ils ne visent pas uniquement à préserver l'orthodoxie, mais également à déstabiliser un régime jugé « modéré » et même « hostile » à l'islam ou bien à étendre leur influence. En outre, la lutte contre la résurgence des mouvements religieux minoritaires est renforcée, non seulement par l'interdiction, mais également par la pénalisation de ses dirigeants qui auraient propagé des interprétations « déviantes » et auraient également blasphémé. Dans certains cas, les violences perpétrées causent non seulement des pertes matérielles mais également des pertes humaines, comme lors des attaques contre l'Ahmadiyah à Cikeusik Banten en 2011 et contre la communauté chiite de Sampang Madura en 2012. Jusqu'alors, la loi anti-blasphème de 1965 avait été utilisée pour restreindre le nombre des religions ayant le droit à la reconnaissance de l'État et à la liberté religieuse d'une part, et pour interdire ou dissoudre une communauté ayant une interprétation différente de celle d'une communauté religieuse dominante et reconnue d'autre part. Nous pouvons donc considérer que cette loi est certainement liée à la restriction de la liberté religieuse et non pas au blasphème proprement dit. Dans cette conception, la liberté de religion ne signifie pas la liberté d'une interprétation s'écartant de l'orthodoxie convenue par les autorités religieuses reconnues dans chaque religion concernée. Si les dirigeants d'une communauté religieuse jugée hérétique par les autorités religieuses sont emprisonnés par les tribunaux « séculiers », ce n'est pas la loi anti-blasphème de 1965 qui sert de référence, mais l'article 156a du Code pénal qui trouve son origine dans la loi anti-blasphème de 1965.

Si l'on compare avec les expériences étrangères, nous constatons que les réactions des États du monde aux mouvements religieux minoritaires communément désignés en

Europe par le terme « secte » ou bien par un équivalant, tel que nouveau mouvement religieux, sont en effet diverses, faute de définition précise pour pouvoir les distinguer de la religion. Selon le rapport Alain Vivien en 1983[1145], la majorité des États n'a pas élaboré de législation spécifique concernant ces mouvements, soit par indifférence, soit parce que leurs règles constitutionnelles tendent à favoriser les minorités religieuses. Plusieurs d'entre eux, cependant, ont adopté une attitude de méfiance à l'égard de certaines sectes ; c'est particulièrement le cas du Mozambique, du Zaïre, de la République Centrafricaine, de la Guinée, du Mali, du Malawi, du Gabon, de l'Afrique du Sud, du Paraguay et de l'Inde. D'autre États, allant au-delà de l'inquiétude, ont choisi d'approfondir le problème des sectes et d'instituer des commissions d'étude, parfois sur des points précis, comme en France, Allemagne, Pays-Bas États-Unis. Enfin, ceux qui ont une législation spécifique ont réagi avec diversité au phénomène, les uns appliquant leur propre législation avec un libéralisme incontestable (Népal, Petites Antilles, Indonésie et Pologne), les autres pratiquant une répression qui va de pair avec la rigidité des institutions d'État et qui frappe de façon indifférenciée les sectes et les minorités religieuses, c'est le cas de certains États dont le régime s'inspire du droit soviétique.

En tout état de cause, il convient de noter que toutes les sectes ou les mouvements religieux minoritaires risquent souvent d'être l'objet de surveillance, d'interdiction et même de poursuite, malgré l'absence de législation spécifique en matière, si leurs actes et leurs agissements en viennent à enfreindre la constitution ou les lois en vigueur dans un État concerné. Ainsi, le motif de mesure juridique prise par les autorités publiques visant à l'interdiction des sectes est plutôt le fait des dérives négatives qu'elles engendrent, tant sur le plan mental que sur le plan physique, qui menacent les droits de l'homme d'autrui et l'ordre public, non pas la propagation de leur doctrine religieuse. Dans une certaine mesure, cette approche se distingue de ce qui existe en Indonésie, où la doctrine religieuse enseignée au sein de la société est la principale référence pour déterminer si un mouvement religieux minoritaire doit ou non être interdit ou dissout par les autorités publiques. Il en va de même pour le processus de poursuites contre des dirigeants de ces mouvements devant le tribunal. Les dérives apparues ne sont qu'une des considérations complémentaires. C'est dans ce contexte que les organisations qui travaillent pour défendre les droits de l'homme considèrent que le gouvernement indonésien intervient plus profondément dans les affaires religieuses d'une communauté religieuse donnée.

[1145] Rapport Alain Vivien au Premier ministre, « Les sectes en France, expression de la liberté morale ou facteurs de manipulations ? », Paris, 1983, p. 91-107.

Concentrons-nous sur l'application de l'article 156a du Code pénal, sur la base duquel sont engagées les poursuites à l'égard des individus considérés comme blasphémateurs qui sont à la fois associés et non-associés à un mouvement religieux minoritaire donné. Adopté en 1969, cet article a pour objectif de protéger exclusivement les religions pratiquées en Indonésie, non les individus qui y adhèrent, de tous les actes jugés blasphématoires ou diffamatoires. Car, l'injure ou la diffamation envers une personne ou un groupe de personnes en raison de leur appartenance religieuse sont exclusivement traitées par l'article 156 de même Code pénal ; celui-ci est hérité du Code pénal des Indes néerlandaises de 1918. Dans les années 1930, au moment où le parlement des Pays-Bas tenta d'insérer dans leur Code pénal le délit du blasphème proprement dit, certaines personnalités importantes de l'islam revendiquaient également que ce délit soit inséré au Code pénal des Indes néerlandais. L'objectif était de protéger exclusivement l'islam et ses fidèles contre les offensives de partis antireligieux, que ce soient des non-musulmans ou des musulmans nominaux « *abangan* ». Mais, cette requête était restée sans réponse de la part du gouvernement colonial. C'est au début de janvier 1965, soit vingt ans après l'indépendance d'Indonésie, que les élites musulmanes réussirent à proposer et à formuler une disposition juridique condamnant le blasphème et à l'intégrer plus tard dans le Code pénal en vigueur. Elle faisait justement suite aux multiples provocations de la part des sympathisants du Parti communistes d'Indonésie (PKI) d'une part, et des adeptes des courants mystiques javanais de l'autre envers l'islam tout particulièrement, condamnées par ces derniers comme un scandale de blasphème ; le gouvernement devait traduire leurs auteurs devant les tribunaux pour rétablir l'ordre public. À cette époque, faute d'une disposition juridique visant à condamner ce scandale, les juges se référèrent en premier lieu au principe de la croyance en un Dieu unique, c'est-à-dire que chacun devait respecter la religion et ses croyants, à l'esprit de la révolution exigeant la sérénité du pays ou l'unité national et, enfin, à l'article 156 du Code pénal en vigueur condamnant toute hostilité, haine ou insulte basées entre autres sur l'appartenance religieuse. Ainsi, dès l'application de l'article 156a du Code pénal, le système juridique indonésien reconnut *a priori* la distinction entre l'injure ou la diffamation contre la religion et celle envers les croyants.

L'Indonésie n'est certes pas le seul pays qui maintient une législation pénale réprimant le blasphème. Cette répression se retrouve généralement au cœur des pays adoptant un système de religion officielle ou un régime de cultes reconnus. Selon un rapport publié en juillet 2017 par l'USCIRF, agence fédérale américaine chargée de la

liberté religieuse, il y a au moins 71 pays, *de toutes les régions du monde, qui* sont encore dotés d'une loi réprimant le blasphème ; 25,4 % d'entre eux sont situés au Moyen-Orient et en Afrique du Nord, 25,4 % en Asie-Pacifique, 15,5 % en Afrique subsaharienne, 11,2 % sur le continent américain et 2,5 % en Europe[1146]. Toutefois, dans certains pays démocratiques, en Europe par exemple, le délit de blasphème fait apparemment figure d'archaïsme ; même l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe en recommande la suppression. C'est dans ce contexte qu'en mai 2008, le Royaume-Uni abroge la loi anti-blasphème ; de même aux Pays-Bas en 2014, en Islande, Norvège, Malte et au Danemark en 2015. Un an plus tard, en 2016, en Alsace-Moselle, une région de France qui n'est pas soumise à la loi de la séparation entre l'État et la religion de 1905, le sénat n'hésite pas à abroger le délit de blasphème[1147]. Tandis que l'Allemagne (art. 166), l'Italie (art. 402 à 406 et 724), la Pologne (art. 196), l'Irlande (art. 36) la Suisse (art. 261), la Grèce (art. 138), entre autres font le choix de conserver la vieille loi anti-blasphème. Le Pakistan est l'État le plus actif au niveau du monde à mettre en œuvre la loi anti-blasphème. Depuis 1986, environ 800 des 1400 accusations de blasphème ont été enregistrées à l'encontre de musulmans eux-mêmes ; ce chiffre est énorme lorsqu'il est comparé aux 8 cas jugés avant 1986[1148].

L'interdiction du blasphème semble demeurer un choix permis. Pourtant, les dispositions politico-juridiques prises par les autorités publiques sont diverses, selon leurs propres interprétations quant au terme ambigu de « blasphème » qui correspond aux trois types de messages. En un sens, assez strict, le blasphème est une restriction littérale de la liberté d'expression, c'est-à-dire une interdiction d'injurier le nom de Dieu. Le mot « blasphème » est également parfois employé pour désigner une expression qui insulte, diffame ou provoque la haine contre un groupe de personnes définies par leur religion ; le terme est alors utilisé dans un sens très large, dont le racisme. Enfin, le blasphème est aussi l'outrage à une religion ; il désigne alors les propos qui blessent les convictions des croyants et leurs représentants (ses symboles, sa doctrine, ses pratiques, son fondateur

---

[1146] Voir un rapport publié par la Commission des Etats-Unis sur la liberté religieuse (une agence fédérale américaine [USCIRF], Joëlle Fiss et Jocelyn Getgen Kestenbaum (eds.), « The Dangerous Idea of Protecting Religions from « Defamation » : A Threat to Universal Human Rights Standars », 2017, dans http://www.uscirf.gov/sites/default/files/resources/stories/pdf/uscrif_policy_focus_final.pdf, (consulté le 17 décembre 2017).

[1147] https://www.lalsace.fr/actualite/2016/10/14/le-senat-abroge-le-delit-de-blaspheme (consulté le 17 décembre 2017).

[1148] Cf. Asif Arif, *L'Ahmadiyya : un Islam interdit, histoire et persécutions d'une minorité au Pakistan,* Paris, L'Harmattan, 2014, p. 282 ; « Pakistan : Plus de 1400 cas de blasphème en un an », dans https://www.cath.ch/newsf/pakistan-plus-de-1400-cas-de-blaspheme-en-un-an/ (consulté le 6 février 2019).

« prophète », etc.)[1149]. Dans la pratique, en Indonésie et dans d'autres pays dans lesquels existent des liens étroits entre une ou plusieurs religions et l'État, ces sens se mêlent parfois les uns aux autres, une ambigüité qui conduit, dans certaines circonstances, à des débats houleux dans un État démocratique ne légiférant plus sur cette matière, comme en France par exemple, entre les partisans de la censure religieuse et ceux de la liberté d'expression et de la liberté de la presse tout particulièrement[1150]. Pour les premiers, la haine d'une religion ne se distinguerait pas de la haine des personnes qui adhèrent à celle-ci, voire toucherait aux sentiments religieux. En revanche, selon les seconds, ni la réalité ni la loi n'autorisent ce double amalgame ; ce n'est pas la tâche de l'État « laïque » que de censurer les attaques réelles ou imaginaires contre une doctrine religieuse particulière, qu'elles apparaissent dans des publications, dans des discours ou dans des films. Dans le contexte du conflit entre la liberté de religion, c'est-à-dire le droit de ne pas subir certaines critiques, certaines attaques ou moqueries, et la liberté d'expression, voire le droit de blasphémer, on fait plutôt triompher la seconde dans les sociétés occidentales.

Ce n'est pas le cas en Indonésie et dans les États de droit musulman en particulier, où la religion forme le ciment de la société est garante de sa cohésion ; la liberté d'expression ne signifie pas la liberté de diffamer ni d'injurier la religion et ses représentants, dont les communautés. Dans ces conditions, la condamnation et même la pénalisation du blasphème ne sont pas pour surprendre. En fait, le scandale de blasphème au sens large retient l'attention non seulement des « dévots » mais également du pouvoir. Parfois, les réactions publiques ne se limitent pas seulement à l'échelle locale ou nationale dans un pays dans lequel un scandale se produit, mais atteignent le niveau international, plus particulièrement si le scandale est diffusé par les médias et ses cibles sont les symboles sacrés de l'islam. Nous nous souvenons de l'affaire du roman « Les Versets Sataniques » de l'écrivain musulman britannique Salman Rushdie, publié en octobre 1988 à Londres. À sa parution, des organisations fondamentalistes de Grande-Bretagne diffusèrent les passages du livre relatifs à l'islam auprès de leurs adhérents et des ambassadeurs des pays musulmans à Londres. Elles demandèrent à l'éditeur de retirer

---

[1149] Thomas Hochmann, « Rapport conclusif, Blasphème et préjudices », dans *Le blasphème dans une société démocratique,* ouvrage issu des actes du colloque organisé à l'Université de Poitiers, le 27 mars 2015, sous la direction de Céline Lageot et Fabian Marchadier, Paris, Dalloz, 2016, p. 199-200.

[1150] En France, entre 1984 et 2009, pas moins de vingt procès ont été intentés devant les tribunaux pour injure ou diffamation envers une religion, un phénomène qui traduit la tendance conservatrice de certaines communautés religieuses, musulmanes ou catholiques, qui tentent de faire restaurer le délit de blasphème dans le système juridique national de France selon leurs motivations respectives. Voir Jean Boulègue, *L'Église et la Mosquée contre les libertés ; le blasphème en procès 1984-2009*, Paris, Nova éditions, 2010.

l'ouvrage. Le roman fut interdit en Inde et au Bangladesh, tandis que l'Université d'al-Azhar, au Caire, le déclara blasphématoire et en appela aux quarante-cinq pays musulmans pour entreprendre une action concertée. En février 1989, le conflit s'internationalisa brusquement : de grandes agitations populaires contre Salam Rushdie firent six morts à Islamabad (Pakistan), cinq morts et cent blessés à Srinagar (Cachemire) ; enfin, le 14 février, le vieil imam Khomeini déclara que Rusdhie était un blasphémateur, un apostat, et que son sang devait être versé sans autre forme de procès[1151].

Il en va de même pour l'affaire dite de douze caricatures du Prophète Mahomet, publiées en 2005 par le journal danois *Jylland-Posten* et reproduites par quelques journaux français, puis celle du film islamophobe « L'innocence des Musulmans », publié en septembre 2012 ; elles durent faire face à des manifestations mondiales, dont les musulmans indonésiens ont fait partie. Ailleurs, les attentats du 7 janvier 2015 contre la rédaction du journal satirique *Charlie Hebdo*, qui ont coûté la vie onze personnes, dont les dessinateurs Cabu, Charb et Tignous, a donné une autre dimension internationale à des cas de blasphème. À la suite du retentissement considérable de ces événements, aussi bien en France qu'à l'étranger, quarante-quatre dirigeants de divers pays participèrent au cortège parisien du 11 janvier 2015, également appelées « marches républicaines »[1152]. Pour eux, *Charlie* est l'un des symboles de la liberté d'expression et celle de la presse, sur lesquelles se construit la société démocratique. Ainsi, l'attaque contre *Charlie* est celle contre ces libertés, dont les victimes sont considérées comme les martyres. Toutefois, aux yeux des partisans de la censure religieuse, qu'ils soient catholiques ou musulmans, *Charlie Hebdo* est toujours un ennemi dangereux puisque ses caricatures provocatrices attaquent et injurient leurs religions ou leurs symboles « sacrés »[1153].

Quant à l'Indonésie, les réactions des dévots contre les affaires de blasphème n'ont de retentissement qu'au niveau local et national. Pourtant, certaines d'entre elles retiennent parfois l'attention du monde international, particulièrement des activistes des droits de l'homme. Dès l'application de l'article 156a du Code pénal relatif au blasphème,

---

[1151] Une analyse profonde sur cette affaire, voir Emilie René, « L'Affaire Rushdie. Protestation mondiale et communauté d'interprétation », Paris, Les Cahiers du CERI, n° 18 – 1997.

[1152] Le nombre total de manifestants à travers la France est estimé par le ministère de l'Intérieur à plus de 4 millions sur les deux journées, dont plus de 1,5 million le dimanche 11 janvier à Paris. Voir *« Une marche républicaine historique : plus de 3,7 millions de Français ont défilé »* [archive], sur leparisien.fr, 11 janvier 2015 (consulté le 12 février 2019).

[1153] Durant une décennie avant les attentats du 7 janvier, de janvier 2005 à janvier 2015, *Charlie Hebdo* a en fait publié 523 unes, où 7 % d'entre elles, 38 pour être exact, relèvent de l'activité satirique contre la religion (21 s'appliquant au christianisme, 7 à l'islam et le reste aux autres. Anastasia Colosimo, *Les Bûchers de la liberté*, Paris, Éditions Stock, 2016, p. 31-32.

nous pouvons diviser en trois périodes différentes, celle de l'Ordre nouveau (1967-1998), celle de *la Reformasi* avant et après la décision de la Cour constitutionnelle relative au contrôle de la constitutionalité de la loi anti-blasphème en 2010. Durant la période de l'Ordre nouveau (1967-1998), on compte plus de soixante-dix cas liés au blasphème : une soixantaine d'entre eux surviennent dans les régions de majorité catholique, l'île de Florès, et relèvent de cas de profanation de l'hostie sacrée. Faute de documents officiels, notamment les décisions judicaires, nous ne pouvons faire la liste des évènements que seize cas qui impliquent trente-six personnes, où vingt-huit parmi eux sont condamnés à de la prison par les tribunaux « séculiers », une personne perd la vie à cause de persécution de la foule avant le procès, et le reste, nous n'avons aucune information suffisante quant aux verdicts finaux des juges. À cette époque, les affaires qui ont attiré l'attention des foules sont celles qui étaient teintées d'intérêts politiques ; les affaires de la nouvelle de Pandjikusmin, « *Langit Makin Mendung* [LMM] » (le ciel se fait de plus en plus couvert), du tabloïd du Monitor, de Saleh Situbondo en sont des exemples.

Depuis la *Reformasi* on assiste à une inflation du nombre de cas de blasphème ; on compte au moins trente cas entre 1998 et 2009 et quarante-quatre entre 2010 et 2018 qui impliquent plus de cent personnes, certains parmi elles furent condamnés pour avoir transgressé les articles sur l'incitation à la haine religieuse adoptés par la loi relative aux informations et échanges électroniques. Mises à part les condamnations judicaires visant les leaders de mouvements religieux minoritaires, le cas du blasphème le plus « retentissant » du pays est celui qui a impliqué l'ancien gouverneur de Jakarta, Basuki Cahaya Purnama alias Ahok, un sino-indonésien chrétien, qui a cité le verset 51 de la sourate d'Al-Maidah comme étant l'un des moyens utilisés à des fins de manipulation par les élites musulmanes « radicales » pour interdire aux musulmans de choisir un candidat non musulman. Ainsi, à cause de l'instrumentalisation de la question du blasphème par les musulmans « radicaux », Ahok a été battu lors du deuxième tour de l'élection pour le poste de gouverneur de Jakarta, avec 42 % contre 58 % des suffrages. Et surtout il a été condamné à de la prison ferme pendant deux ans.

La loi anti-blasphème de 1965 n'est pas une loi à caractère discriminatif ; chacun peut y avoir recours pour défendre sa propre religion ou, à l'inverse, peut être la cible de sa mise en application lorsqu'il manque de contrôle et en vient à insulter ou à diffamer une religion et ses fidèles. Cependant, elle est discriminatoire puisqu'elle n'est valable que pour les religions reconnues. De la sorte, les minorités religieuses non reconnues, telles que le judaïsme, le shintoïsme, le taoïsme, le bahaïsme et l'animisme, dont les

courants de la croyance spirituelle locale et les autres courants de l'idéologie, dont l'athéisme, n'ont aucun droit de revendiquer la protection de cette loi.

L'augmentation du nombre de cas de blasphème au sens large ne peut certes pas être dissociée de la résurgence du fondamentalisme religieux au sein de la société indonésienne, en particulier autour des musulmans, qui veulent faire triompher leur conception totalitaire d'une liberté d'expression bridée par le respect la foi religieuse, et celui de l'émergence des *fatwas* de l'autorité religieuse condamnant les enseignements religieux « déviants ». Dans une certaine mesure, ces *fatwas* sont en effet destinés à guider le peuple afin qu'il ne soit pas influencé par une pensée ou un enseignement religieux « déviants » et « trompeurs », mais elles risquent d'être utilisées comme une référence justificative pour commettre des violences contre les personnes considérées comme hérétiques ou blasphématrices contre l'islam sans ressentir de culpabilité en raison du principe « *amar makruf nahi mungkar* (promulguer le bien et interdire le mal) pour combattre toutes les activités contraires à la charia. Autrement dit, dans une certaine mesure, une forme de répression du blasphème qui n'émane pas des autorités publiques et/ou juridictionnelles de l'État, mais des citoyens eux-mêmes.

Dans la plupart des cas étudiés, nous espérions en effet trouver des débats sur la nature du droit à la liberté de religion et de conviction ou sur la question des contradictions entre celle-ci et la liberté d'expression devant les tribunaux, comme dans certains cas dans les pays européens, où les accusés peuvent défendre que ce qu'ils avaient fait relève du droit à la liberté de religion et d'expression garantie par la Constitution. Mais malheureusement, nous n'avons pas eu cette opportunité, sauf dans le cadre du contrôle de constitutionnalité de deux lois considérées comme problématiques pour les groupes religieux minoritaires, à savoir la loi anti-blasphème de 1965 et la loi sur l'administration de la population. En général, l'objet de débats durant le procès devant le tribunal ne se concentre que sur le fait de savoir si les actes commis par les auteurs font partie ou non de la catégorie du blasphème. Dans ce cas-là, le rôle des chefs religieux est fondamental, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur du tribunal, notamment en ce qui concerne les cas des mouvements religieux minoritaires, où les juges en charge se réfèrent à leurs considérations religieuses, particulièrement lorsqu'il y a un manque de clarté quant à la nature de l'infraction de blasphème commis. Dans bon nombre cas étudiés, ceux qui sont accusés d'avoir commis un blasphème par les représentants des religions reconnues, sont reconnus coupables par un tribunal donné en vertu de deux articles ; l'article 156a du Code pénal sur le blasphème est la première accusation, alors que l'article 156 sur la haine

contre un groupe du peuple indonésien basé entre autres sur l'appartenance religieuse et l'article 157 sur la diffusion de la presse incitant à la haine contre tel groupe religieux sont des articles de substitution. De plus, l'émergence d'une agitation au sein de la communauté religieuse donnée devient également l'une des principales considérations prise par les juges pour prendre une décision visant les cas de blasphème.

Parallèlement au développement du discours sur les droits de l'homme en Indonésie à l'époque de la *Reformasi*, le rôle de la Cour constitutionnelle devient le dernier recours pour examiner la constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965. Cependant, la Cour constitutionnelle adopte une perspective particulière à l'égard des droits de l'homme, dont le droit à la liberté de religion et de conviction et le droit à la liberté d'expression, deux fondements d'une société démocratique. Ainsi, la Cour refuse la demande d'annulation et même considère que la loi anti-blasphème de 1965 est constitutionnelle en estimant que cette loi est encore compatible avec les limites de la liberté religieuse adoptées par la Constitution, parmi lesquelles les plus importantes sont les valeurs religieuses. Néanmoins, la Cour constitutionnelle prend en considération que, dans une certaine mesure, la loi examinée est sources de difficultés tant dans sa formulation que dans sa mise en œuvre. Mais, lorsque la Cour constitutionnelle se prétend législateur négatif (*negative legislator*), elle n'a pas le droit de modifier la formulation de la loi. Autrement dit, afin d'éviter l'instabilité juridique, la loi anti-blasphème doit être maintenue en attendant la volonté du législateur de l'améliorer. Cette décision constitue une voie médiane, apaisant les opposants à la révocation de la loi anti-blasphème d'une part et, de l'autre, offrant une possibilité aux militants des droits de l'homme de continuer à plaider pour que le législateur ait la volonté de la réviser. Le ministère des Religions a saisi cette opportunité pour élaborer un projet de loi plus complet et cohérent sur l'harmonie religieuse ou la protection des communautés religieuses, afin qu'aucune partie ne soit touchée par l'application de lois anti-blasphème de 1965 ou d'autres règlements conduisant souvent à des conflits, comme le règlement sur la construction de lieux du culte et sur le prosélytisme. Toutefois, jusqu'à présent, cette nouvelle loi n'est pas encore adoptée pour diverses raisons, entre autres la difficulté à formuler une définition "juridique" de la religion qui soit acceptée par toutes les parties et adoptée pour décider si les croyances communes d'un groupe constituent une religion comme les autres religions déjà établies et reconnues par l'État. De plus, l'opposition des musulmans, tant les conservateurs que les radicaux, joue un rôle important, dans le but d'entraver tous les efforts des partisans de la liberté de religion et d'expression qui tentent de modifier et

même d'abroger la législation relative au blasphème. L'abrogation de cette loi, aux yeux des premiers, conduira à un chaos entre les communautés religieuses puisqu'il n'y aura plus de loi qui protège les religions des infractions liées au blasphème ou permettant de punir quiconque commet un tel délit.

Face à l'impossibilité d'abroger dans un futur proche la loi anti-blasphème et à l'inflation des cas de blasphème et à la montée des persécutions et même des violences contre un groupe ou un individu qui est accusé d'avoir tenu des propos blasphématoires ou d'avoir fait une interprétation déviante d'une religion donnée, les partisans de la liberté de religion et d'expression demandent régulièrement l'utilisation du terme plus précis « incitation à la haine religieuse » *(ujaran kebencian terhadap atas dasar agama)* comme une raison de restriction ou d'incrimination pour remplacer le terme ambiguë « *penodaan agama* » (litt. faire une tache sur la religion). Cela a pour objectif d'éviter l'instrumentalisation du terme de la part des partisans de la censure religieuse. En effet, lorsque le blasphème est érigé en délit dans un État moderne, il n'est jamais poursuivi et sanctionné seul, mais uniquement en tant qu'il accompagne d'autres infractions, telles les troubles à l'ordre public, parce qu'il se retrouve dans le chapitre concernant « l'ordre public » du Code pénal. De plus, pour qu'il y ait incrimination, l'auteur de l'infraction doit avoir eu l'intention ou avoir été conscient de commettre une infraction. Celui qui se sent blessé par des propos peut simplement décider de poursuivre leur auteur. C'est au juge qu'il revient de décider si l'expression a eu les conséquences qui justifient la condamnation.

En résumé, si l'Indonésie possède un arsenal juridique assez complet qui pourrait assurer la mise en application des droits de l'homme, dont la garantie de la liberté de religion et de conviction, ainsi que celle de la liberté d'expression religieuse, grâce au deuxième amendement de la Constitution de 1945 en août 2000, l'application de cette garantie ne peut pas être totale en Indonésie. Car, son inscription dans la nouvelle Constitution de 1945 est accompagnée des limitations basées avant tout sur les valeurs religieuses. De plus, elle doit correspondre à la base de l'État, à savoir la croyance en un Dieu unique, et doit respecter la loi anti-blasphème de 1965 dans son ensemble avec l'article 156a du Code pénal, ainsi que l'article 28 §2 de la loi n° 11 du 21 avril 2008, modifiée par la loi n° 19 du 25 novembre 2016, relative aux informations et échanges électroniques.

Annexes

1.1 : L'interdiction d'une réunion religieuse en dehors du protestantisme dans le Statut de Batavia (*Bataviase Statuten*)

Godsdienst. Lantpalen en sal geen anderen godsdienst ofte religie gepleeght, veel min geleert ofte voortgeplant worden, 't sy in 't heymelyck ofte in 't openbaer, als de gereformeerde christelycke religion gelyck die in de publycke kercken van de Vereenigde Nederlanden geleert wort, ende soo wie behonden sal worden in gemelte cas eenige bysondere byeencomsten ofte conventiculen gemaeckt ofte gehouden te hebben, hesty Christen, Heyden ofte Moor, sal boven verbeurte van alle syne goederen in de keten geclocken, uyt de lande gebannen ofte wel aen den lyve oft eleven gestraft nae gelegentheyt van saken.

Opdat den Sabbath ter eeren Godes geviert ende de gemeente te beth geconstrigeert mach worden tot her gehoor Syns Heyligen Woorts te comen, is gestatueert, dat niemant des Sondaght eenige winckels openen, handel, hantwerck ofte eenige nerige doen, veelmin onder de predicatie tappen ofte gelagen setten sal, op ses realen boete, ende drie realen voor yder gast, die ten voorst. tyde in een taverne ofte croegh sal gevonden warden.

1.2 L'interdiction de tous rites ou de toutes cérémonies religieuses musulmanes et chinoises dans la ville de Batavia

Verbod voor Mahomedanen tegen het houden van "publycque ofte secrete by een compsten tottet exerceren van hare veerkeerde ende Mahomethise dienst." Last op de Chinezen om "haren tempel met hare jeydense ornamenten, beelden al sanders, daer aen clevende", te verplaatsen buiten de zuider-poort bij hun Kerkhof en "voortaen gene de minste by een compsten om hare "heydense dienst t'exerceren binnen deser stede te houden."

4.1 : La liste des courants de croyance spirituelle locale en 1953

1. Agama Imam Mahdi 2. Agama Islam Isa 3. Agama Kemanusiaan 4. Agama Djawa/Pasundan 5. Agama Islam Sedjati Republik Indonesia 6. Agama Hakekat Mikung 7. Agama Kedjiwaan Islam Sedjati 8. Agama Djaja Allah 9. Agama Muhammad 10. Agama Nahiri (Agama Siruzullah) 11. Agama Djawa Aseli 12. Agama Huk 13. Agama Kahirangan 14. Agama Islam Baru 15. Budho Djawi 16. Buddho 17. Badan Kebathinan Indonesia (BKI) 18. Gerakan Anti Keislaman 19. Agama Sumarah 20. Islam Sedjati (Djamian dan Anwar bin Damin) 21. Islam Igama Hak (IIH) 22. Agama Nesti (Ilmu Gandji) 23. Ilmu Bengat 24. Ilmu Sedjati (Sawijah) 25. Ilmu Ringan 26. Ilmu Kebathinan 27. Igama Machading 28. Ilmu Ma'ripat I (Ma'ripat sidji) 29. Ilmu Kesukmaan 30. Ilmu Sedjati (Rd. Prawirosudarso) 31. Ilmu Sedjati (Mangunsetijo) 32. Ilmu Sedjati (-) 33. Kuda Lumping 34. Kawalian 35. Kawulo Warga Naluri (K.W.N) 36. Kaweruh Bedjo (Resi Odikoro) 37. Kaweruh Bedjo (Surjomataram) 38. Muslimin Muslimat 39. Menjembah Matahari	40. Maduman 41. Ngesti Panewo 42. Ngesti 43. Ngesti Begdjo 44. Ngrogo Sukmo 45. Pri Kemanusiaan (Perhimpunan Rakyat Indonesia Kemanusaan) 46. Pak Tjoni 47. Permai 48. Persatuan Agama Sedjati 49. Perkumpulan Ummat Adam Ma'ripat Indonesia (P.U.A.M.I) 50. Perkumpulan Agama Ma'ripat (Romo Resi Sastrosuwignja) 51. P.B.M Klenik 52. Pangesti 53. Petjat Ngowo 54. Po. Ko. So 55. Penggajuh Lahuring sangkan Parana Dumadhi (P.L.S.P.D)/Pertapaan Talikurno 56. Pantja setia (Pasti) 57. Perguruan Ilmu P.O.S (Putro Das Songo) 58. Persatuan Roso Sedjati (P.E.R.S) 59. Prabu Sadattollah 60. Perkumpulan Budi Muljo 61. Ratu Adil 62. Sumarah 63. Sujo Mataram 64. Serikat Abang 65. Tidjam 66. Tharekat Naksabandi 67. Tharekat Sulaiman Gajam 68. Tharekat Tomatoa) 69. Tjeramah Kebatinan 70. Waro'i 71. Windukantjono 72. Wadjib Atas Kepercayaan Tuhan (W.A.K.T.U)

4.2 : La liste de mouvement ou de courant de croyance mystique en Indonésie entre 1953 et 1954 (Le premier rapport du Comité interministériel de surveillance des courants de croyance spirituelle locale dans la société)

I. Djakarta

1. Fourhem Saujo Tunggal
2. Tarekat Kadarijah
3. Agama Islam Isa
4. Gagak Hitam
5. Agama Baru
6. Ilmu Batin
7. Ilmu Sedjati (Baret Merah)
8. Sri Murni
9. Agama Islam Klitik
10. Ilmu Kedjagoan
11. Ilmu Kebatinan Tarech Kesempurnaan Manusia (TKM)
12. Agama Kiaji Leman Bajam
13. PentjalkSilat
14. Ilmu Istidraj
15. Hakekok
16. Tentara gelija Kesutjian
17. Ilmu Konta (Amalan Asral)
18. Sulandjana-Sulandjani (Dewi Sri)
19. Perhimpunan Rakyat Indonesia Kemanusiaan (PRI Kemanusiaan)
20. Agama Islam Isa
21. Ilmu Sedjati (Jakarta)
22. Paguyuban sumarah (Jakarta)
23. Sam Kauw Kwee
24. Pendidikan Panjta Sila
25. Permai

II. Jawa Barat

A. Banten

1. Imam Mahdi
2. Agama Hakekat Mikung
3. Taraket Naksabandi
4. Wargi Sedjati
5. Agama Hakekok
6. Tarekat Kijai Soeleman Gajam

B. Bandung

7. Agama Gege (bandung)
8. Agama kemanusiaan (bandung)
9. Islam sejati (bandung)
10. Permai (bandung)
11. Tidjan (banudng)
12. Muslimin muslimat (bandung)
13. Waro'I (bandung)
14. Pagujuban Sumarah (Bandung)
15. GAIB (Gerakan Alimu Batin)
16. Agama Imam Mahdi

C. Bogor

17. Wargi Sejati
18. Hakekok

D. Priangan

19. Ratu Adil
20. Imam Ahdi

E. Cirebon

21. Agama Djaja Allah
22. Agama Islam djawa
23. Agama djawa/pasundan
24. Agama islam sejati
25. Agama kewadjiban/islam sejati
26. Agama islam baru
27. Kuda lamping
28. Pak Tjoni
29. Dasta B. Pengi
30. Sambelun

F. Subang

31. Agama Kawin Batin

G. Sumedang

32. Selam Selamat
33. Ilmu Wali
34. Pantja Sila

H. Majalengka

35. Permai
36. Pantja Sila

I. Ciamis

37. Islam Igama Hak
38. Naluri

J. Kuningan

39. Agama Sunda Pasundan

K. Tasik Malaya

40. Warai

L. Karawang

41. Ilmu Buhun

III. Jawa Tengah

A. Semarang

1. Islam Igama Hak
2. Sam Kau Hwee
3. Ilmu Gandji
4. Pedukunan
5. Djodjosampurno
6. Pengayuh Lahuring Sangkar Paran Dumadi
7. Prabu Sodatullah
8. Gerakan anti Keislaman

B. Solo/Surakarta

9. Tunggu Urip
10. Budha Djawi
11. Po ko so
12. Ratu Adil
13. Kasidan Djati
14. Ilmu sedjati
15. Kawulo Melindung Tuhan (KMT)
16. Pangesti
17. Pantjasila
18. Kristen Kerasulan
19. Djalmo Ganggo Wiratanu
20. Perjuangan Keris Anti Imperalisme Kapitalis Komplotan Belanda Indonesia (PKAIKKB)
21. Kodratullah Gaibing Pangeran
22. Budha
23. Agama Sumarah
24. Ilmu Sedjati
25. Ilmu Kebatinan
26. Ilmu Makrifat Sidji
27. Ilmu Kesukmaan
28. Menyembah Matahari
29. Madreman
30. Ngesti Pendowo
31. Ngesti
32. Ngesti Bedjo
33. Ngrogoh Sukmo
34. PBM Klenik
35. Pangesti
36. Petjak ngowo
37. Perkumpulan Budi Mulyo
38. SurjoMataram
39. Tjeramah Kebatinan
40. Windukentjono
41. Mitro Darmo
42. Mengejar Kesempurnaan Hidup
43. Ngesti Rahayu
44. Ni Mata Satu
45. Pentjak Kebatinan
46. Badan Kebatinan Indonesia

C. Pekalongan

47. Persatuan Nabi Adam (Pekalongan)
48. Gerakan Kendal Growong Parang
49. Tumatritis Pemuda Sawer Modjopahit

D. Demak

50. Ilmu Sejati (Demak)
51. Rasa Sedjati (Demak)

E. Pati

52. Widayatullah
53. Hardopusoro
54. BKI (Badan kebatinan Indonesia)
55. Sutji Rahayu
56. Mipro Memaju Rahayu Budi
57. Astobroto
58. Teposeliro
59. Astogino
60. Budi Mulyo
61. Batara Suryo
62. Ngesti Tunggal
63. Ilmu Djawa Djawi
64. Saminisme
65. Purnomosidi
66. Budi rahayu
67. Budo Budi Sedjati
68. Gerta
69. Wisnu
70. Kidang Kentjono

F. Banyumas

71. Kawulo Warga Naluri
72. Chak Malijah
73. Islam Sejati Hak
74. Ilmu Rasa
75. Panembahan Pramono Seto
76. Agama Naluri
77. Ilmu Kebenaran
78. Ilmu Roso Sejati
79. Islam Sejati

G. Keresidenan Kedu (Magelang)

80. Islam Ashadiyah
81. Puami
82. Wisnu pandowo
83. Kawruh Hardopusoro
84. Pontjo Roso
85. Tarekat Quadariyah
86. Ilmu Budha
87. Iman Agama hak
88. Persatuan Agama Makrifat
89. Roso Sedjati
90. Wlungsunganing Djagad
91. Kauruh Lungo/Sangkan Paran
92. Kedjawen
93. Kasumparning Urip
94. Djawa Hak
95. Kemanungan
96. Adam makrifat
97. Ilmu Sastro Djendro Ajuningrat
98. Saminisme
99. Satarijah
100. Renggonosari Merah Agama
101. Pembukaning Nalar
102. Ilmu Roso
103. Nasib Pemberian Hingat

H. Klaten

104. Tambakbojo

I. Brebes

105. Lagunging Kejawen

J. Banjarnegara

106. Agama Merah Budha-Budhi

IV. Yogyakarta

1. Paguyuban Sumarah (Yogyakarta)
2. Kawruh Bedjo (Yogyakarta)
3. Gerindo
4. Ilmu bedjo
5. Perkumpulan Eklasting Budi Murko
6. Persatuan Umat Adam Makrifat Indonesia
7. Kauruh Bedjo
8. Agama Djawa Asli
9. Paguyuban Kerohanian Pangudi Amrih Tentrem
10. Agama Djawa Asli Rep. Indonesia

V. Jawa Timur

A. Ponorogo

1. P.P. das Songo

B. Madiun

2. Sjech Siti Djenar
3. Purwo Adji Mardi Utomo
4. Sjech Siti Nagkahake
5. Pantja Silaisme
6. Pertamaan Saptoloka
7. Ilmu Pagunan
8. Gerakan Romo Noto
9. Pesantren Sabilul Muttawien (PSM)
10. Ilmu Pangurwat
11. Budho Djawi
12. Perguruan Islam Das Songo
13. Ilmu Sedjati
14. Kawruh/Agama Naluri
15. Ratu Adil
16. Badan Kebatinan Indonesia
17. Pagujuban Naksabadniyah
18. Rogo Iman
19. Permai

C. Kediri

20. Agama Budho
21. Peguron Sunoto
22. Peguron Adil Suktji
23. Ilmu Sedjati
24. Ilmu Kesunjatan
25. Purwo Aju Nardi Utomo
26. Budi Utomo
27. Djawa-Djawi Moto Sidji
28. Marti Tomo Waskito Tunggal
29. Tradju Trisno Kawruh Lanang Sedjati
30. Ilmu Sedjati Turonggo Putjuk
31. Ilmu Sedjati Asparago
32. Wirid
33. Sonjoruri
34. Ilmu Maseka
35. Kawruh Begjo
36. Sangkan Paran
37. Djawa-Djawi Taruno Djiwo Ora Ono Apik Kadjiho Kiwo
38. Kjai NampiAdji Kentjana
39. Ilmu Bengat
40. Kewalian
41. Persatuan Roso Sedjati
42. Toto Adil
43. Pagujuban Sumarah
44. Permai
45. Perguron Penambahan Suropati
46. Perguruan Sukmosedjati
47. Kawruh Hardopusoro
48. Titik shakat
49. Poso Sedjati Sudjatining Roso Sedjati

D. Malang

50. Islam Sedjati (Islam Asli)
51. Purwo Aju Mardi
52. Pagujuban Pembuka Das Songo
53. Agama Budha Kjai Kertu
54. Permai

E. Besuki/Djember

55. Agama Sutji
56. Agama Mohamad
57. Pantja Setia
58. Permai
59. Wali Songo
60. Kawruh Djiwo Wedjangan
61. Peguron Ilmu Perdjalanan

F. Surabaya

62. Pesantren Tebu Ireng
63. Islam Djawi
64. Perkumpulan Gabungan Sam Kau
65. Permai
66. Kedjawen
67. Ilmu Kebathinan Babakan Kesempurnaan
68. Pegujuban Murtiutomo

G. Bodjonegoro

69. Gerakan Samin
70. Permai
71. Soerjorahaju
72. Nabi Kilir
73. Murtitomowaskito Tunggal

H. Kalimantan

1. Agama Kaharingan
2. Agama Baru (Tajib bin H. Hasan)

VI. Sulawesi Tengah

1. Tharekat Tomatoa
2. WAKTU (Wajib atas Kepercayaan Tuhan)

VII. Sulawesi Selatan

1. Agama Nachading
2. Tharekat
3. Tolatang
4. Aradjang Balasu

VIII. Sulawesi Utara

1. The Patriot Religious Movement (Manado)

IX. Sumatera Selatan

A. Palembang

1. Agama Islam Sejati
2. Kesunyatan Kesempurnaan Islam Hak
3. Sarekat Abang
4. Aladun atau Barisan Sehidup Semati
5. Agama Hak

B. Lampung

6. Islam Sejati (Lampung)
7. Wali Katon (Lampung)
8. Ilmu Sejati (Lampung)

X. Sumatera Tengah

1. Tharikat Ahmadi

XI. Sumatera Utara

A. Simalungun

1. Siradja Batak
2. Binda Mora
3. Ilmu Sedjati
4. Persatuan Warga Rahaju Slamat (P.W.R.W)
5. Islam Sedjati Juli ‘54
6. Warga Rahaju Juli ‘54
7. Siradja Batak

B. Labuhan Batu

8. Warga Rahaju Slamat
9. Ilmu Sedjati
10. Islam Sedjati

C. Tapanuli

11. Suluk

D. Medan

12. Wali Katon
13. Imbang Djaja

4.3 : La liste des courants de croyance spirituelle ou des mystiques javanais interdits à l'époque de la Démocratie dirigée

1. Agama Djawa Dwipa (Malang, 1959)
2. Aliran Hakekok (Tangerang 1960)
3. Hak Malijah (Tjibalong, 1960)
4. Istidjat (Tjibalong, 1960)
5. Islam Ma'rifat (Jakarta, 1961)
6. Imama Mahdi (Jawa Barat, 1961)
7. Silat Batin (Jawa Barat, 1961)
8. Rotary club (National, 1961)
9. Loge Agung Indonesia (National, 1961)
10. Moral Rarmemnt (National, 1961)
11. Ancien Mystical Organisastion of Recent-cruisers (National, 1961)
12. Divine Life Society (National, 1961)
13. Agma Pancasila (Bukit Barisan, 1962)
14. Agama Pancasila (Kabandjahe, 1963)
15. Perkumpulan Theosipfi Tjabang Indonesia (National, 1963)
16. Agama Djawa Sunda (Kuningan, 1964)

4.4: La loi anti-blasphème de 1965

DÉCRET DU PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE
NUMÉRO 1/PNPS/1965
RELATIF À LA
LUTTE ANTIBLASPHÈME ET À L'ABUS EN MATIÈRE DE RELIGION

PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE,

Considérant : a. Que pour sauvegarder l'État et la société, le fruit de la révolution nationale et du développement national conduisant vers une société juste et prospère, il est nécessaire de créer une loi freiner les utilisations abusives de la religion ou le blasphème ;
b. Que pour préserver la révolution et l'ordre public, il est nécessaire de réglementer cela au moyen d'un décret présidentiel ;

Compte tenu de : 1. L'article 29 de la Constitution ;
2. L'article IV des dispositions transitoires de la Constitution ;
3. Le décret du Président n° 2/1962 (Journal officiel de 1962 n° 34) ;
4. L'article 2, alinéa (1) Décision M.P.R.S. n° II/MPRS/1960 ;

À DÉCIDÉ :

D'établir : DÉCRET DU PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE RELATIF À LA LUTTE ANTIBLASPHÈME ET À L'ABUS EN MATIÈRE DE RELIGION.

Article 1

Il est interdit, à tout individu, de divulguer volontairement, d'encourager, ou de solliciter le soutien du public pour faire quelques interprétations des religions embrassées par le peuple indonésien ou de pratiquer des rites religieux ressemblant à des rites religieux d'une de ces religions ; des interprétations ou activités cultuelles s'écartant des principaux enseignements de ces religions.

Article 2

(1) Toute personne enfreignant les dispositions de l'article premier sera sévèrement rappelée à l'ordre et sommée de mettre un terme à son action sur décision conjointe du ministre des Affaires religieuses, du Procureur général et du ministre de l'Intérieur.

(2) Si la violation mentionnée dans l'alinéa (1) est menée par une organisation ou un courant de croyances ancestrales, alors le président de la République d'Indonésie est en droit de dissoudre cette organisation et de décréter cette organisation ou ce mouvement comme étant une organisation/un mouvement illégale, ceci après avoir eu connaissance de l'avis du ministre des Affaires religieuses, du Procureur général et du ministre de l'Intérieur.

Article 3

Si malgré une sommation provenant conjointement du ministre des Affaires religieuses du ministre/Procureur général et du ministre de l'Intérieur ou du président de la République d'Indonésie conformément aux dispositions de l'article 2 concernant les personnes, les organisations ou les courants de croyances ancestrales, ils persistent à enfreindre les dispositions de l'article 1, alors les personnes, les fidèles, les membres et/ou les membres administrateurs de

l'organisation liés à ce mouvement seront condamnés à une peine d'emprisonnement de cinq ans maximum.

Article 4

Au Code pénal, il faut ajouter un nouvel article qui stipule comme suit :

« Article 156a »

Sera condamnée à une peine d'emprisonnement de cinq ans maximums quiconque exprime volontairement en publics ses sentiments, ou commet des actes :

a. Qui est pour l'essentiel hostile ou représente un abus ou un blasphème à l'encontre d'une des religions professées par les citoyens indonésiens.
b. Avec pour intention de faire en sorte que les gens n'adhèrent à aucune religion basée sur le principe d'un Dieu unique.

Article 5

Ce décret entre en vigueur le jour de sa promulgation. Afin que tout le monde puisse en prendre connaissance, l'ordonnance de ce décret du Président de la République d'Indonésie est publiée dans le Journal Officiel de la République d'Indonésie.

Promulgué à Jakarta
Le 27 janvier 1965
PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE
D'INDONÉSIE,
SOEKARNO

Promulgué à Jakarta
Le 27 janvier 1965
Secrétaire d'État,
Mohd. Ichsan.

JOURNAL OFFICIEL DE LA RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE NUMÉRO 3/1965

EXPLICATIONS
DÉCRET DU PRÉSIDENT DE LA RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE
NUMÉRO 1/PNPS/1965
RELATIF À LA
LUTTE ANTIBLASPHÈME ET À L'ABUS EN MATIÈRE DE RELIGION

I. Général

1. Le décret présidentiel du 5 juillet 1959 qui établit que la Constitution 1945 s'applique à nouveau pour les citoyens indonésiens, stipule que la Charte de Jakarta du 22 juin 1945 est dans l'esprit et est un maillon indissociable de cette Constitution.

   Selon la Constitution du 1945, notre pays a pour fondement les principes suivants :
   1. La croyance en un Dieu unique ;
   2. L'humanité juste et civilisée ;
   3. L'unité de l'Indonésie ;
   4. La démocratie ;
   5. La justice sociale.

   En tant que premier principe, la croyance en un Dieu unique ne se place pas seulement les principes moraux au-dessus de l'État et du gouvernement, mais assure une unité nationale aux fondements religieux.

   La reconnaissance du premier principe (la croyance en un Dieu Unique) ne peut pas être séparée de la religion parce que c'est l'un des piliers fondamentaux de la vie humaine, et que pour la nation indonésienne cela représente le ciment de la société et un élément absolu pour l'effort de construction nationale.

2. Il est avéré que dernièrement dans toute l'Indonésie un nombre non négligeable de mouvements ou d'organisations de croyance religieuses qui sont contraires aux enseignements et au droit religieux.

   Les enseignements et les activités des croyants appartenant à ces mouvements ont enfreint à de multiples reprises la loi, mettant à mal l'unité nationale et portant atteinte à la religion. Au regard de la réalité, il est irréfutable que les mouvements religieux ou les organisations de croyance mystique javanaise ou ancestrale qui dévient et/ou se servent de la religion sont en augmentation et prennent des directions qui menacent grandement les religions existantes.

3. Pour éviter que ne perdurent les phénomènes mentionnés ci-dessus, phénomènes qui peuvent potentiellement mettre en danger l'unité de la nation et de l'État, dans le cadre la surveillance nationale ainsi que dans le cadre de la démocratie dirigée, fut ressenti le besoin de promulguer un décret présidentiel, cela fut chose faite avec le Décret présidentiel du 5 juillet 1959. Celui-ci est un des moyens utilisés pour transmettre l'ordre étatique et religieux, afin que tous les citoyens sans exception sur l'ensemble du territoire Indonésien puissent jouir de la paix et des garanties nécessaires pour pratiquer leurs cultes en fonction de leurs religions respectives.

4. Concernant l'intention de favoriser l'harmonie religieuse, ce décret présidentiel vise en premier lieu à prévenir les déviances des enseignements religieux qui sont considérés comme les enseignements fondamentaux par les théologiens des religions concernées (articles 1 à 3) ; dans un deuxième temps, cette réglementation protège l'harmonie religieuse du blasphème/de l'irrespect et des enseignements non conformes au principe fédérateur de la croyance en un Dieu unique/(article 4).

5. Certaines déviances religieuses représentent de véritables infractions pénales, il n'a pas été estimé nécessaire de les réglementer à nouveau dans le présent texte parce que différentes lois existantes forment un cadre de réglementation suffisant.

Ce décret présidentiel n'est pas destiné à remettre en question la reconnaissance des religions reconnues par le gouvernement avant même à la promulgation de ce décret présidentiel.

II. ARTICLE PAR ARTICLE

Article 1

Par les termes « en public », est signifié ce qui est communément admis par ces termes dans le Code pénal. Les religions professées par les citoyens indonésiens sont l'islam, le protestantisme, le catholicisme, l'hindouisme, le bouddhisme et le confucianisme (Khong Chou).

Cela peut être mis en évidence dans l'histoire du développement des religions en Indonésie.

En effet, ces six religions sont les religions les plus répandues dans la population de l'Indonésie c'est pourquoi en dehors de celles qui ont reçu une garantie comme cela est stipulé dans l'article 29 paragraphe 2 de la Constitution, elles obtiennent également une aide et la protection prévue par le présent article.

Mais cela ne signifie pas que les autres religions, telles que le judaïsme, l'animisme, le shintoïsme, le taoïsme sont interdits en Indonésie. Elles ont obtenu une garantie totale en raison de l'article 29 paragraphe 2 de la Constitution, et ne seront pas inquiétées tant qu'elles ne violent pas les dispositions contenues dans le présent texte de loi ou d'autres textes législatifs en vigueur.

Pour les organisations/mouvements *Kebatinan* (courant mystique), le gouvernement s'efforce de les orienter vers une vision saine et vers un Dieu unique.

Ceci est conforme aux dispositions M.P.R.S. n° II/MPRS/1960, annexe A, chapitre I, point 6.

Avec les termes « activités religieuses », on entend ici tous les types d'activités à caractère religieux, tel que par exemple le fait de désigner d'un courant mystique en tant religion, l'utilisation de termes religieux dans celui-ci, dans les pratiques, la justification de ses principes ou en pratiquant un culte, etc. L'essentiel des enseignements religieux peut être déterminé par le Ministère des Affaires religieuses qui possède les moyens/méthode pour réaliser analyse et enquête.

Article 2

Conformément aux caractéristiques de l'Indonésie, un avertissement aux personnes ou fidèles d'un mouvement de croyance que ce soit les fidèles ou les dirigeants de l'organisation qui enfreignent l'interdiction de l'article 1, dans un premier temps des conseils appropriés apparaissent

Si l'infraction a été perpétrée par une organisation ou des croyants appartenant à un mouvement de croyance ayant des conséquences sérieuses pour une société religieuse, le Président est en droit de dissoudre cette organisation et déclarer cette organisation ou ce mouvement religieux comme interdit avec toutes les conséquences liées (Journal Officiel article 169 du Code pénal).

Article 3

Les sanctions pénales prévues dans cet article sont les mesures pouvant suivre dans le cas d'affaires qui persisteraient à enfreindre la loi malgré les avertissements prévus dans le cadre de

l'article 2. Comme les groupes de croyances ancestrales ne sont habituellement pas formalisés sous la forme d'organisation ou d'association où il serait facile de distinguer les administrateurs des membres. Ainsi pour les mouvements de croyances ancestrales seuls les pratiquants qui persistent à pratiquer se verront sanctionnés tandis que ceux qui d'eux-mêmes cesseront leur activité ne se verront pas poursuivis.

En tenant compte de la nature idéale de l'infraction dans le présent article, une sanction pénale d'emprisonnement de 5 ans est considérée comme raisonnable.

Article 4

Le but de cette disposition a été suffisamment expliqué dans la description générale ci-dessus. Une comparaison ou un préjudice peut être fait par voie orale, par écrit ou au moyen d'autres types actions.

Lettre a. Infraction dans le cas présent est uniquement (pour l'essentiel) dirigé vers une intention hostile ou méprisante.

De ce fait, des commentaires écrits ou oraux effectués de façon objective et scientifique sur une religion accompagnée d'efforts pour éviter qu'ils y aient des mots ou expressions de natures hostiles ou méprisantes ne sont pas considérés comme une infraction pénale en vertu de cet article.

Lettre b. La personne qui commet une infraction telle que décrite dans le présent texte, en plus de déranger la tranquillité des croyants, met complètement à mal le premier principe d'État et de ce fait il est juste que ce délit soit puni en conséquence.

Article 5

Clair, aucune explication nécessaire.

JOURNAL OFFICIEL DE LA RÉPUBLIQUE D'INDONÉSIE NUMÉRO 2726.

5.1. La liste des courants de croyance spirituelle interdite pendant la première période de l'Ordre nouveau (1966-1970)

1. Hargo Pusoro (Yogyakarta, 1966)
2. Pakung Pelaksana Penghubung Persatuan kebatinan Kroja (Ttjilajap)
3. Ngesti Roso (Kulon Progo)
4. Roso Sedjati (Yogyakarta)
5. Buda Islam (Yogyakarta)
6. Sedjarah Kraton (Yogyakarta)
7. Agama Budha Djawi Wisnu (Lampung)
8. Mbah suro (Jawa Tengah)
9. PTTI (National)
10. Tolotang/Toani (Sidenreng Rappang, Sulawasi Selatan)
11. Tharekat hakiki (Sulawesi Tengah, 1967)
12. Budre Bener (Purbolinggo)
13. Kawroh Kodratullah-Menembah Gaibing Pangeran (Yogyakarta, 1968)
14. Perhimpunan Musyawarah Agama Lahir Bathin (Cirebon)
15. Ilmu sejati (Kalimantan Timur)
16. Djiwo haju (Wonogiri)
17. Ilmu Laduni (Cirebon, 1969)
18. Islam Sejati (Cirebon)
19. Jajasan Panti Budi (Surakarta)
20. Isa bugis (Jakarta)
21. Praktek Pengobatan Secara Kesurupan (Jakarta)
22. Pambuko Djowo (Klaten)
23. Ajaran Iskak Hasan (Purwakarta)
24. Rukun Tigabelas (Padang, 1970)
25. Aliran Liham (Kalimantan Selatan, 1971)

5.2. La liste des courants de croyance spirituelle locale interdite selon le Procureur général

N°	Nom de courants	Date de l'interdiction	Référence de l'interdiction
1	Le courant mystique de "Perjalanan"	23 mai 1967 1970	La décision du Procureur de Sumedang n° 23/PAKEM/1967; La décision du Procureur de Majalengka n° 02/Kep/PAKEM/1970
2	Le courant de croyance de "Manunggal" (Herucokro)	20 août 1970 31 juillet 1976	La décision du Procureur de Java Central n° Kep. 053/I-3/8/1970 La décision du Procureur général n° Kep.-006/B.2/7/1976
3	La religion de "Budha Jawi Wisnu"	18 décembre 1976	La décision du Procureur général n° KEP-011/B.2/12/1976
4	Le courant mystique de "Kepribadian"	5 décembre 1979	La décision du Procureur de Java Ouest n° Kep.15/K.23/2/12/1979
5	La religion de "Jawa Sanyoto" (Ki Kere Sawito Siji)	1 août 1975 19 février 1979 29 octobre 1980	La décision du Procureur de Klaten n° B-1983/Kep/Pakem/1975 La décision du Procureur de Java Central n° Skep 002/K.3/2/1979 La décision du Procureur général n° KEP-115/J.A/10/1980
6	Paguyuban Adat Cara Karuhun Urang (PACKU)	25 août 1982	La décision du Procureur de Java Ouest n° Kep. 44/K.2.3/8/1982.
7	Le courant de croyance de « Ilmu Sejati » (Sakiman)	21 novembre 1985	La décision du Procureur de Marabahan n° Kep-35/M.3.16/1985

5.3. La liste des mouvements religieux « dissidents » interdits dans l'islam et le protestantsime à l'époque de l'Ordre nouveaux

des mouvements religieux « dissidents » interdits dans l'islam			
N°	**Nom de courants**	**Date de l'interdiction**	**Référence de l'interdiction**
1	Le mouvement du Darul Hadis/Islam Jamaah/ Lemkari	29 octobre 1971	La décision du Procureur général n° Kep-089/D.A/10/1971
2	Jemaat Ahmadiyah Indonesia	8 mars 1976	La décision du Procureur de Java Ouest n° Kep. 01/1.2JPKI.312/PAKEM/3/1976. (Dans les années qui suivent, les procureures de certaines régions publient également les décisions sur l'interdiction de l'Ahmadiyah)
3	La religion « Islam Alim Adil »	8 avril 1981	La décision du Procureur de Java Central n° Kep.012/K.3/4/1981

4	Les enseignements d'Abdul Majid Abdullah	7 janvier 1983	La décision du Procureur d'Aceh n° KPE-018/J-1.3/1/1983
5	Les enseignements de la confrérie soufie de « Samaniyah »	28 janvier 1983	La décision du Procureur d'Aceh n° Kep.-158/J.1.3/1/1983
6	Le mouvement de « Inkarus Sunnah »	30 septembre 1983 7 septembre 1985	La décision du Procureur général n° Kep.-169/JA/1983 La décision du Procureur général n° Kep.085/JA/1985
7	Les enseignements de Bibit Sri Basuki	17 juillet 1985	La décision du Procureur de Kalimantan Est n° Kep. 017/M-4/7/1985
8	Les enseignements de « Teguh Slamet Hidayat Adrai/Tegu Esha »	8 novembre 1986	La décision du Procureur de Java Ouest n° Kep. 037/K.2/11/1986
9	Les enseignements de « Bantaqiyah »	28 mai 1987	La décision du Procureur d'Aceh n° Kep. 030a/J.1/DKS/5/1987
10	Les enseignements de « Buki Syahidin bin Syamsuddin » (le Messie attendu)	1 octobre 1987	La décision du Procureur de Java Ouest n) KEP-007/K-2/90/1987
11	Le courant mystique de « Pasrah » (Bets Wartaman Sarjo)	31 décembre 1987	La décision du Procureur de Java Ouest n° Kep-092/K-2/12/1987
12	Tareqat Qiyamullail de Lombok Timur	15 décembre 1987	La décision du Procureur de Selong n° Kep.-52/L.2.9.3/DKS.3/12/1987
13	Le courant mystique de « Sungai Rajeh Tasik Miring »	2 mai 1988	La décision du Procureur de Ciamis n° Kep-001/K-2.11.2/DKS.3/05/1988
14	Les enseignements de Mustafa bin Muksin	5 janvier 1989	La décision du Procureur de Tanjung n° NIP-01/M-3.3.17/1/1989
15	Les enseignements de Sadam Rosid (Tadarussan Sesat)	24 janvier 1989	La décision du Procureur de Pandegelang n° Kep.-01/K.2.19.2/DKS3/1/1989
16	Les enseignements de Sani bin Tukacil (Shalat Da'im)	7 février 1989	La décision du Procureur de Marabahan n° Kep-02/M.3.16/DKS.3/2/1989
17	La confrérie soufie de « Achmad bin Aziz Lutong »	20 février 1989	La décision du Procureur de Bulukumba n° Kep-001/N.3.27/2/1989
18	Les enseignements de "Darul al-Qur'an" (Masruri bin Haji Muhidin)	20 février 1989	La décision du Procureur de Cirebon n° Kep. 05/DKS.3/K2.12/10/1989

19	Les enseignements de Datuk Gelar Datuk Rang Kayo Besar	3 octobre1989	La décision du Procureur de Batusangkar n° Kep.01/3.3.14/DKS.3/10/1989
20	Les enseignements de « Ilmu Sejati » (Rianto Rilo Legowo)	21 décembre 1989	La décision du Procureur Subang n° Kep-004/K2.24/DKS.3/12/1989
21	Le courant de croyance de « Islam Wiwitan ou Hakekat » (Ismail Rochman)	12 décembre 1989	La décision du Procureur de Subang n° Kep-004/DKS.3/12/1989
22	Le mouvement de « Darul Arqam »	6 juin 1990	La décision du Procureur de Sumatera Ouest n° B.09/J.3.3.3/TKS.3/06/1990 ; La décision du Procureur d'Aceh n° KEP-07/J.1/Dks.3/3/1992
Les mouvements religieux « dissidents » interdits dans le protestantisme			
N°	**Nom de courants**	**Date de l'interdiction**	**Référence de l'interdiction**
1	Le témoignes de Jéhovah	7 décembre 1976	La décision du Procureur général n° Kep.129/JA/12/1976
2	Les enseignements de "Sidang Jamaat Kristus" (Raja Dame Jona Sitohang)	6 novembre 1980	La décision du Procureur du Sumatera Nord Nord Sumatera No. Kep. 239/H.21/11/1980
3	Témoins de Jéhovah de Tanah Toraja	26 mai 1989	La décision du Procureur du Malake de Sulawesi Sud n° Kep. 293/N.3.18/DS.3/5/1989
4	Khatrina Batu Pirri ; se déclarer comme le messager du Jésus	5 août 1989	La décision du Procureur du Malake de Sulawesi Sud n° Kep. 06/N.3.18/DKS.3/08/1989

5.4. La liste des publications interdites à l'époque de l'Ordre nouveaux

N°	**Nom de courants**	**Date de l'interdiction**	**Référence de l'interdiction**
1	Le certificat de mariage publié par « Yayasan Pusat Srati Darma Yogyakarta »	21 septembre 1978	La décision du Procureur général n° Kep. 089/J.A/9/78
2	La livre intitulée "Azan Panggilan dari Menara Masjid (appellation de la prière de minaret d'une mosquée)" par Kenneth Cragg	19 octobre 1978	La décision du Procureur général n° Kep. 095/J.A/10/78
3	La circulaire intitulée "Nabi Isa Cinta Masjid dan Gereja (Jésus aime	27 octobre 1980	La décision du Procureur de Java Est n° Kep. 33/K.2/10/80

	la Mosquée et l'Église)		
4	La circulaire intitulée « Allah menyatakan sifatnya kepada Mezbah Awam (Dieu montre son caractère par Mezbah commune)	15 février 1984 24 mars 1984 2 avril 1984	La circulaire du Procureur General au Procureure de Nusa Tenggara Ouest n° B - 167/D.I/2/84 La circulaire du Procureur de Java East n° R.206/IPK:1-12.1/K.5.3 KB/3/1984 La circulaire du bureau du ministère des Religions du Java Est n° WM.01.04/274/5/1984
5	Calendrier contenant les versets coraniques qui peut induire en erreur les communautés religieuses	15 février 1984 15 mars 1984 24 mars 1984 24 mars 1984	La circulaire du Procureur général au Procureur du Sumatera Nord n° Kep.168/D.I/2/84 La circulaire du Procureur de Kalimantan Central n° B.335/M.2.3/3/1984 La circulaire du Procureur de Java Est R.207/IPK:1-12.1/K.5.3 KB/3/1984 La circulaire du bureau du ministère des Religions du Java Est n° WM.01.04/274/5/1984
6	Les livres sur la secte des Enfants de Dieu (Children God) ;	12 Maret 1984	La décision du Procureur général n° Kep. 058/J.A/1984 La circulaire du directorat général des affaires du protestantisme au synode/les leaders/institutions protestantes n° F/26/930/1984
7	La circulation et la distribution d'une cassette sur « Inkarussunnah » délivrée par PT. Ghalia Indonesia	13 mars 1984	La décision du Procureur général n° Kep. 059/J.A/3/84
8	Les livres (1) Gadis Pantai (une fille de la mer) par Pramoedya Ananta Toer, ed. par Joesoef Isak, publié par Hasta Mitra Jakarta (2) Siti Mariah (Marie) par H. Mukti, ed. par Pramoedya Ananta Toer, publié par Hasta Mitra Jakarta	3 août 1988	La décision du Procureur général n° Kep. 081/J.A/8/1988
9	La livre intitulée "Teologi Pembebasan :	3 août 1988	La décision du Procureur général n° Kep. 082/J.A/8/1988

	Sejarah, Metode, Praksis dan isinya (théologie de libération : histoire, praxis et contenu) par Fr. Wahono Niti Prawito		
10	La livre intitulée “Ritual Jahiliyah Yang Haram (la rituelle illicite de l’ère d’ignorance) par Haxikaff	22 février 1988	La décision du Procureur général n° Kep. 020/JA/2/1988
11	La nouvelle intitulée ”The Satanic Verses” par Salman Rushdi, publiée par Viking Penguin London	14 mars 1988	La décision du Procureur général n° Kep. 021/JA/2/1988

5.5. Les cas de blasphème ou de diffamation à l'époque de l'Ordre Nouveau (1967-1998)

No	La date de jugement	Le lieu de la Cour	L'auteur et l'identité religieuse	L'information de cas	La religion insultée	La base d'accusation	La durée de condamnation
1	1967, octobre	Makassar, Sulawesi Sud	H.K. Mangunbahan (Protestant)	Insulter le Prophète Mahomet	Islam	-	-
2	1970, 28 octobre	Jakarta central	HB Jassin (Musulman)	Mettre irrévérencieusement en scène trois figures considérées comme étant des symboles sacrés dans l'islam : Dieu, Gabriel et le Prophète Mahomet dans la nouvelle « Cerpen Langit Makin Mendung » (le Ciel se fait de plus en plus couvert)	Islam	156a du Code pénal	Un an
3	1971, 11 mars	Tanjung Balai, Sumatera Nord	4 dirigeants de la secte du protestantisme « Panakkasi ou Bibel Kring » (Noms inconnus)	Propager une secte interdite par le Comité de surveillance des courants de croyance spirituelle locale	Protestantisme	156a	Un an
4	1974	Malang, Java Est	Jusuf Rony (protestant)	Se convertir au protestantisme et faire de l'interprétation « déviante » sur les versets du Coran	Islam	156a	5 ans (Emprisonné par le service d'ordre et de sécurité)
5	1976, 29 janvier	Medan, Sumatera Nord	12 dirigeants de la « religion » du Budha Djawi Wisnu (noms inconnus)	Propager un courant de croyance spirituelle locale interdite	-	156a	4 mois

6	1990	Surabaya, Java Est	Pdt. Petrus Salindeho (Protestant)	Insulter le Prophète Mahomet et inverser la compréhension de certains versets du Coran afin que les musulmans se convertissent au protestantisme	Islam	156a	-
7	1990, 9 April	Jakarta Central	Arswendo Atmowiloto (Catholique)	Publier la publication un sondage qui s'agit de choisir la personne la plus admirée dans une liste de 50 personnalités, dans lequel le prophète Mohammed n'est arrivé qu'en 11ème position	Islam	156 et 156a	5 ans
8	1992	Salatiga, Java Central	Djoni Purwoto et Sugiri Cahyono (Musulmans)	Faire des calembours de certains versets du Coran	Islam	156a	4 ans 3.5 ans
9	1992	Yogyakarta	R. Bambang Wahyu Nirbito et Ambar Widi (Musulmans)	Faire des calembours de certains versets du Coran	Islam	156a	2 ans 5 mois
10	1993	Surabaya, Java Est	Pdt. David Hendra (Protestant)	Publier un bulletin « El Shaddai », édition de mars-septembre de 1992 dans lequel se trouve un aperçu sur le plaidoyer de Petrus Salindeho qui est poursuit devant le tribunal de Surabaya en 1990 dans le cas du blasphème	Islam	156a	3 ans 5 mois
11	1995, 28 avril	Maumere, Nusa Tenggara Est	Didik Warsito (Musulman)	Profaner une hostie	Catholicisme	156a	3 ans 6 mois

12	1995, 11 septembre	Sleman, Yogyakarta	Permadi Wiwoho (Courant mystique javanais)	Insulter le Prophète Mahomet	Islam	156a	8 mois
13	1995, 26 novembre	Kupang, Nusa Tenggara Est	Hendrik Lato (Protestant)	Profaner une hostie	Catholicisme	-	Décéder suite aux persécutions
14	1996, mars	Banjarnegara, Java Central	Anton bin Sutoto et ses camarades (4 personnes) (Musulmans)	Propager un courant jugé déviant « le courant de Sejati ou l'organisation de Negara Islam Indonesia (L'État islamique d'Indonésie [NII])	Islam	156a	-
15	1996, 18 novembre	Situbondo, Jawa Est	Muhammad Saleh (Musulman)	Insulter le Prophète Mahomet que celui-ci n'est pas le messager d'Allah et le *kyai* As'ad Syamsul Arifin a eu une mort « mauvaise »	Islam	156a	5 ans
16	1997, 7 avril	Karawang, Java Ouest	Tjio Kim Tjoan (Protestant)	Parler méchamment contre un groupe musulman en l'appelant comme le « chien » lorsqu'il y a de conflit concernant le haut-parleur de l'appellation de la prière d'une mosquée	Islam	156a	3 ans et 5 mois

6.1. Les cas de blasphème ou diffamation à l'époque de la *Reformasi* avant la décision de la Cour constitutionnelle de 2010

No	La date de jugement	Le lieu de la Cour	L'auteur et l'identité religieuse	L'information de cas	La religion insultée	La base d'accusation	La durée de condamnation
1	2002, 8 juin	Ende, Nusa Tenggara Est	Esteriana Nona Eni (Protestant)	Profaner une hostie	Catholicisme	156a du Code pénal (CP)	4 ans
2	2002, 24 juin	Bajawa Ngada, Nusa Tenggara Est	Liaw Tek Hay alias Slamet Hariady (Confucéen)	Profaner une hostie	Catholicisme	14 (1) de la loi n° 1 de 1946 et 156a CP	7 ans
3	2005, 23 mars	Batam, Riau	Mas'ud Simanungkalit (Musulman)	Mentionner qu'Allah est « le Dieu Père au Paradis » et le publier dans le livre intitulé « Ku Temukan Kebenaran *Sejati* dalam al-Qur'an » (j'ai trouvé la vraie vérité dans le Coran)	Islam	156a CP	3 ans
4	2004, 6 avril	Bale Endah, Java Ouest	Mangapin Sibuea dan 10 orang lain sebagai rasulnya (Protestants)	Propager la secte de « Pondok Nabi » ; croire que le dernier jour aura eu lieu le 10 novembre 2003 ; les prêtes du protestantisme sont les pseudo-prophètes	Protestantisme	156a CP	2 ans
5	2005, juin	Palu, Sulawesi Central	Rus'an (Musulman)	Publier un article intitulé « Islam Agama yang Gagal » (l'islam est la religion ratée)	Islam	156a CP	-

6	2005, 6 octobre	Probolinggo, Java Est	M. Ardhi Husain et ses camarades (6 personnes) (Musulmans)	Faire de l'interprétation « déviante » envers certains versets du Coran et la publier dans le livre intitulé « *Menembus Gelap Menuju Terang 2* » (Traverser l'obscurité pour aller vers la lumière 2)	Islam	156a CP	4 ans 6 mois
7	2005	Polewali Mandar, Sulawesi Sud	Sumardin Tappayya (Musulman)	Faire de la prière en sifflant	Islam	156a CP	6 mois / un an sursis
8	2005, 30 août	Malang, Jawa Est	Yusman Roy (Musulman)	Pratiquer et enseigner la prière en utilisant deux langes (arabe et indonésienne)	Islam	156a et 157 (1) CP	2 ans
9	2005, 17 novembre	Kalabahi Alor, Nusa Tenggara Est	Charisal Matsen Agustinus Manu (Protestant)	Publier un livre intitulé « Alor Dalam Angka de 2003 » dont la couverture est le Coran piétiné par un danseur traditionnelle « Cakalele »	Islam	156a CP	2 ans
10	2006, 29 juin	Jakarta Central, Jakarta	Lia Aminuddin (Musulman)	Propager la secte « Tahta Suci Kerajaan Tuhan Eden » (l'Empereur d'Eden »	Islam	156a, 157 (1), 335 CP	2 ans

11	2006, 20 septembre	Jakarta Sud, Jakarta	Teguh Santosa (Musulman)	Republier certaines caricatures du Prophète Mahomet du journal de Jylland-Posten sur le media en ligne de « Rakyat Merdeka »	Islam	156a CP	Relaxe
12	2006, février	Bekasi, Java Ouest	Abdul Wahab dan Cepi (Musulmans)	Republier certaines caricatures du Prophète Mahomet du du journal de Jylland-Posten sur le tabloïd « PETA », Bekasi de Java Ouest	Islam	156a CP	Relaxe
13	2006, février	Surabaya, Java Est	David Da Silva (Protestant)	Republier certaines caricatures du Prophète Mahomet du du journal de Jylland-Posten sur le magazine de Gloria, Surabaya de Java Est	Islam	156a CP	Relaxe
14	2007, 6 septembre	Malang, Jakarta Est	Djoko Widodo et 41 personne de ses camarades (Protestants)	Les membres de l'Association de services pour les étudiants indonésiens (Lembaga Pelayanan Mahasiswa Indonesia [LPMI]) ; insulter le Coran dans l'évènement d'une prière collective	Islam	156a CP	5 ans 3 ans 6 mois (cassation)
15	2007, 25 décembre	Jakarta Central, Jakarta	Abdul Rachman (Musulman)	Le secrétaire de la révélation de la secte « Salamullah » ; se prétendre comme l'incarnation du Prophète Mahomet	Islam	156a CP	3 ans

16	2008, 23 avril	Jakarta Central, Jakarta	Ahmad Mushaddeq (Musulman)	Le dirigeant d'al-Qiyadah al-Islamiyah ; se prétendre comme un prophète et le Messie attendu	Islam	156a CP	4 ans
17	2008	Semarang, Java Central	Raji (Islam)	Pratiquer la prière en chantant	Islam	156a CP	-
18	2008, 20 février	Tanjung Karang, Lampung	A. Mahdi Asyikin et Ponco Nudroho (Musulmans)	Propager les enseignements d'al-Qiyadah al-Islamiyah	Islam	156a CP	8 mois
19	2008, 2 mai	Padang, Sumatera Ouest	Dedi Priadi dan Gerry Luhtfi Yudistira (Musulmans)	Propager les enseignements d'al-Qiyadah al-Islamiyah	Islam	156a CP	3 ans
20	2008	Makassar, Sulawesi Sud	Hikmat, Faturiddin, Abdul Qadri, Fadli, Maulid Syawal dan Asrul AB (Musulmans)	Propager les enseignements d'al-Qiyadah al-Islamiyah	Islam	156a CP	De 4 à 6 mois
21	2008	Jambi	Edi Ridwan et ses trois camarades (Musulmans)	Diffuser un enseignement que toutes les religions sont en désuètes et seront remplacées par « Islam Model Baru » (le nouveau modèle de l'islam)	Islam	156a CP	5 ans
22	2008, 28 octobre	Tasikmalaya, Java Ouest	Ishak Suhendra (Musulman)	Le chef de l'association de « Pecak Silat Panca Daya » (l'art de combat des peuples) ; diffuser le livre intitulé « Agama dan Realita » (la religion et la réalité), selon lequel la prière doit être	Islam	156a CP	4 ans

				exercée jusqu'à 50 fois mais il est suffisant avec la *niat* (l'intention)			
23	2009, 2 juin	Jakarta Central, Jakarta	Lia Aminudin (Musulman)	Le dirigeant de la secte « Salamullah » ; diffuser une circulaire déclarant que l'islam comme la religion doit être supprimée et toutes les religions existantes doivent être unifiées dans la même vision	Islam	156a CP	2 ans 6 mois
24	2009, 2 juin	Jakarta Central, Jakarta	Wahyu Andito Putro Wibisono (Musulman)	Membres de la secte « Salamullah » ; diffuser les circulaires contenants « des révélations » révélées à leur leader, Lia Eden	Islam	156a CP	2 ans
25	2009, 28 avril	Ambon, Moluques	Wilhelmina Holle (Protestant)	Insulter l'islam et le Prophète Mahomet	Islam	156a CP	Un an
26	2009	Medan, Sumatera Nord	Pastor Moses Alegesen (Protestant)	Traduire l'article écrit par Periyar Erode Venkata Ramasamy (1958) ; *Untouchability A History of Vaikonam Agitation Manu*	Hindu Tamil	156a CP	Relaxé
27	2009, 30 juillet	Jakarta Sud, Jakarta	Agus Imam Solihin (Musulman)	Diffuser les enseignements de « Satrio Piningit Weteng Buwono » ; se prétendre comme dieu, ordonner ses disciples d'abandonner les	Islam	156a CP	2 ans 6 mois

				piliers de l'islam ainsi que de faire de sexe libre devant les autres membres			
28	2009, octobre	Mojokerto	Naf'an (Musulman)	Créer un internat « Santriloka » en enseignant que certains enseignements du Coran sont *bidats*	Islam	156a CP	-
29	2009, 3 novembre	Kupang, Nusa Tenggara Est	Nimrot Lasbaun et ses six camarades (Protestant)	Diffuser la secte « Sion Kota Allah » (Sion de la ville de Dieu) ; interdire leurs disciples de participer la prière de dimanche, rejeter la communie sacrée et le mariage effectué dans l'Église	Protestantisme	156a CP	6 mois
30	2009, décembre	Klaten, Java Central	FX Marjana (Protestant) .	Déclarer que l'islam est une religion qui aime les conflits et ses adeptes venèrent la Kaabah	Islam	156a CP	2 ans

7.1. Les cas de blasphème ou diffamation à l'époque de la *Reformasi* après la décision de la Cour constitutionnelle de 2010

No	La date de jugement	Le lieu de la Cour	L'auteur et l'identité religieuse	L'information de cas	La religion insultée	La base d'accusation	La durée de condamnation
1	2010, 10 février	Garut, Java Ouest	Wowo Wahyudin, Wawan Setiawan dan Abdul Rosid (Musulmans)	Membres de l'organisation de l'État islamique d'Indonésie (NII) de Garut ; changer la direction de la prière, de *qiblah* (ouest) à l'est ; remplacer le nom de Mahomet dans la *syahadah* et l'appel de la prière avec celui de leur leader, Sensen Komara	Islam	156a CP	3 ans
2	2010, 7 mai	Lombok Timur, Nusa Tenggara Ouest	Bakri Abdullah (Musulman)	Se prétendre comme prophète et être monté deux fois au paradis	Islam	156a CP	1 ans
3	2010, 22 août	Lombok, Nusa Tenggara Est	Gregory Luke (Protestant)	Un homme d'affaires américain ; avoir débrancher les câbles du haut-parleur dans une mosquée	Islam	156a CP	5 mois
4	2010, 7 septembre	PN Bekasi, Jawa Barat.	Felix Abraham Gradi et Yohanes Raditya (Protestants)	Rattacher une photo sur le compte privé de Facebook en piétinant le Coran et en levant le majeur « Fuck You »	Islam	156a CP	1 an

5	2010, 16 septembre	Cirebon, Java Ouest	Ahmad Tantowi (Musulman)	Propager le courant « Surga Eden »	Islam	156a et 289 (l'abus sexuel) CP	10 ans
6	2011, 1er février	Tasikmalaya, Java Ouest	Oben Sarbeni (Musulman)	Déclarer que son maitre, Ahmad Sulaeman, est le Messie attendu et un prophète après le Prophète Mahomet	Islam	156a CP	4 ans
7	2011, 8 février	Temanggung, Java Central	Antonius Richmond Bawengan (Catholique)	Distribuer les livres intitulés : *Saudara Perlukah Sponsor* (Avez-vous besoin de sponsor) ; *Tiga Sponsor, Tiga Agenda, Tiga Hasil* (Trois sponsors, trois agendas et trois résultats ; *Tuhanku Tertipu Aku* (Mon Dieu, je suis trompé ; *Selamatkan Diri dari Dajjal dan Qiamat* (Sauvez-vous de Dajjal et du Jour de jugement)	Islam et protestantisme	156a CP	5 ans
8	2011,	Rantauprapat, Sumatera Nord	Ramot Agus Nasib Mangihut Sihotang (Protestants)	Diffuser le livre intitulé « *Ya Tuhan Tertipu Aku* » (Mon Dieu, je suis trompé !)	Islam	156a 157(1) CP	5 ans
9	2011, 26 mars	Pontianak, Kalimantan Ouest	Sandi Hartono (Musulman)	Insulter les musulmans et le Prophète Mahomet par le compte de Facebook de son ami	Islam	28 (2) de la loi sur les informations et les échanges électroniques (ITE)	6 ans et 500 millions roupies

10	2011, 28 mars	Blitar, Jakarta Est	Miftakhur Rosyidin (Musulman)	Designer une image de crucifix et écrire le mot « Chris » avec le sang sur la mure d'une mosquée	Islam	156a CP	4 mois
11	2011, 27 juillet	Ciamis, Java Ouest	Ondon Juhana (Musulman)	Diffuser un enseignement « égarer » et commettre une fraude sur le motif de médicine alternative	Islam	156a et 378 CP	4 ans
12	2012, 12 mars	Klaten, Java Central	Andreas Guntur Wisnu Sarsono (Musulmans)	Le dirigeant du courant religieux « Amanat Keagungan Ilahi » ; faire un usage les versets du Coran comme la source de ses enseignements mais rejeter tout rituel conventionnel de l'islam	Islam	156a CP	4 ans
13	2012, 13 juin	Padang, Sumatera Ouest	Alexander Aan (Athéiste)	Insulter le Prophète Mahomet par le compte de Facebook du « group athéiste de Minang »	Islam	156a CP et 28 (2) de ITE	2 ans 6 mois et 100 millions roupies
14	2012, 11 juillet	Sampang, Java Ouest	Tajul Muluk (Musulman)	Le dirigeant du chiite de Sampang ; déclarer que le Coran diffusé au sein de la communauté musulmane d'aujourd'hui est inauthentique		156a CP	2 ans (PN) 4 ans (PT)
15	2012, 16 juillet	Garut, Java Ouest	Sensen Komara (Musulman)	Le president du NII ; changer la direction de la prière, de la *qiblat* (ouest) à l'est	Islam	156a CP	Dirawat di RS Jiwa selama 1 tahun

16	2012, 26 juillet	Ende, Nusa Tenggara Est	Ronald Tambunan (Protestant)	Profaner une hostie	Catholicisme	156a CP	Un an
17	2012, 2 août	Bandung, Java Ouest	Pendeta Hadassah J. Werner (Protestant)	Créer l'Église de « Bethel Tabernakel »	Protestantisme	156a CP	Bebas
18	2012, 30 août	Dompu, Nusa Tenggara Ouest	Charles Sitorus (Protestant)	Publier un livre : *Jangan Aku Tertipu* (ne me soit pas trompé) ; *Tuntutan al-Qur'an Supaya Selamat Dunia Akherat* (Orientation coranique pour le salut dans le monde et l'au-delà ; *Yang Hak dan Batil* (ce qui est la vérité et la vanité)	Islam	156a CP	1 ans 2 mois
19	2012, 6 novembre	Ciamis, Java Ouest	Sebastian Joe bin Abdul Hadi (Musulman)	Déclarer sur le Facebook que Dieu est avare et arrogant	Islam	156a CP et 28 (2) ITE	4 ans
20	2012, 7 novembre	Ende, Nusa Tenggara Est	Herison Yohanis Riwu (Protestant)	Profaner une hostie	Catholicisme	156a CP	1 ans 6 mois
21	2013, 21 février	Kalabahi, Nusa Tenggara Est	Alrfed Waang (Protestant)	Forcer un musulman à manger du porc	Islam	156a CP	Un an
22	2012	Sukabumi, Java Ouest	Sumarna (Musulman)	Diffuser les enseignements de « Tijaniyah Mutlet Cimahi »	Islam	156a et 340 CP	-
23	2013, 13 mai	Sanggata, Kalimantan Est	Bantil (Musulman)	Diffuser les enseignements de « Syekh Muhammad Bantil »	Islam	156a et 378 (fraude) CP	2 ans 6 mois

24	2013, 14 mai	Denpasar, Bali	Rusgiani (Protestante)	Insulter une « canai », une plaque utilisée pour placer les matériaux du culte hindouiste, que celle-ci est « sale et impur »	Hindu	156a CP	1 ans 2 mois
25	2013	Lubuk Pakam, Sumatera Nord	Rudi Chairuddin (Musulman)	Se prétendre de recevoir une révélation pour être enseignée	Islam	156a CP	4 ans
26	2013, 15 août	Ciamis, Java Ouest	Dedi bin Oyo Sunaryo (Musulman)	Diffuser des enseignements « déviants »	Islam	156a CP	3 ans
27	2014, 12 mai	Dompu, Nusa Tenggara Ouest	Abraham Sujoko (Musulman)	Insulter l'islam par le biais du Youtube : Le Ka'bah comme la pierre d'idole	Islam	27 (3) ITE	2 ans et 3 millions roupies
28	2015, 25 juin	Banda Aceh, Aceh	Abdul Fatah, M. Altafh Mauliyul Islam, Musliadi Fuadi Mardhatillah Ayu Ariestyana (Musulmans)	Propager les enseignements de Gafatar à Aceh	Islam	156a CP	3 ans
29	2017, 7 mars	Jakarta Est, Jakarta	Ahmad Mushaddeq, Mahful Muis Tamurung Andi Cahya (Musulmans)	Propager les enseignements de Gafatar	Islam	110 (1) 156a CP	5 ans 5 ans 3ans
30	2017, 20 mars	Semarang, Java Central	Andrew Handoko Putra	Déchirer quelques feuilles du Coran et ses traductions	Islam	156a CP	1 an et 6 mois
31	2017, 9 avril	Jakarta Sud, Jakarta	Basuki Cahaya Purnama Ahok (Protestant)	Insulter le Coran et les oulémas	Islam	156a CP	2 ans

32	2017, 27 avril	Jambi	Reza Hazuween (Musulman)	Designer un ornement de la Noël en utilisant le non d'« Allah » à l'hôtel Novita de Jambi	Islam	156a CP	Un an et 8 mois
33	2017, 17 mai	Rantaurapat, Sumatera Nord	Leogok Hasil Rexeky Gultom (Protestant)	Attacher un profil sur le Facebook en tenant une épée sur laquelle écrite « le visage du Prophète Mahomet est construite par le verset du Coran contenant la diffamation de religion	Islam	45 (2) jo 28 (2) ITE	2 ans et 1 million roupies
34	2017, 26 juillet	Balikpaapan, Kalimantan Est	Otto Rajasa	Critiquer l'action de défense de l'islam contre Ahok sur le Facebook	Islam	28 (2) jo 45 (2) ITE	2 ans
35	2017, 22 août	Nusa Tenggara Est	Situ Aisyah	Diffuser les enseignement « déviants » et insulter les oulémas	Islam	156a CP	2 ans 6 mois
36	2017, 25 août	Pekanbaru, Riau	Sonni Suasono Pangabean (Protestant)	Insulter la mode de la prière de l'islam et le Prophète Mahomet par le biais du Facebook	Islam	45a (2) jo. 28 (2) ITE	2 ans
37	2017, 6 décembre	Denpasar, Bali	Donald Ignatius Soeyanto Baria	Insulter les oulémas et les *kyais*	Islam	28 (2) jo 45 (2) ITE	2 ans 10 mois
38	2017, 18 décembre	Karawang, Java Ouest	Aking Saputra (Protestant)	Ecrire un statut sur le Facebook : « le Livre saint des musulmans enseigne la haine, la menace d'une punition pénible de l'enfer, le meurtre, la	Islam	156a CP	Un an et 6 mois

				coupure des mains et la lapidation			
39	2018, 28 mars	Serang, Banten	Aisyah Tusalamah/la Reine des méduses (musulmane)	Diffuser un vidéo sur YouTube et Facebook incitant à la haine religieuse (se réclamer en tant que Prophète)	-	28 (2) jo 45 (2) ITE	5 mois
40	2018, 30 avril	Pandeglang, Banten	Ki Ngawur Panama alias Arnoldi Bahari	Inciter à la haine religieuse sur le Facebook (Allah doit être tangible lorsqu'un fidèle se prononce la *syahadah* (crédo dans l'islam)	Islam	28 (2) jo 45 (2) ITE	5 ans et 500 millions roupies
41	2018, 7 mai	Tangerang, Banten	Abraham Moses alias Saifuddin Ibrahim (Protestant)	Diffuser un vidéo sur YouTube et Facebook incitant à la haine contre l'islam (injuriant la personnalité	Islam	28 (2) jo 45 (2) ITE	4 ans et 50 millions roupies
42	2018, 26 juillet	Medan, Sumatra Nord	Martinus Gulo	Insulter la personnalité du Prophète Mahomet sur le Facebook	Islam	28 (2) jo 45 (2) ITE	4 ans et 6 mois
43	2018, 11 août	Surabaya	Dwi Handoko	Insulter Dieu (Allah) sur le Facebook	Islam	28 (2) ITE	4 ans
44	2018, 21 août	Medan, Sumatra Nord	Meliana	Protester contre l'appel de la prière sortant du haut-parleur d'une Mosquée	Islam	156a CP	1 an et 6 mois

Sources et Bibliographie

I. Sources

A. Archives non imprimées

ANRI, « Kabinet Perdana Menteri », n° 3129.

ANRI, « Kabinet Presiden RI », n° 1331.

ANRI, « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri 1950-1959 », n° 3143, n° 3160, n° 3156.

ANRI, « Dokumen Ruslan Abdul Gani », n° 1238 et 1413.

ANRI, « Kabinet Perdana Menteri RI Yogyakarta », n° 282.

ANRI, « Kabinet Presiden RI 1950-1959 », n° 182, n° 158, n° 1042.

ANRI, « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri 1950-1959 », Vol. I, n° 1837, n° 3152, n° 3147.

ANRI, « Sekretariat Negara Kabinet Perdana Menteri RI 1950-1959 », Vol. II, n° 1811, n° 1844.

ANRI, « Sekretariat Negara RI 1945-1949 », n° 229.

B. Archives imprimées

Risalah Perundingan DPRS RI (Procés-verbaux du Parlement provisoire de la République d'Indonésie), 1950 – 1952.

Risalah Perundingan Majelis Konstituante (Procés-verbaux de l'Assemblée constituante de la République d'Indonésie), 1957 -1958.

Risalah Perundingan DPR GR (Procés-verbaux du Parlement-Gotong Royong), 1961.

« Daftar Aliran Kepercayaan Masyarakat yang Dilarang di seluruh Indonesia sampai tahun 2013 » (La liste des courants de croyance spirituelle interdits à l'échelle nationales jusqu'à 2013), Kasubdit Pengawasan Media, Barang Cetakan, Aliran Kepercayaan Masyarakat dan Keagamaan Kejaksaan Agung, 2013.

« Dokumen Tugas dan Wewenang Kejaksaan dalam Pengawasan Aliran Keagamaan dan Aliran Kepercayaan Masyarakat » (Recueil des documents des tâches et de l'autorité du Procureur dans le cadre de surveillance des mouvements religieux et des courants de croyance spirituelle dans la société), JAM Intel Direktorat Sospol, 2006.

Dokumen-dokument Pengururus Pusat Jeamaat Ahamadiyah Indonesiea, « Kronologis pengrusakan masjid-masjid, rumah warga, penjarahan harta benda, ancaman/teror hingga saat ini tahun 2005 sebagai akibat adanya fatwa MUI tahun 1980/1984 dan surat Dirjen Bimas Islam dan Urusan Haji Departemen Agama RI 1984 » (La Chronologie des destructions de mosquées, des maisons, des pillages de biens et des terreurs en 2005 à la suite de la *fatwa* du MUI de 1980/84 et d'une lettre du directeur général de l'éducation islamique et des affaires du pèlerinage du ministère des Religions de 1984).

C. Les constitutions et les principales lois citées

La Constitution de 1945

La Constitution fédérale de 1949

La Constitution provisoire de 1950

La loi anti-blasphème de 1965, héritée du décret présidentiel du 27 janvier 1965 sur la prévention des abus en matière de religion et/ou de blasphème.

La loi n° 1 de 1974 sur le mariage

La loi n° 11 du 21 avril 2008 relative à l'information et aux transactions électroniques

La loi n° 12 du 28 octobre 2005 relative à la ratification du Pacte international des droits civiles et politiques

La loi n° 13 du 30 juin 1961 relative aux principaux principes de la police de la République

La loi n° 15 du 30 juin 1961 relative aux principes du Procureur de la République

La loi n° 16 du 26 juillet 2004 relative au Procureur de la République d'Indonésie

La loi n° 24 du 24 décembre 2013 jo. la loi n°. 23 du 29 décembre 2006 relative à l'administration de la population

La loi n° 39 de 1999 sur les droits de l'homme

La loi n° 5 du 24 septembre 1960 relative à la réforme agraire

La loi n° 5 du 7 mai 1969 sur la légitimation des décrets présidentiels de la période précédente les faisant ainsi passer au statut de loi

D. Arrêts de la cour cités

L'arrêt de la Cour cassation n° 178/K/TUN/1997 du 30 mars 2000 (le mariage confucianiste de Budi Wijaya et Lanny Guito).

L'arrêt de la Cour de Bajawa Ngada n° 32/Pid.B/2002/PN.Bajawa du 24 juin 2002 (Liaw Tek Hay/Slamet Hariady).

L'arrêt de la Cour de Malang n° 32/PDt.G/2005/PN.IM du 29 juin 2005 (Yusman Roy).

L'arrêt de la Cour d'administration de Surabaya n° 37/G/Tun/2005, le 8 septembre 2005 (Yusman Roy).

L'arrêt de la Cour justice de Kepanjen Malang n° 461/Pid.B/2005/PN.Kpjn du 1er septembre 2005 ; l'arrêt de la Cour d'appel de Surabaya n° 361/PID/2005/PT.SBY, le 22 novembre 2005 et l'arrêt de la Cour de cassation n° 75/K/Pid/2006, le 27 janvier 2006 (Yusman Roy).

L'arrêt de la Cour de Probolinggo n° 280/Pid.B/2005/PN.Kab.Prob du 22 septembre 2005 (Muhammad Ardhi Husain, Syamsuddin, Muhammad Thoha, Ansori, Rahmat Hidayat, Khris Ariyono, Mufidah Marhamah).

L'arrêt de la Cour de Jakarta Central n° 677/PID.B/2006/PN.JKT.PST du 29 juin 2006 (Lia Aminuddin/Salamullah).

L'arrêt de la Cour de Jakarta Central n° 1110/PID.B/2006/PN.JKT.PST du 26 décembre 2006 (Abdul Rachman/Salamullah).

L'arrêt de la Cour de Jakarta Sud n° 1635/PID.B/2006/PN.JAK.SEL du 20 septembre 2006 ; l'arrêt de la Cour d'appel de Jakarta n° 184/PID/2007/PT.DKI du 25 mai 2007 ;

L'arrêt de la Cour de cassation n° 442 K/Pid/2008 du 23 mai 2008 (Teguh Santoso/Harian Merdeka).

L'arrêt de la cour de Jakarta Sud n° 227/Pid.B/2008/PN.JKT.SEL du 23 avril 2008 (Ahmad Mushaddeq al-Qiyadah al-Islamiyah).

L'arrêt de la cour de Malang n° 429/Pid.B/2007/PN.Mlg du 6 septembre 2007 ; l'arrêt de la cour d'appel de Surabaya n° 469/PID/2007/ PT.SBY du 29 novembre 2007 ; l'arrêt de la cour suprême n° 347 K/Pid/2008 (Djoko Widodo et Nur Imam Daniel/LPMI).

L'arrêt de la cour de Padang n° 64/Pid/B/2008.PN.PDG du 29 avril 2008 (Dedi Priadi dan Gerry Luhtfi Yudistira/al-Qiyadah al-Islamiyah).

L'arrêt de la cour de Kalabahi Alor n° 87/PID.B/2005/PN.KLB du 17 novembre 2005 ; l'arrêt de la cour d'appel de Kupang n° 151/PID/2005/PTK du 16 juin 2006 ; l'arrêt de la cour suprême n° 1431 K/Pid/2011 du 24 octobre 2011 (Charisal Matsen Agustinus Manu/Kabupaten Alor dalam Angka 2003).

L'arrêt de la cour de Klaten n° 3/Pid.B/2012/PN.Klt du 13 mars 2012 ; l'arrêt de la cour d'appel de Semarang n° 98/PID/2012/PT.SMG du 17 April 2012 ; La décision du la Cour suprême n° 1115 K/Pid/2012 (Andreas Guntur Wisnu Sarsono).

L'arrêt de la cour de Padang n° 45 /PID.B/2012/PN.MR du 13 juin 2012 (Alexander Aan).

L'arrêt de la cour d'Ende n° 55/Pid.B/2012/PN.END du 26 juillet 2012 (Ronald Tambunan).

L'arrêt de la cour de Sampang n° 69/Pid.B/2012/PN.Spg du 11 juillet 2012 ; l'arrêt de la cour d'appel de Surabaya n° 481/Pid/2012/PT.SBY du 10 septembre 2012 ; L'arrêt de la Cour de cassation n° 1787 K/Pid/2012 du 3 janvier 2013 (Tajul Muluk/Shiite).

L'arrêt de la Cour constitutionnelle n° 84/PUU-X/2012 du 19 septembre 2013 sur le contrôle de constitutionnalité du Code pénal et de la loi anti-blasphème de 1965

L'arrêt de la Cour de justice de Jakarta Est n° 1107/ Pid.Sus/2016/PN.Jkt.Tim du 7 mars 2017 ; l'arrêt de la Cour d'appel de Jakarta n° 105/Pid.Sus/2017/PT DKI du 17 mai 2017 (Mahful Muis Tumanurung, Ahmad Musadeq Andry Cahya Gafatar/Gafatar).

L'arrêt de la cour de Justice de Banda Aceh n° 80-84//Pid.B/PN Bna du 15 juin 2015 (Abdul Fatah, M. Altafh Mauliyul Islam, Musliadi Fuadi Mardhatillah dan Ayu Ariestyana/Gafatar)

L'arrêt de la cour de justice de Jakarta Nord n° 1537/Pid.B/2016/PN.Jkt Utr du 9 mai 2017 (Basuki Cahaya Purnama alias Ahok)

L'arrêt de la Cour constitutionnelle n° 140/PUU-VII/2009 sur le contrôle de constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965

L'arrêt de la Cour constitutionnelle n° 97/PUU-XIV/2016 du 11 novembre 2017 sur le contrôle de constitutionalité de la loi relative à l'administration de la population.

E. Journaux et magazines cités

Abadi, 1953, 1958 - 1962.

Antara, 1954, 1965.

Aliran Islam : Suara Kaum Progresif Berhaluan Radikal, 1953

Duta Masyarakat, 1961 - 1965.

Gatra, 2000, 2011-2012.

Harian Kedaulatan Rakyat, 1946.

Harian Merdeka, 1952.

Harian Rakyat, 1954.

Kompas, 1965 – 2017

Mimbar Agama, 1951-1952.

Penuntun, 1953 - 1958.

Suara Partai Masjumi, août 1953.

Tempo, 1975-1995.

II. Bibliographie

A. Ouvrages

ABOEBAKAR, *Sedjarah Hidup KHA Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar (La Biographie du Wachid Hasjim et les ouvrages reconnus)*, Djakarta, Panitya Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasjim, 1957.

ADDAS, Claude, *Quest for the Red Sulphur : The Life of Ibn 'Arabī*, Cambridge, Islamic Texts Society, 1993, 376 p.

AFDILLAH, Muhammad, *Dari Masjid ke Panggung Politik : Melacak Akar-akar Kekerasan Agama Antara Komunitas Sunni dan Syiah di Sampang, Jawa Timur (De la mosquée à la scène politique : traquer les racines de la violence religieuse entre la communauté sunnite et chiite à Sampang, Java-Est),* Yogyakarta, CRCS, 2016.

AGUNG, Ide Anak Agung Gde, *Dari Negara Indonesia Timur ke Republik Indonesia Serikat (De l'Indonésie Est à la République des États-Unis d'Indonésie)*, Yogyakarta, Gadjah Mada University Press, 1985.

AHMAD, Daudy, *Allah and Human Being in the Conception of Syeikh Nuruddin ar-Raniry*, Jakarta, Center for Research and Development on Religious Literature and Heritage, Ministry of Religious Affairs, 2012.

AIDIT, Dipa Nusantara, *Lahirnja PKI dan Perkembangannja (1920-1955) (La naissance du Parti communiste d'Indonésie et son développement [1920-1955]),* Djakarta, Jajasan Pembaruan, 1955.

_____. *Aidit Menggugat Peristiwa Madiun : Pembelaan DN Aidit di muka Pengadilan Negeri Djakarta, 24 Februari 1955 (Aidit a intenté l'evénémént de Madiun : le playdoyer de DN Aidit devant le tribunal de Jakarta)*, 4ème édition, Djakarta, Jajasan Pembaruan, 1964.

_____. *Kaum Tani Mengganjang Setan-Setan Desa (Les Paysans essuient les démons du village),* Dajakarta, Jajasan Pembaruan, 1964.

_____. *Menempuh Jalan Rakyat (Prendre la route du peuple),* Bandung, Sega Arsy, 2014.

AL MAKIN, *Challenging Islamic Orthodoxy: Accounts of Lia Eden and Other Prophets in Indonesia*, Switzerland, Springer, 2016.

ALBUQUERQUE, Alfonso de, *The Commentaries of the Great Afonso Albuquerque, Second Viceroy of India*, traduit par Walter de Gray Birch, London, Printed for the Hakluyt society (coll. « Works issued by the Hakluyt society »), 1875.

ALFIAN, Ibrahim Teuku, *Perang di Jalan Allah: Perang Aceh, 1873-1912 (La Guerre dans la voie d'Allah : la guerre d'Aceh, 1837-1912)*, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1987

ANANDAKUSUMA, S. R., *Pergolakan Hindu Dharma (Le Bouleversement de l'Hindou Dharma)*, Vol. II, Denpasar-Bali, Pustaka Balimas, 1966.

ANDAYA, Leonard Y., *The World of Maluku : Eastern Indonesia in the early Modern Period*, Honolulu (Hawaii), University of Hawaii Press, 1993.

ANDERSON, Benedict R. O'G, *Some Aspects of Indonesian Politics under the Japanese Occupation : 1944-1945*, Ithaca, N.Y, Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Dept. of Far Eastern Studies, Cornell University, 1961.

ANIS, Abiyoso, *Teror Subuh di Kanigoro (La Terreur de l'aube à Kanigoro)*, Yogyakarta, Yayasan Bentang Budaya, 1995.

ANSHARI, Saifuddin, *Piagam Jakarta, 22 Juni 1945 : sebuah Konsensus Nasional tentang Dasar Negara Republik Indonesia (1945-1959) (La Charte de Jakarta, le 22 juin 1945 : un consensus national sur le fondament de la République d'Indonésie)*, 3ème édition, Jakarta, Gema Insani Press, 1997.

ARGENSOLA, Bartolomé Leonardo de, *Histoire de la conquête des isles Moluques par les Espagnols, par les Portugais, & par les Hollandois*, Amsterdam, Chez Jaques Desbordes, 1706

ARIF, Asif, *L'Ahmadiyya : un Islam interdit (Histoire et persécutions d'une minorité au Pakistan)*, Paris, l'Harmattan, 2014.

ARIFIN, Syamsul, *Attitudes to Human Rights and Freedom of Religion or Belief in Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius, 2010.

ARITONANG, Jan Sihar et STEENBRINK Karel Adriaan (eds.), *A History of Christianity in Indonesia*, Leiden Boston, BRILL, 2008, 1021 p.

_____. *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia (L'Histoire de la rencontre entre le christianisme et l'islam)*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 2010

_____. *Berbagai Aliran di dalam dan di Sekitar Gereja (Les Différentes sectes dans et autour des Églises)*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 1995.

ASSYAUKANIE, Luthfi, *Islam and Secular State in Indonesia*, Singapura, ISEAS, 2009.

ATTAS, Muhammad Naguib Al-, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969, 56 p.

_____. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, s.l., University of Malaya Press, 1970, 556 p.

AZRA Azyumardi, *The Origins of Islamic Reformism in Southeast Asia : Networks of Malay-Indonesian and Middle Eastern « Ulamā » in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Honolulu (Hawaii), University of Hawaii Press, 2004.

BAHAR, Safroedin, Ananda B. Kusuma et Nannie Hudawati (eds.), *Risalah Sidang Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI), Panitia*

Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) , 28 Mei 1945-22 Agustus 1945 (Procés-verbaux du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance d'Indonésie et du Comité préparatoire pour l'indépendance d'Indonésie, 28 mai 1945-22 août 1945), Jakarta, Sekretariat Negara Republik Indonesia, 1998, 784 p.

BAKKER, Frederik Lambertus, *The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals : Developments in Modern Hindu Thinking in Independant Indonesia*, 1ère ed., Amsterdam, VU (Vrije Universiteit) University Press, 1993.

BAKKER, Y. W. M., *Agama Asli Indonesia (La Religion ancestrâle d'Indonésie)*, Jakarta, Sinar Harapan, 1981.

BARRETT, David B., George Thomas Kurian et Todd M. Johnson, *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World*, AD 1900-2000, 2ème éd., Oxford New York, Oxford University Press, 2001.

BASO, Ahmad, *Islam Pascakolonial : Perselingkuhan Agama, Kolonialisme, dan Liberalisme (L'Islam postcolonial : la conspiration entre religion, colonialisme et liberalisme)*, Bandung, Mizan Media Utama, 2005.

BENAZZI, Natale, et Matteo d'Amico, *Le Livre noir de l'inquisition,* traduit et adapté de l'italien par Michèle Jarton, Paris, Bayard, 2000.

BENDA, Harry Jindrich, *The Crescent and the Rising Sun: Indonesian Islam under the Japanese occupation, 1942-1945*, The Hague and Bandung, W. van Hoeve LTD., 1958.

BERTRAND, Romain, *L'Histoire à parts égales : récits d'une rencontre Orient-Occident (XVIe-XVIIe siècle)*, Paris, Seuil, 2011.

BHATTACHARYYA, Narendra Nath, *A Glossary of Indian Religious Terms and Concepts*, New Delhi, Manohar, 1990.

BIZAWIE, Zainul Milal, *Laskar Ulama-Santri dan Resolusi Jihad : Garda Depan Menegakkan Indonesia, 1945-1949 (Les Milices des oulémas-santri et la résolution de djihad) : avant-garde d'établir d'Indonésie, 1945 – 1949)*, Jakarta, Pustaka Compass, 2014.

BKKI, *Hasil Seminar Kebatinan Indonesia ke-III (Les Résultats de la troisième seminaire sur le mysticisme en Indonésie)*, Djakarta, Badan Kongres Kebatinan Indonesia, 1962.

BLANCHARD, Françoise Cayrac-, *Le Parti communiste indonésien*, Paris, A. Colin, 1973.

BOLAND, B. J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982.

BONNEFF, Marcel, *Pantjasila : 30 années de debats politiques en Indonesie*, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme, 1980.

BORDIEU, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Le Seuil, 1997.

BOULEGUE, Jean, *L'Église et la Mosquée contre les libertés ; le blasphème en procès 1984-2009*, Paris, Nova éditions, 2010.

BOUSQUET, Georges Henri, *La politique musulmane et coloniale des Pays-Bas*, Paris, Centre d'Études de Politique Etrangere (coll. « Travaux des groupes d'études »), 1939.

BOXER, C. R., *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2001.

BROWN, C. C., *Sejarah Melayu or Malay annals*, Rev. and reset. ed., Kuala Lumpur Oxford, Oxford University Press, 1970.

CAREY, Peter B. R., *The Power of Prophecy: Prince Dipanagara and the End of an Old Order in Java, 1785-1855*, Leiden, KITLV Press (coll. « Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde »), 2007.

CENGGANA, Anly, *Hak Asasi Beragama dan Perkawinan Khonghucu*, Jakarta, Gramedia Pustaka Utama et Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia Matakin, 1998.

CHIJS, Jacobus Anne van der, *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek 1602-1811 : Eerste Deel: 1602-1642*, 1ère ed., Batavia, ‘s Hage, Landsdrukkerij M.Nijhoff, 1885.

_____. *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek 1602-1811: Tweede Deel: 1642-1677*, 1ère ed., Batavia, ‘s Hage, Landsdrukkerij M.Nijhoff, 1886.

_____. *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek 1602-1811 : Vierde Deel : 1642-1677*, 1ère ed., Batavia, ‘s Hage, Landsdrukkerij M.Nijhoff, 1886

_____. *Nederlandsch-Indisch Plakaatboek 1602-1811: Vijfde Deel: 1743-1750*, 1ère ed., Batavia, ‘s Hage, Landsdrukkerij M.Nijhoff, 1888.

CHOKR, Melhem et GIMARET Daniel, *« Zandaqa » et « zindīqs » en islam au second siècle de l’Hégire*, Institut français de Damas [diff. J. Maisonneuve], Damas [Paris], 1993.

Code pénal des Pays-Bas : (3 mars 1881) / traduit et annoté par Willem-Joan Wintgen, Paris, Impr. nationale, 1883.

CŒDES, George, *Les États hindouisés d’Indochine et d’Indonésie*, Réimpression de l’édition révisée de 1964, Paris, de Boccard, 1989.

COLERIDGE, Henry James, *The Life and Letters of St. Francis Xavier*, London, Burns and Oates, 1881, vol.1, 462 p.

COLLET, Octave-J.-A., *L’Île de Java sous la domination française : essai sur la politique coloniale de la monarchie et de l’empire dans la Malaisie archipélagique*, Bruxelles, Falk fils, 1910.

COLLINET, Robert, *La Réformation en Belgique au XVIe siècle*, Bruxelles, édition de la libraire des éclaireurs unionistes Bruxelles IV, 1958.

COLOSIMO, Anastasia, *Les Bûchers de la liberté*, Paris, Éditions Stock, 2016,

COMPTON, Boyd R., *Kemelut Demokrasi Liberal: Surat-surat Rahasia (La Confusion de la démocratie libérale : lettres secrètes*), Jakarta, Fondation de Recherche, d’Éducation et d’Information Economique et Sociales LP3ES, 1993.

CÔTE, Pauline, et T. Jeremy Gunn (eds.), *La nouvelle question religieuse ; Régulation ou ingérence de l’État ?* Bruxelles, P.I.E-PETER LANG, 2006.

CROUCH, Melissa, *Law and Religion in Indonesia: Conflict and the courts in West Java*, London and New York, Routledge, 2014.

DAM, Pieter van, Frederik Willem Stapel et Carel Wessel Theodorus Boetzeler van Dubbeldam, *Beschryvinge van de Oostindische Compagnie*, ‘s-Gravenhage, M. Nijhoff (coll. « Rijks geschiedkundige publicatiën »), 1927.

DAVENPORT, Frances Gardiner (ed.), *European Treaties Bearing on the History of the United States and Its Dependencies*, Washington D. C., Carnegie Institution of Washington, 1917, vol. 2/1, 1300 p.

De Conferentie te Denpasar, le 7 à 24 décembre 1946, Deel I : Handelingen ; Deel II : Bijlagen, Batavia, G. Kolff & Co, s. an.

DE DJOHORE, Bokhari et Aristide Marre, *Makôta radja-râdja (La Couronne des rois),* Paris, Maisonneuve et Cie, 1878.

Departemen Agama, *Amal Bakti Departemen Agama RI, 3 Januari 1946-3 Januari 1987 : Eksistensi dan Derap Langkahnya (La Charité du departement des religions de la République d'Indonésie, du 3 janvier 1946 au 3 janvier 1987) : l'existente et son développement),* Jakarta, Departemen Agama RI, 1987.

_____. *50 Tahun Departemen Agama (Cinq décennies du département des Religions),* Jakarta, Departemen Agama, 1996.

_____. *Amal Bakti Deparemen Agama RI : Eksistensi dan Derap Langkahnya,* Jakarta, Depag RI, 1996.

_____. *Kompilasi Peraturan Perundang-Undangan Kerukunan Hidup Umat Beragama (Recueil des législations relatives à l'harmonie de la vie religieuse),* Jakarta, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama RI, 1997, 1999, 2004.

_____. *Struktur Organisasi Departemen Agama 1946-1974 (La Structure de l'organisation du ministère des Religions),* Jakarta, Proyek Penyempurnaan dan Tata Laksana Departemen Agama, 1982/1983.

Departemen Agitprop, *Buku Putih tentang Peristiwa Madiun (Le Livre blanc sur l'événement de Madiun*, s.l, Departemen Agitprop. CC. PKI.

Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, *Himpunan Peraturan Perundang-undangan yang Berkaitan dengan Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa (Recueil des législations liées aux courants de la croyance en un Dieu unique),* Jakarta, Departemen Kebudayaan dan Pariwisata, Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni dan Film, 2005.

_____. *Pedoman Pemberdayaan Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yanga Maha Esa (La guide d'autonomisation des appréciateurs de la croyance en un Dieu unique),* Direktorat Jenderal Nilai Budaya, Seni dan Film, 2009.

DIJK, C. van, *Rebellion under the Banner of Islam: the Darul Islam in Indonesia*, 1ère éd., The Hague, Martinus Nijhoff (coll. « Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde »), 1981.

DJAMALUDDIN, M. Amin, *Ahmadiyah dan Pembajakan Al-Qur'an (L'Ahmadiyya et la piraterie du Coran),* Jakarta : LPPI, 2008,

_____. *Fakta dan Data Ahmadiyah Menodai Islam (Le Fait et la donnée que l'Ahmadiyya insulte l'islam),* Jakarta, Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 2011.

DREWES, Gerardus Willebrordus Joannes et Lode F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, Dordrecht-Holland Cinnaminson-U.S.A, Foris Publications (coll. « Bibliotheca Indonesica »), 1986.

DROIT, Roger-Pol, *Le Culte du néant. Les philosophes et le Bouddha*, Paris, Seuil, 1993.

DU BOIS, J.-P.-I., *Vies des gouverneurs généraux, avec l'abrégé de l'histoire des établissement hollandois aux Indes orientales*, La Haye, P. de Hondt, 1763.

DUBUISSON, Daniel, *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology,* Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1998.

END, Th. van den, *Ragi Carita: Sejarah Gereja di Indonesia 1500 – 1860 (L'Histoire des Églises en Indonésie de 1500 à 1860)*, Jakarta, Gunung Mulia, 1993.

FATHURAHMAN, Oman, *Ithaf Al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara (Le Plus beau des cadeaux : les interpretations sur la doctrine de la wahdatul wujûd pour les musulmans de l'Archipel)*, Jakarta, EFEO, Rumah Kitab, ISIF dan Mizan, 2012.

Federal Republic of Germany, *Final Rapport of the Enquete Commission on 'So-Called Sect and Psychogroups',* Deutscher Bundestag, Bonn, 1998.

FEILLARD, Andrée et Rémy Madinier, *La fin de l'Innocence ; l'islam indonésien face à la tentation radicale de 1967 à nos jours*, Paris, IRASEC, 2006

FEILLARD, Andrée, *Islam et armée dans l'Indonésie contemporaine : les pionniers de la tradition*, Paris, L'Harmattan, 1995.

FEITH, Herbert, *The Indonesian Elections of 1955*, 2ème éd., Ithaca, New York, Cornell University Press, 1971.

FRANÇOIS, XAVIER, *Correspondance : 1535-1552. Lettres et documents*, traduit par Hugues Didier, Paris [Montréal], Desclée de Brouwer Bellarmin (coll. « Collection Christus »), 1987.

GONDA, Jan, *Sanskrit in Indonesia*, New Delhi, International Academy of Indian Culture, 1998.

GOOSENS, Aline, *Les Inquisitions modernes dans les Pays-Bas méridionaux, 1520-1633. T. 1: La legislation.*, Bruxelles, Éditions de l'Université Bruxelles (coll. « Spiritualités et pensées libres 152457771 »), 1997, 215 p.

GOOSSAERT, Vincent, et David A. Palmer, *La Question religieuse en Chine*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

GRAAF, Hermanus Johannes de et PIGEAUD Theodore G. Th, *Islamic States in Java 1500-1700 : Eight Dutch Books and Articles*, The Hague, Nijhoff (coll. « Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Landen Volkenkunde »), 1976.

GUILLOT, Claude, Ludvik Kalkus et Marie-Odette Scalliet, *Les Monuments funéraires et l'histoire du Sultanat de Pasai à Sumatra (XIIIe-XVIe siècles)*, 1e éd., Paris, Association Archipel (coll. « Cahiers d'Archipel »), 2008.

HADI, Amirul, *Islam and State in Sumatra: A Study of Seventeenth-century Aceh*, Leiden Boston, Brill, 2004, 294 p.

HADIKUSUMO, Ki Bagus, *Islam Sebagai Dasar Negara dan Akhlak Pemimpim (l'Islam en tant que fondament de l'État et de la morale des dirigeants),* Yogyakarta : Pustaka Rahayu, n.d,

HADIWIJONO, Harun, *Man in the Present Javanese Mysticism*, Bosch & Keuning, Baarn, 1967.

HAEFELI, Evan, *New Netherland and the Dutch Origins of American Religious Liberty*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012, 372 p.

HAFIDY, M. As'ad El, *Aliran-Aliran Kepercayaan dan Kebatinan di Indonesia (Les Courants de croyance spirituelle et le mysticisme en Indonésie)*, Jakarta, Ghalia Indonesia, 1977.

HAMKA, *Urat Tunggang Pantjasila (La Racine de cinq pilliers de l'État indonésien)*, 1ère

ed., Jakarta, Penerbit Keluarga, 1952.

HASAN, *Noorhaidi, Islam Politik di Dunia Kontemporer : Konsep, Geneologi dan Teori (Islam politique dans le monde contemporain : concept, genése et théorie)*, Yogyakarta, Suka-Press, 2012.

HASANI, Ismail (ed.), *Berpihak dan Bertindak Intoleran ; Intoleransi Masyarakat dan Restriksi Negara dalam Kebebasan Beragama/Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2008 (Partialité et intolérance : la communauté intolérante et la restriction de l'État à la liberté de religion et de conviction en Indonésie de l'année 2008)*, Jakarta, Setara Institute, 2009.

HASJMY, A., *Syi'ah dan Ahlussunnah : Saling Rebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara (Le Chiisme et le sunnisme : se saisir l'influence et le pouvoir dès le début de l'arrivée de l'islam sur l'Archipel)*, 1ère ed., Surabaya, Bina Ilmu, 1983.

HASYIM, Umar, *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam sebagai Dasar Menuju Dialog dan Kerukunan Antar Agama (La Tolérance et la liberté religieuse dans l'islam comme fondement du dialogue et de l'harmonie interreligieux)*, Surabaya, Bina Ilmu, 1979.

HATTA, Mohammad, *Memoir*, Jakarta, Tintamas, 1979.

_____. *Mendajung antara Dua Karang ((Pagayer entre deux coraux)*, Jakarta, Kementerian Penerangan, 1953.

_____. *Sekitar Proklamasi 17 Agustus 1945 1945 (Autour de la proclamation de l'Indépendance du 17 août 1945)*, Djakarta, Tintamas, 1969.

HERBIGNY, Michel d', *La Guerre antireligieuse en Russie Soviétique : La « Campagne » de Noël (décembre 1929-janvier 1930)*, Saint-Amand (Cher) Paris, impr. R. Bussière éditions, 1930.

HERLAMBANG, Wijaya, *Kekerasan Budaya Pasca 1965: Bagaimana Orde Baru Melegitimasi Anti-komunisme Melalui Sastra dan Film (La violence culturelle après 1965 : Comment le Nouvel Ordre a légitimé l'anticommunisme à travers la littérature et le cinéma)*, Serpong, Tangerang Selatan, Marjin Kiri, 2013.

HERMANN, Christian, *L'Église d'Espagne sous le patronage royal, 1476-1834: essai d'ecclésiologie politique*, Madrid, Casa de Velázquez, 1988, 350 p.

HEUKEN, Adolf, *200 Tahun Gereja Katolik di Jakarta (Deux siècles des Églises catholiques à Jakarta)*, Jakarta, Yayasan Cipta Loka Caraka, 2007.

HEUKEN, P. A., *The Earliest Portuguese Sources for the History of Jakarta : Including all other Historical Documents from the 5th to the 16th Centuries*, Ed. anglaise., Jakarta, Yayasan Cipta Loka Caraka, 2002.

HISYAM, Muhammad, *Caught between Three Fires ; The Javanese Penghulu under the Dutch Colonial Administration 1882 – 1942*, Jakarta, INIS, 2001.

HODGSON, Marshall G. S., *The Venture of Islam, Volume 1: The Classical Age of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 2009, 545 p.

HOSEN, Nadirsyah, *Shari'ah Constitutional Reform in Indonesia,* Singapore, ISEAS, 2007.

IBN BAṬṬŪṬAï, Muḥammad ibn 'Abd Allâh, *Voyages d'Ibn Batoutah*, traduit par Charles

Defrémery et traduit par Beniamino Sanguinetti, Frankfurt am Main, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University (coll. « Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science »), 1994.

IBN FAḌLĀN, Aḥmad, IBN ǦUBAYR Muḥammad ibn Aḥmad, IBN BAṬṬŪṬAï Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, CHARLES-DOMINIQUE Paule et IBN ǦUBAYR Muḥammad ibn Aḥmad, *Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard (coll. « Bibliothèque de la Pléiade »), 1995.

INTERFIDEI, *Draft Laporan Survai Peristiwa Situbondo 10 Oktober 1996 (Le projet de rapport d'enquête sur les événements Situbondo le 10 octobre 1996)*, 1ère ed., Yogyakarta, Institut Dialog Antar Iman di Indonesia (Institut DIAN/Interfidei), 1997.

ISKANDAR, Teuku, *Bustanu's-Salatin, bab II, fasal 13*, Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajaran Malaysia (coll. « Siri pengetahuan bahasa dan sastera »), 1966.

_____. *De Hikajat Atjéh*, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1958.

JACOBS, Hubert, *A Treatise on the Moluccas (c: 1544). Probably the Preliminary Version of Antonio Galvaolost « Historia das Molucas ». Edited, annotated and translated into English from the Portuguese Manuscript in the Archivo General de Indias, Seville*, 1ère ed., Perugia, Institutum historicum Societatis Iesu (coll. « Sources and Studies for the History of the Jesuits; vol. III »), 1971.

_____. *Documenta Malucensia : Vol. 2 (1577-1606)*, Rome, Jesuit historical institute (coll. « Monumenta historica Societatis Iesu »), 1980.

_____. *Documenta Malucensia: Vol. 1 (1542-1577)*, 1ère ed., Rome, Institutum Historicum Societatis Iesu (coll. « Monumenta Historica Societatis IESU; vol. 109 »), 1974.

JACQUES, Roland, *Des Nations à évangéliser : genèse de la mission catholique pour l'Extrême-Orient*, Paris, Cerf, 2003, 715 p.

JANSSEN, Geert H., *The Dutch Revolt and Catholic Exile in Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2014, 236 p.

JASSIN, H. B., *Heboh sastra 1968 : Suatu Pertanggunganjawab (Le Scandal du magazine 'Sastra' de 1968 : une résponsabilité)*, Jakarta, Gunung Agung, 1970.

_____. *Polemik : Suatu Pembahasan Sastera dan Kebebasan Mencipta Berhadapan dengan Undang-Undang dan Agama (Polémiques : une discussion de la littérature et de la liberté de création face au droit et à la religion)*, Kuala Lumpur, Pustaka Antara, 1972.

Jemaat Ahmadiyah Indonesia, *Bunga Rampai Sejarah Jemaat Ahmadiyah Indonesia (1925-2000) (Recueil des articles sur l'histoire de la communauté de l'Ahmadiyya en Indonésie (1925-2000)*, Bogor, Sekretariat JAI, 2000.

JOHNS, Anthony H., *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, Canberra, Australian National University, 1965.

JUANGARI, E., *Menabur Benih Dharma di Nusantara* : *Riwayat Singkat Bhikku Ashin Jinarakkhita (Semer les graines de la vérité dans l'Archipel* : *la courte biographie du Bhikku Ashin Jinarakkhita)*, 4ème éd., Bandung, Yayasan Penerbit Karaniya, 1995.

KAHIN, George McTurnan, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Itacha, New York, SEAP Publications, 1952, 544 p.

Kamus Besar Bahasa Indonesia (La dictionnaire de la langue indonésienne), 2ème édition, Jakarta, Penerbit Balai Pustaka, 1993.

KARTAPRADJA, Kamil, *Aliran Kebatinan dan Kepercayaan di Indonesia (Les Courants mystique et la croyance en Indonésie)*, Jakarta, Yayasan Masagung, 1985.

KARTODIRDJO, Sartono, *Protest Movements in Rural Java: A Study of Agrarian Unrest in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

KASDI, Aminuddin, *Kaum Merah Menjarah: Aksi sepihak PKI/BTI di Jawa Timur 1960-1965 (Les « Rouges » pillent :* une action unilatérale du Parti comuniste d'Indonésie/du Front des paysans indonésiens), Yogyakarta, Jendela, 2001.

KASEMIN, Kasiyanto, *Mendamaikan Sejarah : Analisis Wacana Pencabutan TAP MPRS/XXV/1966 (Réconcilier l'histoire : une analyse de discours de l'abrogation de l'arrêté du MPRS/XXV/1996)*, Yogyakarta, LKiS, 2004, 230 p

Kementerian Agama, *Kementerian Agama dan Parlemen (Le Ministère des Religions et le gouvernement)*, Djakarta, Kementerian Agama, Bagian Publikasi Redaksi dan Penerbitan, 1951.

_____. *Konperensi Dinas Kementerian Agama (La Conférance de servise du ministère des religions)*, Djakarta, Kementerian Agama, 1951.

_____. *Pedoman Pendjabat Kantor-Kantor Agama (La Guide pour les hauts fonctionnaires des bureaux des Affaires religieuses)*, Vol. II, Djakarta, Kementerian Agama, 1952.

_____. *Pedoman Pendjabat Kantor-Kantor Agama (La Guide pour des hauts fonctionnaires des bureaux des Affaires religieuses)*, Vol. III Djakarta, Kementerian Agama, Bagian Penerbitan, 1955.

_____. *Kementerian Agama 10 tahun, 3 Djanuari 1946-3 Djanuari 1956 (Une décennie du ministère des Religions, du 3 janvier 1946 à 3 janvier 1956)*, Djakarta, Kementerian Agama, Bagian Penerbitan, 1956

Kementerian Agama, *Keputusan Bersama Menag, Mendagri, Jaksa Agung Nomor: 3 Tahun 2008 ; KEP-033/A/JA/6/2008 ; 199 Tahun 2008 tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota dan/atau anggota anggota pengurus Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan Warga Masyarakat (Un décret ministériel conjoint entre le ministre des Affaires religieuses, le Procureur général et le ministre de l'Intérieur sur l'avertisment, l'instruction aux membres et/ou aux directions de l'Ahmadiyya d'Indonésie et à la société)*, Jakarta, Balitbang Kemenang, 2008.

KERTORAHARDJO, R. E. Djumali, *Materi Aliran-aliran Kebathinan di Indonesia (Matériaux des courants mystiques javanais en Indonésie)*, Djakarta, Departemen Agama, 1971.

KHIN, Mustafa Sa'id al, *Athâr al-Ikhtilâf fî al-Qawâ'id al-Ushûliyah fî al-Ikhtilâf al-Fuqahâ*, Kairo, Muassasah al-Risâlah, 1989.

KHALIMI, *Ormas-ormas Islam : Sejarah, Akar Teologi dan politik (Organisation des masses musulmanes : l'histoire et la racine de ses théologies et politiques)*, Jakarta, Gaung Persada, 2010,

KINTZLER, Catherine, *Penser la laicité*, Paris, Minerve, 2014.

KLEINTJES, Phillip, *Staatsinstellingen van Nederlandsch-Indië.* Vol. 2. 6., herziene en bijgewerkte uitg., Amsterdam, J. H. de Bussy, 1932.

KLINKEN, Geert Arend van, *Minorities, Modernity and the Emerging Nation: Christians in Indonesia, a Biographical Approach*, Leiden, KITLV (coll. « Verhandelingen van het Koninklijk Institut Voor Taal-, Land- en Volkenkunde »), 2003.

KOHARUDIAN, Nashrul, *Ahmad Moshaddeq dan Ajarannya Al-Qiyadah al-Islamiyah (Ahmad Mosaddeq et ses engseignements, Al-Qiyadah al-Islamiyah)* Yogyakarta, Media Pressindo, 2008.

Koninklijk Instituut voor de Tropen et Exposition coloniale (eds.), *Les Indes néerlandaises*, Amsterdam, Comité exécutif pour la participation néerlandaise à l'Exposition coloniale internationale, Paris 1931, 1931.

KontraS, *Negara Tak Kunjung Terusik : Laporan Hak Asasi Manusia Peristiwa Penyerangan Jama'ah Ahmadiyah Cikeusik 6 Februari 2011 (L'État ne se sent pas déranger : le rapport des droits de l'homme sur l'événement des attaques contre la communauté de l'Ahmadiyya de Cikeusik, le 6 février 2011),* Jakarta, Kontras, 2011.

KRAEMER, H., *De huidige stand van het christendom in Nederlandsch-Indië*, 's Gravenhage, Boekencentrum, 1937, 86 p.

KROEF, Justus Maria Van der, *Indonesia in the Modern World*, Bandung, Printed by M. Baru, 1956.

KUSUMA, Ananda B., *Lahirnya Undang-Undang Dasar 1945 : Memuat Salinan Dokumen Otentik Badan Oentoek Menyelidiki Oesaha Persiapan Kemerdekaan (La Naissance de la Constitution de 1945 : contenir une copie des documents authentiques du Comité d'étude pour la préparation de l'indépendance)*, Depok, Badan Penerbit Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2004.

LAMARQUE, Jean Maximilien, *Mémoires et souvenirs : publiés par sa famille*, s.l., Fournier, 1836.

LAST, F. F. L. U., *De Nederlandsch-Indische wetboeken, benevens de Grondwet voor het Koningrijk der Nederlanden: het Reglement op het beleid der regering in Nederlandsch-Indie*, 2de uitgave., Batavia, H. M. van Dorf & Co, 1872.

Le Droit criminel des états européens. Publié par le Dr Franz von Liszt, Berlin, O. Liebmann, 1894.

Lembaga Penelitian dan Pembangunan Sosial , *Ichtisar Statistik Tentang Geredja Katolik di Indonesia: 1949 – 1967 (Résumé de la statistique sur les Églises catholiques d'Indonésie : 1949 – 1967)*,, Djakarta, LPPS, 1968.

LEMIEUX, Vincent, *L'Étude des politiques publiques,* Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2002

LEV, Daniel S., *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*, Los Angeles, London, University of California Press, 1972.

LEVELEUX, Caroline, *La Parole interdite. Le blasphème dans la France médiévale (XIIIe-XVIe siècles) ; du péché au crime*, Paris, De Boccard, 2001.

LIE, Tek Tjeng, *Masalah WNI dan Masalah Huakiau di Indonesia (La problème des citoyens indonésiens et celle des Huakiau ([chinoise] en Indonésie)*, Jakarta, *Lembaga Research Kebudajaan Nasional*, LIPI, 1971.

Liste chronologique des édits et ordonnances des Pays-Bas : règne de Charles-Quint (1506-1555), Bruxelles, impr. de F. Gobbaerts, 1885.

LOCHER, Gerrit Paul Hendrik, *Tata Gereja-Gereja Protestan di Indonesia : suatu Sumbangan Pikiran Mengenai Sejarah dan Asas-asasnya (L'Ordre des Églises protestantes en Indonésie : une contribution de réflexion sur l'histoire et ses principes)*, 2ème édition, Jakarta, Gunung Mulia, 1997.

LOMBARD, Denys, *Le Carrefour javanais : essai d'histoire globale*, Paris, Éditions de l'Ecole des hautes études en sciences sociales (coll. « Civilisations et sociétés »), 1990, vol. III.

_____. *Le Sultanat d'Atjéh au temps d'Iskandar Muda: 1607-1636*, Paris, Ecole française d'Extrême-Orient, 1967.

LOMBARD-SALMON, Claudine et LOMBARD Denys, *Les Chinois de Jakarta: temples et vie collective*, [Paris] Ann Arbor (Mich.), Éditions de la Maison des sciences de l'homme University Microfilms International (coll. « Études insulindiennes-Archipel »), 1980.

MA'SHUM, Saifullah, (ed), *Menapak Jejak, Mengenal Watak : Sekilas 26 Tokoh NU (Suivre les traces, connaitre les personnages : une aperçue historique sur 26 pernonages du Nadlatul Ulama)*, Jakarta, Yayasan Saifuddin Zuhri, 1994.

MADINIER, Rémy, *L'Indonésie, entre démocratie musulmane et Islam intégral : Histoire du Parti Masjumi (1945-1960)*, Paris, Karthala, 2012.

Majelis Konstituante, *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante (La Question sur le fondament de la République d'Indonésie dans l'Assemblée constituante)*, Vol. II-III, Bandung, Konstituante, 1958.

Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI sejak Tahun 1975 (Recueil des fatwas du Conseil des oulémas d'Indonésie depuis 1975),* Jakarta, Penerbit Erlangga, 2011.

MARDJONED, Ramlan et Lukman Fatullah Rais (ed), *Amanademen UUD 1945 tentang Piagam Jakarta (L'Amendement à la Constitution de 1945 sur la Charte de Jakarta),* Jakarta, DDII et Media Da'wah, 2000.

MARRE, Aristide et Monique Zaini-Lajoubert, *Histoire des rois de Pasey*, Toulouse, Anacharsis, 2004.

MARSUDI, Jamal, *Menjingkap-Tabir Fakta-Fakta Pemberontakan P.K.I. dalam Peristiwa Madiun (Découvrir le voile des faits de rébellion du Parti communiste d'Indonésie dans l'événement de Madiun)*, Djakarta, Merdeka Press, 1965.

MASSIGNON, Louis, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansur al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam : exécuté le 26 mars 922 étude d'histoire religieuse*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1922.

MATAKIN, *Golden Anniversary MATAKIN, 16 April 1955-2005*, Jakarta, Penerbit Majelis Tinggi Agama Khonghucu Indonesia, 2005.

MENCHIK, Jeremy M., *Tolerance without Liberalism : Islamic Institutions and Political Violence in Twentieth Century Indonesia*, Ph.D., The University of Wisconsin - Madison, United States -- Wisconsin, 2011.

MOERTHIKO, *Riwayat Klenteng, Vihara, Lithang : Tempat Ibadat Tridharma se-Jawa (L'Histoire de Klenteng, Vihara, Lithang : Les lieux de culte des trois religions à Java)*, Semarang, Empeh Wong Kam Fu, 1980.

MOQUETTE, J. P., *De Grafsteenen te Pasé en Grissee vergeleken met dergelijke monumenten uit Hindoestan*, Batavia, Albrecht & Co, 1912.

MORSINK, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent*, Philadelphia, PA, University of Pennsylvania Press (coll. « Pennsylvania studies in human rights 079358837 »), 1999, 378 p.

MUDZHAR, Mohammad Atho, *Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia, 1975-1988 (Les Fatwas du Conseil des oulémas d'Indonésie : une étude sur la pensée du droit islamique en Indonésie)*, Jakarta, INIS, 1993.

MUJIBURRAHMAN, *Feeling Threatened : Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2006.

MÜLLER-KRÜGER, Theodor, *Sedjarah Geredja di Indonesia (L'Histoire des Églises en Indonésie)*, 2ème éd, Djakarta, Badan Penerbit Kristen, 1966.

MUN'IM, Abdul, Enceng Shobirin et Adnan Anwar, *Benturan NU-PKI, 1948-1965 (L'Affrontement entre le Nadlatul Ulama et le Parti communiste d'Indonésie)*, Jakarta Pusat, PBNU, 2014.

MUNASIRSIDIK, *Dasar-Dasar Hukum dan Legalitas Jemaat Ahmadiyah Indonesia (Le Fondament juridique et le statut légal de la communauté de l'Ahmadiyya en Indonésie)*, Tengerang, IKAHAI, 2007.

MUNDY, Peter, Richard Carnac Temple et Lavinia Mary Anstey, *The Travels of Peter Mundy in Europe and Asia, 1608-1667*, Cambridge [Eng], printed for the Hakluyt Society (coll. « Works issued by the Hakluyt Society »), 1914.

NAIPOSPOS, Bonar Tigor, *et. al*, (eds.), *Tunduk pada Penghakiman Massa : Pembenaran Negara atas Persekusi Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2007 (Soumise à un jugement de masses : justification de l'État pour la persécution de la liberté de religion et de conviction en Indonésie de l'année 2007),* Jakarta, Setara Institute, 2008.

NASUTION, Adnan Buyung, *The Aspiration for Constitutional Government in Indonesia: A Socio-legal Study of the Indonesian Konstituante, 1956-1959*, Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1992.

NATSIR, Mohammad, *Capita Selecta 2*, 1ère ed., Djakarta, Pustaka Pendis, 1957.

_____. *Islam dan Kristen di Indonesia (l'Islam et le christianisme [protestantisme] en Indonésie)*, Bandung, Peladjar Bulan-Sabit, 1969.

NGELOW, Zakaria J., et al., *Gerakan Oikoumene : Tegar Mekar di Bumi Pancasila : Buku Peringatan 40 Tahun PGI (Le Mouvement d'Œcumene : fort et florissant sur la terre du Pancasila : un livre pour le quarantième anniversaire du PGI)*, 3ème éd., Jakarta, Gunung Mulia, 1997.

NIEMEIJER, Hendrik Everwinus, *Batavia : een koloniale samenleving in de zeventiende eeuw*, Amersfoort, Balans, 2005, 440 p.

_____. *Batavia: Masyarakat Kolonial Abad XVII (Batavia: la société colonial du XVIIe siècle)*, Jakarta, Masup, 2012, 451 p.

NOER, Deliar et Akbarsyah, *KNIP : Komite Nasional Indonesia Pusat Parlemen Indonesia, 1945-1950 (Le Comité national d'Indonésie central comme le Parlement d'Indonésie, 1945 – 1950)*, Jakarta, Yayasan Risalah, 2005.

NOER, Deliar, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942*, 2e éd., Singapore Kuala Lumpur, Oxford University Press (coll. « East Asian historical

monographs »), 1973.

_____. *Partai Islam di Pentas Nasional, 1945-1965 (Les Parti islamiques à la scène nationale, 1945-1965)*, Jakarta, Grafitipers, 1987.

_____. *Mohammad Hatta: Biografi Politik (Mohammad Hatta : biographie politique)*, Jakarta, LP3ES, 1990.

_____. *KNIP : Komite Nasional Indonesia Pusat Parlemen Indonesia, 1945-1950 (Le Comité national d'Indonésie central comme le Parlement d'Indonésie, 1945 – 1950)*, Jakarta, Yayasan Risalah, 2005

ONGHOKHAM, *Runtuhnya Hindia Belanda*, Jakarta, Gramedia, 1987.

Persatuan Gereja-gereja Indonesia, *Jejak Langkah Oikoumene di Indonesia — Dokumen Historis Pembentukan DGI dan Sidang Lengkap DGI I-III*, 1950-1956 *(Les Traces d'*Œcumene *en Indonésie – Documents historiques de la fondation et la Grande assemblée du Conseil des Églises (protestantes) d'Indonésie, Vol. I – III*, 1950-1956*)*, Jakarta : Sekretariat Umum PGI, 1996.

PICARD, Michel, *Kebalian : la construction dialogique de l'identité balinaise*, Paris, Association Archipel, EHESS, 2017.

PINARDI, *Peristiwa Coup Berdarah P.K.I., September 1948 di Madiun (l'événement sanglant du Coup d'État du Parti communiste d'Indonésie, en septembre 1948 à Madiun)*, Djakarta, Inkopak-Hazera, 1966.

PINTO, Fernão Mendes, *The Travels of Mendes Pinto*, traduit par Rebecca Catz, Chicago, University of Chicago Press, 1989.

PIRES, Tomé et Francisco Rodrigues, *The Suma Oriental of Tome Pires : an Account of the East, from the Red Sea to Japan, written in Malacca and India in 1512-1515, and The book of Francisco Rodrigues, Written and Drawn in the East Before 1515*, New Delhi, Asian Educational Services, 1990.

POSPIELOVSKY, Dimitry V., *History of Soviet Atheism in Theory and Practice and The Believer*, New York, St Martin's Press, 1988, vol.2, 361 p.

Presiden RI, *Jejak Langkah Pak Harto 01 Oktober 1965 – 27 Maret 1968 (Traces et pas de Soeharto, 01 octobre 1965- 27 mars 1969)*, G. Dwipayana & Nazarudin Sjamsuddin (éds), Jakarta, PT. Citra Kharisma Bunda Jakarta, 2003

PRINGGODIGDO, AK., *Tiga Undang-Undang Dasar Indonesia (Trois Constitutions d'Indonésie),* Jakarta, 1955,

PRUDHOMME, Claude, *Missions chrétiennes et colonisation : XVIe-XXe siècle*, Paris, les Éd. du Cerf (coll. « Histoire du christianisme »), 2004.

PUTTEN, Jan van der et Mary Kilcline Cody, *Lost Times and Untold Tales from the Malay World*, Singapore, NUS Press, 2009.

RACHMAN, Budhy Munawar, *Sekularisme, Libéralisme dan Pluralisme*, Jakarta, Grasindo, 2010.

RASJIDI, Mohammad, *Sekali Lagi Hubungan Islam dan Kristen di Indonesia (Encore une fois, la relation entre l'islam et le christianisme [protestantisme] en Indonésie)*, Jakarta, Media Da'wah, 1978.

REID, Anthony, *Southeast Asia in the Age of Commerce, 1450-1680: Vol. 2, Expansion and Crisis*, New Haven London, Yale University Press, 1993, 406 p.

Recueil des ordonnances des Pays-Bas. Deuxième série : 1506-1700., Bruxelles, Goemaere (coll. « Recueil des anciennes ordonnances de la Belgique/Ministre de la Justice »), 1893.

Regeerings almanak voor Nederlandsch-Indië, vol. I.2, Batavia, Landsdrukkerij, 1941.

RENGARAJAN, T., *Glossary of Hinduism*, New Delhi, Oxford & IBH Pub. Co, 1999.

RICKLEFS, Merle Calvin, *A History of Modern Indonesia since c.1200*, London, Palgrave Macmillan, 2008.

_____. *Polarizing Javanese Society : Islamic and other Visions, c. 1830-1930*, Leiden, KITLV press, 2007.

_____. *The Seen and Unseen Worlds in Java, 1726-174 9: History, Literature, and Islam in the Court of Pakubuwana II*, St. Leonards, NSW Honolulu, Hawaii, Asian Studies Association of Australia in association with Allen & Unwin University of Hawaii Press (coll. « Southeast Asia publications series »), 1998.

RINKES, Douwe Adolf, Alijah Gordon, H. M. Froger, et Gerardus Willebrordus Joannes Drewes, *Nine Saints of Java*, Kuala Lumpur, Malaysian Sociological Research Institute, 1996.

ROPI, Ismatu, *Religion and Regulation in Indonesia*, Singapore : Palgrave Macmillan, 2017.

ROSIN, Helmut, *Pantja Sila (Les Cinq pilliers de l'État indonésien)*, 1ère ed., Djakarta, Badan Penerbit Kristen, 1951.

ROZAK, Abdul, *Teologi Kebatinan Sunda: Kajian Antropologi Agama tentang Aliran Kebatinan Perjalanan (La Théologie du mysticisme sundanese : une étude anthropologique de religion sur le mysticisme du Perjalanan 'voyage')*,, Bandung, Kiblat Buku Utama, 2005.

RUMADI, *Delik Penodaan Agama dan Kehidupan Beragama dalam RUU KUHP*, Jakarta: Yayasan TIFA dan The Wahid Institute, 2007.

SAIDI, Anas, *Menekuk Agama, Membangun Tahta (Plier la religion, édifier le trône)*, Depok, Desantara, 2004,

SAIRIN, Weinata, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan (Recueil des législations en matière religieuse)*, Jakarta, Gunung Mulia, 1996.

SAJUTI, Mohammad Ibnu, *Demokrasi Pantjasila dan Perdjoangan Ideologis Didalamnja (La Démocratie du Pancasila et sa lutte idéologique)*, Djakarta, Pesat, 1953.

SALIM, Arskal, *Challenging the Secular State: the Islamization of law in Modern Indonesia : the Islamization of Law in Modern Indonesia*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008.

SARKAR, Himansu Bhusan, *Indian Influences on the Literature of Java and Bali*, Calcutta, Greater India Society, 1934.

SCHILLER, Abraham Arthur, *The Formation of Federal Indonesia, 1945-1949*, The Hague, W. van Hoeve; distributed in the United States by the Institute of Pacific Relations, 1955

SCHIMMEL, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975.

SCHURHAMMER, Georg, *Francis Xavier. His life, His Times. Vol. 3: Indonesia and India.1545-1549*, traduit par M. Joseph Costelloe, Rome, The Jesuit Historical Institute, 1980.

Sekretariat DPR-GR, *Seperempat Abad Dewan Perwakilan Rakyat Indonesia (*(Un quart de siècle du Parlement d'Indonésie), Jakarta, Sekretariat DPR-GR, 1970.

Sekretariat Jenderal DPR, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan Bidang Hak Asasi Manusia (Recueil des législations sur les droits de l'homme)*, Jakarta, Sekretariat Jenderal, Dewan Perwakilan Rakyat, Republik Indonesia, 2009

Sekretariat Jenderal MPR, *Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (La Constitution de 1945)*, Jakarta, Sekretariat Jenderal Majelis Permusyawaratan Rakyat, 2002.

SHIRAISHI, Takashi, *An Age in Motion: Popular Radicalism in Java, 1912-1926*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1990.

SIDJABAT, Bonar, *Religious Tolerance and The Christian Faith: A Study Concerning The Concept of Divine Omnipotence in The Indonesian Constitution in The Light of Islam and Christianity*, Jakarta, BPK Gunung Mulia, 1965.

SIHOMBING, Uli Parulian, et.al., *Ketidakadilan dalam Beriman : Hasil Monitoring Kasus-Kasus Penodaan Agama dan Ujaran Kebencian atas Dasar Agama di Indonesia (Injustice dans le domaine de la foi : les résultats de surveillace des affaires de blasphème et des incitations à la haine religieuse en Indonésie)*, Jakarta: ILRC, 2012.

SIMANJUNTAK, Marsilam, *Pandangan Negara Integralistik : Sumber, Unsur, dan Riwayatnya dalam Persiapan UUD 1945 (La Conception de l'État intégral : ses sources, élements et histoires dans la préparation de la Constitution de 1945)*, Pustaka Utama Grafiti, Jakarta, 2003.

SIRIKITSYAH et Sila Basuki, *Trimoelja D. Soerjadi : Manusia Merdeka (Trimoelja D. Soerjadi: un homme libre)*, Jakarta, Gramedia Widiasarana Indonesia, 2014.

SMYTH, David, *The Canon in Southeast Asian Literature: Literatures of Burma, Cambodia, Indonesia, Laos, Malaysia, Phillippines, Thailand and Vietnam*, New York London, Routledge, 2013, 300 p.

SOEBARDI, S. et YASADIPURA, *The Book of Cabolèk: a Critical Edition with Introduction, Translation, and Notes a Contribution to the Study of the Javanese Mystical Tradition*, The Hague, Nijhoff (coll. « Bibliotheca Indonesica »), 1975.

SOEDJATMIKO, *Tugas Pengawasan Aliran Kepercayaan Masyarakat (La Tâche de surveillace des courants de croyance spirituelle dans la société)*, Jakarta, Proyek Inventarisasi Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1992.

SOEHARTO, *Amanat Kenegaraan IV 1982-1985 (Les Mandats de l'État, Vol. IV [1982 - 1985])*, Jakarta, Inti Idayu Presse, 1985.

SOEKARNO, *Negara Nasional dan Cita-Cita Islam (l'État national et les idéaux de l'islam),* Jakarta, PP Endang, 1954.

_____. *Filsafat Pancasila menurut Soekarno (La Philosophie du Pancasila selon Soekarno)*, Jakarta, Media Pressindo, 2016.

SOEPOMO, *Soal Negara Indonesia-Serikat dan Uni Belanda-Indonesia (La Question sur l'États-Uni d'Indonésie et l'Union néerlando-indonésienne)*, Djakarta, Jajasan Dharma, 1948.

_____. *Statut-Uni Indonesia-Belanda*, Djakarta, Djambatan, 1950.

_____. *Undang-Undang Dasar Sementara Republik Indonesia : dengan Sekedar Tjatatan dan Keterangan di bawah tiap-tiap Pasal Menurut Pendjelasan dan Djawaban Pemerintah kepada Parlemen R.I.S (La Constitution provisoire de la République d'Indonésie : avec juste des notes et des informations sous chuque article selon l'explication et la réponse du gouvernement au Parlement de la République des États-Unis d'Indonsie)*, 2ème édition, Jakarta, Noordhoff-Kolff N.V, 1950.

_____. *Bab-Bab Tentang Hukum Adat (Les Chapitres sur la loi coutumière)*, Jakarta, Pranadya Paramitha, 2000.

SOPATER, Sularso, *Mengenal Pokok-Pokok Ajaran Pangestu (Connaître les principes de l'engseignements du Pangestu)*, Jakarta, Sinar Harapan, 1987.

STEENBRINK, Karel A., *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts, 1596-1950*, Amsterdam, New York, Rodopi, 2006.

_____. *Catholics in Indonesia, 1808-1942 : A Documented History. Volume 1*, Leiden, KITLV (coll. « Verhandelingen van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde »), 2003.

_____. *Catholics in Indonesia, 1808-1942 : A Documented History. Volume 2*, Leiden Boston, BRILL, 2007.

STEVENS, Fred, Philippe Poirier et Peter A. J. van den Berg, *Constitutional Documents of Belgium, Luxembourg and the Netherlands 1789–1848*, Munich, Walter de Gruyter, 2008.

SUBAGYA, Rahmat, *Kepercayaan Kebatinan Kerohaniaan Kejiwaan dan Agama (Croyance, mysticisme, spiritualité et religion)*, Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 1976.

_____. *Pantja Sila Dasar Negara Indonesia*, Yogyakarta, Basis, 1955.

SUDIBJO, Z. H., *Babad Tanah Jawi (La chronique de Java)*, Jakarta, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 1980.

SULISTIYO, Hermawan, *Palu Arit di Ladang Tebu: Sejarah Pembantaian Massal yang Terlupakan (1965-1966) (Le marteau et la faucille dans les champs de canne à sucre : l'histoire de l'abbattage de masse oublié (1965-1966])*, Jakarta, Kepustakaan Populer Gramedia, Yayasan Adikarya IKAPI dan The Foundation, 2000.

SUMARTANA, Th, B. J. Banawiratma, Eka Darmaputra et Franz Magnis-Suseno, *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama di Indonesia : Theologia Religionum (Pirater le chemin théologique des religions en Indonésie : théologie religieuse)*, 1ère éd., Jakarta, Gunung Mulia, 1999.

SUMINTO, Husnul Aqib, *Politik Islam Hindia Belanda, het Kantoor voor Inlandsche Zaken (La Politique musulmane des Indes néerlandaises, le bureau pour les Affaires indigénes)*, Jakarta, LP3ES, 1985.

SUPARTHA, Wayan, K. Nadha et Gde Sudibya, *Dharma Agama dan Dharma Negara (La loyauté à l'égard de la religion et celle à l'égard de l'État)*, Denpasar, Penerbit BP, 1995.

SURYADINATA, Leo, *et al.*, *100 Tahun Kwee Tek Hoay : Dari Penjaja Tekstil sampai ke Pendekar Pena (Un siècle de Kwee Tek Hoay : du vendeur de textiles à l'épéiste du stylo)*, 1ère ed., Jakarta, Pustaka Sinar Harapan, 1989.

SURYADINATA, Leo, Evi Nurvidya Arifin et Aris Ananta, *Indonesia's Population : Ethnicity and Religion in* a *Changing Political landscape*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2003.

SURYADINATA, Leo, *Negara dan Etnis Tionghoa: Kasus Indonesia (L'État et l'ethnie de Tionghoi : le cas indonésien)*, Jakarta, LP3ES, 2002.

TAKESHI, Ito, *The World of the Adat Aceh : A Historical Study of the Sultanate of Aceh*, 1ère éd., Melbourne, Australian National University, 1984.

TEMPO (ed.), *Apa & Siapa; Sejumlah Orang Indonesia 1985-1986 1986 (Quoi et qui; un certain nombre d'Indonésiens de 1985 à 1986)*, Jakarta, Grafiti Pers, 1986.

THALIB, Sajuti, *Receptio, Hubungan Hukum Islam dan Hukum Adat (Receptio A Contrario : La relation entre la loi islamique et la loi coutumière)*, Jakarta: PT Bina Aksara, 1987.

TOER, Pramoedya Ananta et Stanley Adi Prasetyo (eds.), *Memoar Oei Tjoe Tat: Pembantu Presiden Soekarno (Mémoires d'Oei Thoe Tat : assistant du Présidents Soekarno)*, Jakarta, Hasta Mitra, 1995.

TURMUDI, Endang et Riza Sihbudi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia (L'Islam et le radicalisme en Indonésie)*, Jakarta, LIPI Press, 2004.

VAJDA, Georges, *Les Zindîqs en pays d'Islam au début de la période Abbaside*, Rome, Accademia dei Lincei, 1937.

VERDOODT, A., *Naissance et signification de la Déclaration universelle des droits de l'homme*, Louvain, Warny (coll. « Collection de l'École des sciences politiques et sociales / Université Catholique de Louvain ; no 175 »), 1964, 367 p.

VICTOR, Jacques de Saint, *Blasphème. Brève histoire d'un « crime imaginaire »*, Paris, Editions Gallimard, 2016, 123 p.

VIGNATO, Silvia, *Au nom de l'hindouisme : reconfigurations ethniques chez les Tamouls et les Karo en Indonésie*, Paris, Montréal (Québec) l'Harmattan, 2000.

VRIENS, J. G. C., *Artikel 123 van het reglement op het beleid der regeering van Nederlandsch-Indië*, Sittard, Electr. Drukkerij erns. Claessens, 1922, 18 p.

WALTER, H. A., *The Ahmadiya movement*, New Delhi, Manohar, 1991.

WESSELS, C., *Histoire de la mission d'Amboine depuis sa fondation par saint François Xavier jusqu'à sa destruction par la Compagnie néerlandaise des Indes Orientales, 1546-1605*, Louvain, Museum Lessianum (coll. « Museum Lessianum. Section missiologique ; 19 851180485 »), 1934, 238 p.

WESTRA, H., *De Nederlandsch-Indische staatsregeling*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1934, 261 p.

Wetboek van strafrecht voor Nederlandsch-Indië Kitab oendang-oendang hoekoeman bagi Hindia-Belanda, Weltevreden], Balai-Poestaka = Volkslectuur, 1921, 315+vii p.

WILLIS, Avery T., *Indonesian Revival : Why Two Million Came to Christ*, South Pasadena, Calif, William Carey Library, 1977.

WILLMOTT, Donald Earl, *The Chinese of Semarang: a Changing Minority Community in Indonesia*, Ithaca, N.Y, Cornell University Press, 1960.

WINSTEDT, R. O., *The Malay Annals or Sejarah Melayu: the Earliest Recension from Ms. no 18 of the Raffles Collection in the Library of the Royal Asiatic Society, London*, London, Luzac and Cie (coll. « Journal of the Malayan Branch Royal Asiatic Society »), 1938.

WORMSER, Paul, *Le Bustan al-Salatin de Nuruddin ar-Raniri: réflexions sur le rôle culturel d'un étranger dans le monde malais au XVIIe siècle*, Paris, Association Archipel, EHESS (coll. « Cahiers d'Archipel »), 2012.

YAMIN, Muhammad, *Proklamasi dan Konstitusi Republik Indonesia (La Proclamation de l'indépendance et la Constitution de la République d'Indonésie)*, 1ère éd., Djakarta, Djambatan, 1954.

_____. *Pembahasan undang-Undang Dasar Republik Indonesia (La Discussion sur la Constitution d'Indonésie)*, Djakarta, Jajasan Prapantja, 1960.

_____. *Naskah-Persiapan Undang-Undang Dasar 1945 (Le Projet de la Constitution de 1965)*, 2ème édition, Djakarta, Siguntang, 1971.

YANG, Fenggang, *Religion in Chine : Survival and Revival under Communist Rule*, New York, Oxford University Press, 2012.

Yogaswara, A., *Heboh Ahmadiyyah : Mengapa Ahmadiyah tidak Langsung Dibubarkan ? (Le Scandal de l'Ahmadiyya :* pourquoi l'Ahmadiyya n'est pas immédiatement dissout), Yogyakarta, Narasi, 2008.

ZADA, Khamami, *Islam Radikal. Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia (L'Islam et le radicalisme en Indonésie)*, Jakarta, Teraju, 2002.

ZAYD, Nasr Hamid Abu, *al-Imâm al-Shâfi'î wa Ta'sîth al-Aidulujiyât al-Wasathiyah*, Kairo, Maktabah Madbuli, 1996.

ZUHRI, Saifuddin, *Berangkat dari Pesantren (Départ depuis le pesantren (école coranique)*, Jakarta, Gunung Agung, 1987.

ZULKARNAIN, Iskandar, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia (Le Mouvement de l'Ahmadiyya en Indonésie)*, Yogyakarta, LKiS Pelangi Aksara, 2005.

B. Articles et chapitres d'ouvrages

« Législation comparée : la répression du blasphème », la note réalisée à la demande de M. Jacque Mézard, Direction de l'initiative parlementaire et des délégations, LC 268, janvier 2016.

« Menoentoet Kementerian Agama » (Exigence de la fondation du ministère des Religions), Makassar, Panitia Menoentoet Kementerian Agama, 1947.

« Mr. C.C. Mengadjari Ummat Islam Berani » (Monsieur C.C a engseigné le courage aux musulmans), *Pandji Islam*, Tahun VI, No. 22 Tahun 1939.

« Resolusi Seminar Hukum Nasional 1963 » (La résolution du séminaire de droit national) dans dans Departemen Penerangan, *20 Tahun Indonesia Merkeda 20 Tahun Indonesia Merkeda (Deux décennies de l'Indonésie indépendante),* Djakarta, Departemen Penerangan, 1965.

« Sekali Lagi : Lontjeng Geredja » (Encore une fois : cloche d'église), *Pandji Islam,* Tahun VI, No. 2 Tahun 1939.

« Perasaan tentang adanya Comite Tentara K.N. Muhammad » (Le Sentiment sur l'existante du Comité des armées du Prophète), *Islam Bergerak,* n° 11, le 10 juin 1918

ABBAS, Zainal Arifin, « Kata Pengantar tetang Definisi Agama » (Avant-propos de la definition de religion), *Mimbar Agama,* mars 1952.

ABDULLAH, Taufik, « History, Political Images and Cultural Encounter : The Dutch in the Indonesian Archipelago », *Studia Islamika,* 30 mars 2014, vol. 1, nº 3.

ABUDARDIRI, « Sejarah Bedirinya Kementerian Agama dalam Negara Republik Indonesia » (L'Histoire de la fondation du ministère des Religions), dans Departemen Agama, *Amal Bakti Departemen Agama R.I., 3 Januari 1946-3 Januari 1987 : Eksistensi dan Derap Langkahnya (La Charité du departement des religions de la République d'Indonésie, du 3 janvier 1946 au 3 janvier 1987 : l'existante et son développement),* Jakarta, Departemen Agama RI, 1987.

AHMAD, Andri et Salman al-Farizi, « Konflik Kepentingan Agama dan Kegagalan Negara : Kasus Pembubaran Padepokan YKNCA Besuki-Probolinggi-Jatim » (Conflit d'intérêts dans la religion et échec de l'État : le cas de la dissolution de l'internat de la Fondation de l'aide pour les victimes de cancer et psychotrope à Besuki Probolinggo, Java-Est), dans Ahmad Suaedy (ed.), *Politisasi Agama dan Konflik Komunal : Beberapa Isu Penting di Indonesia (La Politisation de la religion et le conflit communautaire : quelques thèmes importants en Indonésie),* Jakarta, Wahid Institut, 2007.

ALI, A. Mukti, « Sambutan Menteri Agama pada Peresmian Pimpinan Majelis Ulama Indonesia tanggal 27 Juli 1975 », dans Departemen Penerangan, *10 Tahun MUI (Une décennie du MUI),* Jakarta, Departemen Penerangan, 1975.

ALVES, Jorge M. dos Santos, « Princes contre marchands au crépuscule de Pasai (c. 1494-1521) », *Archipel,* 1994, vol. 47, nº 1, p. 125-146

Assemblée Nationale, « Rapport fait au nom de la Commission d'enquête sur les sectes (document n° 2468), président : M. Alain Gest, rapporteur : M. Jacques Guyard, France, 1996.

AUMOND, Florian, « De l'obligation de sanctionner le blasphème en droit international », dans Céline Lageot et Fabien Marchadier (éds.), *Le Blasphème dans une société démocratique,* Paris, Dalloz, 2016.

BASDEVANT-GAUDEMET, Brigitte, « Le Blasphème, législation canonique et séculière, des Temps modernes au code de 1983 », dans Alain Dierkens et SCHREIBER Jean-Philippe, *Le Blasphème : du péché au crime*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2012, 178 p.

BASTID-BRUGUIERE, Marianne, « La Campagne antireligieuse de 1922 », *Extrême-Orient, Extrême-Occident,* 2002, vol. 24, nº 24.

BECK, Herman L., « The Rupture of the Muhammadiyah with the Ahmadiyya », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde (BKI) 161-2/3 (2005).*

BENDA, Harry J., « Christiaan Snouck Hurgronje and the Foundations of Dutch Islamic Policy in Indonesia », *The Journal of Modern History,* 1 décembre 1958, vol. 30, nº 4.

BERTRAND, Romain, « Le Désordre nouveau ; violence sociale et changement politique en Indonésie », Critique internationale, Presses de sciences po, 2000, 8 (8).

_____. « Les orientalistes, conseillers du prince colonial ? Expertise savante et « politique musulmane » aux Indes Néerlandaises (c. 1880-1920) », *Raisons politiques*, 2006, no 22, nº 2.

BLANCHARD, Françoise Cayrac-, et Jacques Leclerc, « Inventions de l'Indonésie », in *Revue françcaise de science politique*, 39e année, n°6, 1989, p. 852-866

BRAGINSKY, V. I., « Towards the Biography of Hamzah Fansuri. When Did Hamzah Live ? Data From His Poems and Early European Accounts », *Archipel*, 1999, vol. 57, nº 2, p. 135-175.

BRECHON, Pierre, « Laïcité et religions dans l'Union européenne », May 2011, Grenoble, France. pp.1-26. <halshs-00819211>.

BROWN, Iem, « Contemporary Indonesian Buddhism and Monotheism », *Journal of Southeast Asian Studies*, 1987, vol. 18, nº 1.

BURHANI, Ahmad Najib, « When Muslims are not Muslims : The Ahmadiyya Community and the Discourse on Heresy in Indonesia", These, University of California, 2013.

_____. « Fundamentalism and religious dissent : the LPPI's mission to eradicate the Ahmadiyah in Indonesia », *Indonesia and the Malay World*, vol. 44 n° 129, 2016.

Chambre des Représentants de Belgique, « Enquête parlementaire visant à élaborer une politique en vue de lutter contre les pratiques illégales des sectes et le danger quelle représentent pour la société et pour les personnes, particulièrement les mineurs d'âge », (MM. Duquesne et Willems, rapporteurs), 1997.

CLERX, Camille, « Colonialisme et religion : enjeux missionnaires et politiques linguistiques et culturelles en Algérie et aux Indes orientales néerlandaises (1880-1930) », mémoire de l'université de Leyde, 2016,

CLITEUR, Paul et Tom Herrenberg, « On the Life and Times of the Dutch Blasphemy Law (1932–2014) » dans Paul Cliteur et Tom Herrenberg (eds.), *The Fall and Rise of Blasphemy Law*, 1st éd., Amsterdam, Amsterdam University Press, 2016.

COPPEL, Charles A., « Is Confucianism a Religion ? » A 1923 Debate in Java », *Archipel*, 1989, vol. 38, nº 1.

_____. « The Origins of Confucianism as an Organized Religion in Java, 1900-1923 », *Journal of Southeast Asian Studies*, 1981, vol. 12, nº 1.

Comité des droits de de l'homme, « Observation générale n° 22 (48) (art. 18), CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 27 septembre 1993.

Comité des droits de l'homme, « Observations finales concernant le rapport initial de l'Indonésie », CCPR/C/IDN/CO/1, 21 août 2013 dans http://undocs.org/fr/CCPR/C/IDN/CO/1 (consulté le 4 janvier 2015).

CORNU, Philippe, Jean-Louis Schlegel et Vincent Bardet, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Seuil, 2001.

CREESE, Helen, « Old Javanese legal traditions in pre-colonial Bali », *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 1 janvier 2009, vol. 165, nº 2-3.

CRIBB, Robert, « How Many Deaths ? Problems in the Statistics of Massacre in Indonesia

(1965-1966) and East Timor (1975-1980) », in *Violence in Indonesia,* edited by Ingrid Wessel and Georgia Wimhofer, Hamburg, Abera, 2001.

CROUCH, Dave, « Bolcheviks, islam – Religious rights », *Socialist Revieew*, n° 280, Decembre 2003, dans http://pubs.socialistreviewindex.org.uk/sr280/crouch.htm.

CROUCH, Melissa, « Law and Religion in Indonesia : The Constitutional Court and the Blasphemy Law », Rochester, NY, Social Science Research Network, 2012.

CUISINIER, Jeanne, « La Guerre des Padri (1803-1838-1845) », *Archives de sociologie des religions*, 1959, vol. 7, nº 1, p. 70-88.

DAMAIS, Louis-Charles, « L'épigraphie musulmane dans le Sud-Est asiatique », *Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient*, 1968, vol. 54, nº 1, p. 567-604.

DAULAY, M. Zainuddin, « Konfik Kekerasan di Situbondo-Jawa Timur » (Les conflits violences à Situbondo de Java-Est), dans Imam Tholkhah (ed.), *Konfik Sosial Bernuansa Agama di Indonesia (Les conflits sociaux à un caractère religieux en Indonésie)*, Jakarta, Puslitbang Kerukunan Kehidupan Beragama, 2002.

DEAKIN, Christine, « Langit Makin Mendung : Upheaval in Indonesian Literature. », *Archipel*, 1976, vol. 11, nº 1.

Departemen Penerangan, « Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia di Depan Sidang DPR-GR pada 16 Agutus 1968 » (Allocutions d'état du Président de la République d'Indonésie devant l'assemblée du Parlement-Gotong Royong, le 16 août 1968), Jakarta, Departemen Penerangan RI, 1968.

_____. « Pidato Kenegaraan Presiden Republik Indonesia di depan Sidang DPR-GR 16 Agutus 1973 », Jakarta, Departemen Penerangan RI, 1973.

DOMANYI, Thomas, « Calvin, précurseur de la liberté religieuse ? », dans *Science et Liberte ; l'extrémisme religieux et la liberté religieuse,* n° 70, 2009.

DREWES, Gerardus Willebrordus Joannes, « New light on the coming of Islam to Indonesia? », *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde*, 1 janvier 1968, vol. 124, nº 4, p. 433-459.

DROIT, Roger-Pol, « L'Asie un continent athée ? », dans *Le Point Références*, ed. Vivre Sans Dieu, décembre 2017-janvier 2018.

EYMERET, Joël, « L'Administration napoléonienne en Indonésie », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, 1973, vol. 60, nº 218, p. 27-44.

FENWICK, Stewart, « Yusman Roy and the Language of Devotion-'Innovation' in Indonesia Islam on Trial », *Studia Islamika*, vol. 18, n° 3, 2011.

FOWKES, Ben et Bülent Gökay, « An Unholy Alliance Against the Common Enemy: A History of Communists' relations with Muslims », *Journal of Communist Studies and Transition Politics*, volume 25, 2009, n° 1, Mars 2009.

FOX, David J. Stuart, « Pura Besakih : Temple-state relations from precolonial to modern times », dans Hildred Geertz (éd), *State and Society in Bali : Historical Textual and Anthropological Approaches*, Leiden, KITLV Press, 1991.

GAASTRA, F. S., « The organization of the VOC » dans G. L. Balk, Frans Van Dijk et D. J. Kortland (eds.), *The Archives of the Dutch East India Company (VOC) and the Local Institutions in Batavia (Jakarta)*, Leiden Boston, Brill, 2007.

GALTUNG, Johan, « Violence, Peace, and Peace Research », *Journal of Peace Research*, Vol. 6, No. 3 (1969), p. 167 – 191.

GHAFUR, Muhaimin A., « KH Saifuddin Zuhri : Eksistensi Agama dalam Nation Building » (KH. Saifuddin Zuhri : l'existence de la religion dans la construction de l'État), dans Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI : Biografi Sosial Politik (Les ministres des Religions : La biographie sociale et politique)*, Jakarta, Kementerian Agama, 1998.

GOKSOY, Ismail Hakk, « The Policy of the Dutch Government Towards Islam in Indonesia », *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 19, n° 1, 2002.

GONDA, Jan, « The Indian religions in pre-Islamic Indonesia and their survival in Bali », dans *Handbuch der oreintalistik, section 3, Indinesian, Malaysia und die Philipinen*, Leiden, Brill, 1975.

HAMEL, G. A. van, « Les Pays-Bas et Leurs Colonies », dans *Le Droit criminel des états européens. Publié par le Dr Franz von Liszt*, Berlin, O. Liebmann, 1894.

HASJIM, A. Wachid, « Sekitar Pembentukan Kementerian Agama RIS » (Autour de la foundation du ministère des Religions), *Mimbar Agama*, juin 1950.

HEFNER, Robert W., « The Study of Religious Freedom in Indonesia », *The Review of Faith & International Affairs*, 11(2), 2013.

HILL, A. H., « Hikayat Raja-Raja Pasai », *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 1 juin 1960, vol. 33, 2 (190).

HOCHMANN, Thomas, « Rapport conclusif, Blasphème et préjudices », dans *Le blasphème dans une société démocratique*, ouvrage issu des actes du colloque organisé à l'Université de Poitiers, le 27 mars 2015, sous la direction de Céline Lageot et Fabian Marchadier, Paris, Dalloz, 2016,

HOSEN, Nadirsyah, « Pluralism, fatwâ, and court in Indonésia : The case of Yusman Roy », *Journal of Indonesian Islam*, Volume 06 : 01, june 2012.

Human Rights Watch, « In Religion's Name: Abuses against Religious Minorities in Indonesia », 2013, dans https://www.hrw.org/report/2013/02/28/religions-name/abuses-against-religious-minorities-indonesia (consulté le 02 février 2014).

Institute for Criminal Justice Reform, « Naskah Kitab Undang-Undang Hukul Pidana (RKUHP) Hasil Pembahasan Panitia Kerja R-KUHP DPR RI, 24 Februari 2017.

JANSEN, Esther, « The Rise and Fall of the Offence of Blasphemy Law in the Netherland » dans Jeroen Temperman et András Koltay (eds.), *Blasphemy and Freedom of Expression : Comparative, Theoretical and Historical*, Cambridge, Cambridge University Press, 2017.

JOHNS, Anthony H., « Aspects of Sufi Thought in India and Indonesia in the first half of the 17th Century », *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 1 mars 1955, vol. 28, 1 (169), p. 70-77.

_____. « Nūr al-Daḳā'iḳ by the Sumatran mystic Shamsu 'l-Dīn ibn 'Abdullāh », *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1 octobre 1953, 3/4, p. 137-151.

JONG, Christian George Frederik De, « Religion and State in Negara Indonesia Timur : The question of religion in the Parliament of the State of East Indonesia in 1949 »,

disponible sur www.researchgate.net/publication/283288699, consulté le 16 janvier 2016).

KALUS, Ludvik et Claude Guillot, « La stèle funéraire de Hamzah Fansuri », *Archipel*, 2000, vol. 60, n° 4, p. 3-24.

Kementerian Agama, « Draf Awal RUU Pelindungan Umat Bergama » (Le Premier projet de la loi de la protection des communautés religieuses), Kementerian Agama, 2015 (document non encore publié en public).

KIPP, Rita Smith, « Conversion by Affiliation : The History of the Karo Batak Protestant Church », *American Ethnologist*, 1995, vol. 22, n° 4.

KROEF, M. van der, « New Religious Sects in Java », *Far Eastern Survey*, 1961, vol. 30, n° 2.

Le projet de loi sur l'harmonie des communautés religieuses, Tim Kerja RUU KUB DPR RI Komisi VIII (le 1er août 2011), disponible sur http://www.elsam.or.id/downloads/1320828121_RUU_KUB_dan_Penjelasan%28OK%29%29%5B1%5D.pdf (consulté le 20 juin 2014).

Lembaga Bantuan Hukum Malang, « Kriminalisasi Shalat Dua Bahasa, Ancaman Ekspresi Beragama dan Berkeyakinan » (La Criminalisation de la prière bilinguelle, une menace pour la liberté d'expression religieuse et de conviction), dans http://lbhmlg.blogspot.com/2008_09_01_archive.html (consulté le 15 April 2014).

Lembaga Bantuan Hukum Surabaya (LBH), « Kronologis Kasus penyesatan Buku Menembus Gelap Menuju Terang (MGMT) 2 » (La chronologie de l'affaire du livre intitule 'Traverser l'obscurité pour aller vers la lumière'), dans Tabrani Abby et Ferry P. Siahaan (eds.), *Laporan Tahunan Yayasan Lembaga Bantuan Hukum Indonesia [YLBHI] (Rapport annuel de l'Institut d'aide juridictionnelle d'Indonésie, YLBHI),* Jakarta, YLBHI, 2005), Jakarta, YLBHI, 2005.

LOBATO, Manuel, « Épices, conflit et religion ; les Moluques et les Portugais dans la seconde moitié du XVIe siècle », *série separatas 246,* Lisboa, Centre de Estudos de Historia e Cartografia Antiga, 2002

MADINIER, Rémy, « De la révolte à la réforme : rébellions musulmanes à l'ordre colonial en Asie du Sud-Est (1820-1930) », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 1 janvier 2015, n° 126, p. 35-53.

_____. « Espoirs abangan : les missionnaires chrétiens et l'Islam javanais, 1808-1945 » dans Dominique Borne et Benoît Falaize (eds.), *Religions et colonisation, XVIe-XXe siècle : Afrique, Amériques, Asie, Océanie*, Ivry-sur-Seine, Éd. de l'Atelier Éd. Ouvrières, 2009.

_____. « Le Gouverneur, le sourate et l'islamiste adultère : retour sur l'affaire Ahok, *Archipel,* Volume 95, 2018.

MAISON, Dominique, « Boudha est-il soluble dans les *Pancasila ? », Le Banian,* n° 13 juin 2012.

MARTONO, « Sejarah Singkat Perkembangan Jemaat Ahmadiyah di Indonesia selama 50 Tahun » (Une aperçue historique sur le dévelpppement de la commuanuté de l'Ahmadiyya en Indonésie pendant cinq décenniés), *Majalah Sinar Islam,* n° Yubilium, Sulh 1355 (janvier 1975).

MICHEL, Franc, « Politique et religion chez les Toraja en Indonésie », *Frontières*, 19 (1), Automne, 2008, p. 61-68.

MOHAMMAD, Herry et Mujib Rahman, « Menembus Gelap Terbit Sesat » , *Gatra* n° 28, le 23 Mei 2005, dans http://arsip.gatra.com/artikel.php?id=84875 (consulté le 17 avril 2014).

MONTANA, Suwedi, « Nouvelles données sur les royaumes de Lamuri et Barat », *Archipel*, 1997, vol. 53, nº 1, p. 85-95.

MUJIBURRAHMAN, « Religious Conversion in Indonesia : The Karo Batak and the Tengger Javanese », *Islam and Christian–Muslim Relations*, 1 janvier 2001, vol. 12, nº 1.

NGELOW, Zakaria J. « Islam dan Kristen dalam Politik di Indonesia » (Islam et christianisme dans la scène politique d'Indonésie), dans Th Sumartana et al., *Meretas Jalan Teologi Agama-Agama di Indonesia : Theologia Religionum (Pirater le chemin théologique des religions en Indonésie : théologie religieuse)*, 1ère éd., Jakarta, Gunung Mulia, 1999,

NIEMEIJER, Hendrik E., « The Central Administration of the VOC Government and the Local Institutions of Batavia (1619-1811); an Introduction », dans G. L. Balk, Frans Van Dijk et D. J. Kortland (eds.), *The archives of the Dutch East India Company (VOC) and the local institutions in Batavia (Jakarta)*, Leiden Boston, BRILL, 2007.

O'FAHEY, R. Sean et Bernd Eadtke, « Neo-Soufism Reconsidered », *Der Islam, IXX*, 1993.

OLLU, Louis Philippe Raynault et Giacoma Zucchi, « Concepts de religion dans le droit : Étude éclectique des approches juridiques à la définition et au droit à la liberté de religion », *Revue Juridique Thémis* (2012-2013).

PICARD, Michel, « Balinese religion in search of recognition : From Agama Hindu Bali to Agama Hindu (1945-1965) », *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 1 janvier 2011, vol. 167, nº 4.

_____. « The Discourse of Kebalian : Transcultural Construction of Balinese Identity » dans *Staying local in the global village: Bali in the twentieth century*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 1999.

_____. « What's in a name ? Agama Hindu Bali in making » dans *Hinduism' in Modern Indonesia*, London, GBR, Routledge, 2003.

PONT, Blandine Chelini-, « La Diffamation des religions : un bras de fer international (1999-2009) », dans *Revue Conscience et Liberté*, n°71, 2010.

PRASETIA, Heru, « Masyarakat Adat Wet Semokan : di Tengah Ketegangan Ujaran dan Ajaran » (Les Peuples indigènes de Wet Semokan : au milieu de la tension des énonciations et des enseignements) dans Hikmat Budiman, *Hak Minoritas : Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, Jakarta, Interseksi Foundation, 2005.

Rancangan Undang-Undang Kitab Undang-Undang Hukum Pidana Buku II (Le projet de la loi sur le Code pénal, livre II), p. 24-25 dans http://www.elsam.or.id/pdf/Buku_II_RUU_KUHP_ draft2.pdf (consulté le 12 février 2014).

RENÉ, Emilie, « L'Affaire Rushdie. Protestation mondiale et communauté d'interprétation », Paris, Les Cahiers du CERI, n° 18 – 1997

RICKLEFS, Merle Calvin, « The MSS of "Sĕrat Cabolek" », *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 1 janvier 1998, vol. 61, nº 2, p.

318-325.

SACHOT, Maurice, « Origine et trajectoire d'un mot : religion », 2003 dans http://philotextes.info/spip/IMG/pdf/le_mot_22religion_22.pdf;

SALEH, M. Idwar, « Agrarian Radicalism and movements of native insurrection in South Kalimantan (1858-1865) », *Archipel*, 1975, vol. 9, nº 1, p. 135-153.

SALIM, Agus, « Trends of Muslim Philosophy and Ways of Meeting Modern Ideas in the Islamic Communities », in *Colloquium on Islamic Culture in its Relation to the Contemporary World*, Princeton, N.J, Princeton University Press, 1953, 158 p

SAPULANGGA, Ibbat Khaliqah, « Analisis Normatif Putusan Pengadilan Negeri Nomor 32/PID.B/2002.bajawa tentang Penodaan Agama » (Une Analyse normative du verdict du tribunal de Bejawa n° 32/PID.B/2002 sur le blasphème), Fak. Hukum Universitas Brawijaya Malang, 2000.

STRAATHOF, W., « Agama Djawa Sunda I » (La Religion javanaise-sundanese), *Basis* 20 (1971)

SURYADINATA, Leo, « Confucianism in Indonesia: Past and Present », dans Leo Suryadinata, *The Chinese minority in Indonesia : seven papers*, Singapore, Chopmen Enterprises, 1978.

SWELLENGREBEL, J. L., « Some Religious Problems of Today », dans J.L. Swellengrebel, et al., ed., Amsterdam, The Royal Tropical Institute, 1960.

TAKESHI, Ito, « Why did Nuruddin ar-Raniri leave Aceh in 1054 A.H.? », *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 1 janvier 1978, vol. 134, nº 4, p. 489-491.

TELLE, Kari, « Faith on Trial: Blasphemy and 'Lawfare' in Indonesia », *Ethnos : Journal of Anthropology*, Volume 83: 2, 2018.

TIBBETTS, G. R., « Early Muslim Traders in South-East Asia », *Journal of the Malayan Branch of the Royal Asiatic Society*, 1957, vol. 30, 1 (177), p. 1-45.

TICOZZI, Sergio, « Le Confucianisme aujourd'hui », *Bulletin EDA n° 197*, dans http://eglasie.mepasie.org/asie-du-nord-est/chine/1995-04-16-le-confucianisme-aujourdhui.

Tim Advokasi Kebebasan Beragama, « Permohonan Pengujian Materiil UndangUndang Nomor1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama terhadap Undang-Undang Dasar1945 », le 20 octobre 2009.

UTRIZA, Ayang, « Le Droit musulman dans le monde insulindien du XIVe au XVIIe siècles », mémoire du DEA à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2005.

_____. « La Réception du code pénal français et du droit pénal d'Rurope en Indonésie », disponible sur https://www.researchgate.net/publication/283713851 (consulté le 6 juin 2017).

VILLIERS, John, « Las Yslas de Esperar en Dios : The Jesuit Mission in Moro 1546-1571 », *Modern Asian Studies*, 1988, vol. 22, nº 3, p. 593-606.

VIVIEN, Alain « Les sectes en France, expression de la liberté morale ou facteurs de manipulations ? », le rapport au Premier ministre, Paris, 1983,

VLEKKE, Bernard Hubertus Maria, *The Story of the Dutch East Indies*, Cambridge, Mass,

Harvard University Press, 1946.

VOORHOEVE, P., « Van en over Nuruddin ar-Raniri », *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia*, 1 janvier 1951, vol. 107, nº 4, p. 353-368.

VOORHOEVE, P., *Twee maleise geschriften van Nūruddīn ar-Rāniri*, Leiden, 1955.

VREDENBREGT, Jacob, « The Haddj: Some of its feutures and functions in Indonesia », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 1962, vol. 118, nº 1, p. 91-154.

WALF, Knut, « Église et État aux Pay-Bas », dans Conscience et Liberté, *Dossier églises et États dans l'Europe des Douze,* deuxième semestre 1986, nº 32.

WALUYO, Paring et Levi Riyansyah, « Pengawasan Negara terhadap Kehidupan Sipil : Kasus Penyesatan dan Kriminalisasi Yusman Roy » (La Surveillance étatique envers la vie civile : le cas de tromperie et de criminalisation de Yusman Roy), dans Ahmad Suaedy (ed.), *Politisasi Agama dan Konflik Komunal : Beberapa Isu Penting di Indonesia*, Jakarta, Wahid Institut, 2007.

WEIS, Monique, « Le Blasphème comme délit politique », dans Alain Dierkens et Jean-Philippe Schreiber, *Le Blasphème : du péché au crime*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 2012.

WILKINSON, R.j., « The fall of Malacca », *Journal of the Malaysian Branch, Royal Asiatic Society XIII*, 1935, nº 2, p. 68-69.

WORMSER, Paul, « The Religious Debates of Aceh in the Sixteenth and Seventeenth Century: An Invisible Cultural Dialogue? », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1 janvier 2012, vol. 55, nº 2-3, p. 369-382.

C. Presse en ligne

« Bebas Lisensi Setengah Hati » (Une Licence « gratuite » en demi-cœur), *Gatra*, n° 16, le 27 février 2006, disponible sur http://arsip.gatra.com/2006-03-01/majalah/artikel.php?pil=23&id=92570 (consulté le 15 juin 2015).

« Menghakimi Tetangga Bandel » dans http://majalah.gatra.com/2002-09-23/majalah/artikel.php?pil=23&id=37896 (consulté le 17 avril 2014).

« Le Rapport sur l'élimination de toutes les formes d'intolérance religieuse est présente a la commission », Communique de presse ag/shc/438, le 8 novembre 1999, https://www.un.org/press/fr/1999/19991108.agshc438.html.

« *Une marche républicaine historique : plus de 3,7 millions de Français ont défilé* » [archive], sur leparisien.fr, 11 janvier 2015 (consulté le 12 février 2019)

http://disdukcapil.kutaikartanegarakab.go.id/upload/peraturan/PP_NO_37_2007.pdf (consulté le 16 juillet 2017).

http://eglasie.mepasie.org/asie-du-sud-est/indonesie/2002-07-16-flores-en-lespace-de-quelques-semaines-deux/ [Bulletin EDA n° 357] (consulté le 5 janvier 2017).

http://eglasie.mepasie.org/asie-du-sud-est/indonesie/2005-05-16-java-est-le-responsable-dune-ecole--oranique/?SearchableText=Yusman %20Roy (consulté le 15 juin 2014).

http://khazanah.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/15/03/02/nkjmgy-definisi-agama-masuk-ruu-pub-mui-tak-ada-masalah (consulté le 14 mars 2017).

http://mediaindonesia.com/read/detail/131116-ruu-pub-mandek-karena-perdebatan-penghayat-kepercayaan (consulté le 14 mars 2017).

http://mjp.univ-perp.fr/constit/id2002.htm#. La Constitution de 1945.

http://mui.or.id/id/berita/solusi-mui-perihal-kolom-penghayat-kepercayaan/ (consulté le 3 février 2018).

http://mui.or.id/wp-content/uploads/2017/02/Fatwa-GAFATAR.pdf (consulté le 7 juillet 2017).

http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/hukum/15/03/05/nkqoql-menag-ruu-pub-atur-keberagaman-di-indonesia (consulté 15 juin 2016).

http://news.liputan6.com/read/102399/ribuan-warga-di-probolinggo-mengamuk (consulté le 17 avril 2014)

http://soeharto.co/1967-11-30-sambutan-presiden-soeharto-pada-musyawarah-antar-agama, (consulté le 17 janvier 2017).

http://soeharto.co/1971-08-05-sambutan-presiden-soeharto-pada-resepsi-pembukaan-kongres-subud-sedunia-ke-iv (consulté le 17 janvier 2017).

http://soeharto.co/1993-10-18-sambutan-presiden-soeharto-saat-menerima-para-peserta-raker-departemen-agama, (consulté le 17 janvier 2017).

http://soeharto.co/sambutan-pejabat-presiden-soeharto-pada-kongres-agama-*Khonghucu* (consulté le 2 janvier 2017).

https://www.batlax.com/2015/06/minta-ijin-pendaratan-malaikat-jibril.html (consulté le 13 janvier 2016).

http://www.beritasatu.com/politik/343664-kenapa-banyak-anggota-gafatar-hijrah-ke-kalimantan.html (consulté le 9 février 2017).

http://www.dpr.go.id/dokjdih/document/uu/UU_2006_23.pdf (consulté le 16 juillet 2017).

http://www.hukumonline.com/pusatdata/detail/lt5059773380b6c/node/576/tap-mpr-no-iv_mpr_1973-tahun-1973-garis-garis-besar-haluan-negara (consulté le 17 janvier 2017).

http://www.hukumonline.com/pusatdata/detail/lt508e189b1fb38/nprt/657/tap-mpr-no-xvii_mpr_1998-tahun-1998-hak-asasi-manusia (Consulté le 15 avril 2015).

https://www.liputan6.com/news/read/66265/pengikut-pondok-nabi-dari-berbagai-daerah?related=dable&utm_expid=.9Z4i5ypGQeGiS7w9arwTvQ.1&utm_referrer=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F (consulté le 13 janvier 2016).

http://www.nu.or.id/post/read/12123/pemimpin-al-qiyadah-al-islamiyah-divonis-4-tahun (consulté le 23 janvier 2017)

http://www.nu.or.id/post/read/17420/jamaah-ahmadiyah-tobat-massal-di-monas (consulté le 16 décembre 2013)

http://www.presidenri.go.id/index.php/fokus/2007/11/05/2379.html, « Pidoto Presiden : Sambutan Pembukaan Rapat Kerja Nasional MUI, 4 November 2007 », (consulté le 3 janvier 2014).

http://www.republika.co.id/berita/nasional/politik/18/03/28/p6a9t6330-nasir-beberapa-masalah-di-rkuhp-yang-jadi-perhatian-publik (consulté 15 avril 2018).

http://www.tanyasyiah.com/2014/02/fatwa-mui-jatim-tentang-kesesatan.html (consulté le 20 juillet 2017).

http://www.tribunnews.com/metropolitan/2012/01/12/fpi-demo-pencabutan-perda-antimiras (consulté le 3 juillet 2016).

http://www.tribunnews.com/nasional/2016/05/26/pengacara-musadeq-tuduh-penangkapan-tiga-pentolan-gafatar-sebagai-kriminalisasi (consulté le 7 juillet 2017).

http://www.tribunnews.com/regional/2016/04/08/300-bekas-anggota-gafatar-sumut-baca-kalimat-syahadat-dan-belajar-islam (consulté le 7 juillet 2017).

https://nasional.kompas.com/read/2016/03/19/21050031/MUI.Keberatan.jika.RUU.PUB. Beri.Peluang.Munculnya.Aliran.Sesat.dan.Agama.Baru (consulté le 14 mars 2017).

https://nasional.tempo.co/read/324988/gubernur-jabar-274-anggota-ahmadiyah-bertobat (consulté le 16 décembre 2016).

https://nasional.tempo.co/read/62694/muslim-alor-protes-buku-bps (consulté le 4 janvier 2016).

https://nasional.tempo.co/read/876236/alasan-menteri-agama-tak-ingin-pasal-penodaan-agama-dihapus (consulté le 20 juin 2017).

https://news.detik.com/berita/d-389662/penulis-artikel-islam-agama-yang-gagal-jadi-tersangka-- (consulté le 4 janvier 2016).

https://news.okezone.com/read/2018/01/17/337/1846346/mui-usulkan-pemerintah-bikin-ktp-khusus-bagi-penghayat-kepercayaan (consulté 3 février 2018).

https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160120000307-20-105428/kapolri-800-orang-eks-gafatar-dipulangkan-ke-daerah-asal (consulté le 9 février 2017).

https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160120094441-20-105472/1119-anggota-gafatar-ditampung-di-kodam-tanjung-pura (consulté le 9 février 2017).

https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160120105128-20-105490/gafatar-di-kalbar-bubar-april-2015-diduga-jadi-kelompok-tani ((consulté le 9 février 2017).

https://www.cnnindonesia.com/nasional/20160616184822-32-138697/kemendagri-tak-hapus-satupun-perda-intoleran-dari-3143-perda (consulté le 3 juillet 2016).

https://www.merdeka.com/jakarta/kasus-penistaan-agama-ahok-disebut-politisasi-tingkat-tinggi.html (consulté le 24 juin 2017).

https://www.merdeka.com/peristiwa/ratusan-massa-padati-sidang-penistaan-agama-di-pn-malang-beobqx2.html (consulté le 7 janvier 2016).

https://www.nahimunkar.org/fui-tegaskan-umat-islam-pendukung-penista-agama-munafik/ (consulté le 21 mai 2017).

https://www.viva.co.id/berita/nasional/785906-mendagri-kami-tidak-hapus-perda-syariat-islam (consulté le 3 juillet 2016)

www.presidenri.go.id/index.php/pidato/2005/07/26/370.html, « Pidoto Presiden : Sambutan Pembukaan Munas MUI, 26 Juli 2005 » (consulté le 3 janvier 2014).

Table des matières

Remerciements …… **v**
Sommaire …… **vii**
Sigles et abréviations …….. **ix**
Introduction générale ……. **1**

1ÈRE PARTIE : LA GENÈSE POLITIQUE RELIGIEUSE DE L'ÉTAT INDONÉSIEN : UN APERÇU HISTORIQUE …… **15**

Chapitre I : La liberté religieuse à l'époque de la diffusion des religions monothéistes dans l'archipel …….…… **17**

Section 1 : La liberté religieuse au temps des sultanats de l'Archipel .....…… **17**
§1 - La naissance de la société musulmane « soufie » dans l'Archipel …… 18
§2 - La répression du soufisme « hérétique » dans l'Archipel ……..…… 23
§3 - La résistance contre les non musulmans …….……..…… 31

Section 2 : La liberté religieuse au temps du régime colonial néerlandais …… **39**
§1 - Le gouvernement de la VOC et la gestion du pluralisme confessionnel ..… 39
§2 - La liberté religieuse sous la Constitution des Indes néerlandaises …… 48
A) La répression de l'islam politique et la restriction du prosélytisme …….. 49
B) La naissance de la Code pénal et l'indifférence au délit de blasphème … 60

Conclusion du chapitre ……...…… **74**

Chapitre II : La garantie de la liberté religieuse dans les trois Constitutions d'Indonésie ……**77**

Section 1 : Les religions dans les débats préparatoires à la Constitution ……. **77**
§1 - À la recherche d'un consensus concernant la philosophie de l'État ……. 78
§2 - La Charte de Jakarta et l'opposition des nationalistes séculiers …… 86
§3 - La naissance du principe de « la croyance en un dieu unique » ……. 93

Section 2 : Le principe du « monothéisme » et la garantie de la liberté religieuse 97
§1 - Évolution de la garantie de la liberté religieuse dans les constitutions …….. 98
A) La liberté de religion et de croyance dans la Constitution de 1945 …… 99
B) La liberté de conscience et de religion dans la Constitution fédéral de 1949 …… 102
C) La liberté de conscience et de religion dans la Constitution provisoire de 1950 …… 107
§2 – Les interprétation divergentes sur le principe du *Ketuhanan Yang Maha Esa* 111
A) Les débats sur la croyance en un Dieu unique hors du parlement …… 111
B) Les débats sur la croyance en un Dieu unique au sein de l'Assemblée constituante (1957-1959) .....…… 118

Conclusion du chapitre ……. **127**

2ÈME PARTIE : L'ÉTAT INDONÉSIEN ET LE STATUT DES RELIGIONS.. 129

Chapitre III : La politique de reconnaissance des religions non monothéistes ……. 131

Section 1 : Les enjeux de la fondation du ministère des Religions 131
§1 - Le ministère des Religions, une concession politique faite aux musulmans . 131
§2 - Le ministère des Religions face aux critiques ……... 140

Section 2 : Le ministère des Religions et la politique de reconnaissance des religions ……... 144
§1 – La définition ou les critères de religion selon le ministère des Religions … 145
§2 - Les trois religions d'Asie en quête de reconnaissance……... 150
A) L'invention du monothéisme dans l'hindouisme « balinais » 151
B) L'institutionnalisation du bouddhisme et du confucianisme …… 161

Conclusion du chapitre …….. 170

Chapitre IV : La répression des courants de croyance spirituelle locale et de l'athéisme ……... 173

Section 1 : L'opposition des musulmans envers les courants de croyance spirituelle …… 173
§1 - L'établissement de l'organisme de surveillance de courants de croyance spirituelle locale …..……... 174
§2 - La lutte contre les mouvements des courants de croyance spirituelle locale.. 180

Section 2 : L'opposition des musulmans face au mouvement du communisme..191
§1 - Les origines de la stigmatisation du communisme comme athéisme …… 192
§2 - Les cas du blasphème liés à la concurrence des partis politiques ……..…… 204

Section 3 : La naissance du décret présidentiel du 27 janvier 1965 sur le blasphème …….. 218
§1 - La genèse du décret présidentiel et la réponse des musulmans ……. 218
§2 - Le contenu du décret présidentiel sur le blasphème ……. 221

Conclusion du chapitre ……. 225

3ÈME PARTIE : LA MISE EN VIGEUER DE LA LOI ANTI- BLASPHÈME : DE L'ORDRE NOVEAU À LA *REFORMASI* ……... 227

Chapitre V : Le double jeu de l'application de la loi anti-blasphème à l'époque de l'ordre nouveau (1967-1998) ……..…….. 229

Section 1 : Le traitement réservé aux religions « reconnues », entre liberté et restriction ……. 229
§1 - Le règlement sur la construction des lieux du culte et le prosélytisme …… 231
§2 - Le confucianisme, une religion reconnue mais marginalisée ……... 239

Section 2 : Le différent traitement réservé aux communautés religieuses « hétérodoxes » ……. 245

§1 - Les courants de croyance spirituelle, entre l'interdiction et la reconnaissance …….…. 246

§2 - Les répressions des mouvement religieux minoritaires « dissidents » ……. 260

A) La répression des mouvements religieux dissidents dans l'islam …… 261

B) La répression des mouvements religieux dans le protestantisme …..…… 267

Section 3 : La crime imaginaire : de la criminalisation aux émeutes socioreligieuse …… 272

§1 - La presse, entre le blasphème et la liberté d'expression …… 273

§2 - Le blasphème comme outil politique, l'affaire de Situbondo …… 282

Conclusion du chapitre …….. 286

Chapitre VI : Le paradoxe de l'impact de la *Reformasi* : entre le droit à la liberté religieuse et l'intolérance religieuse ……. 289

Section 1 : La *Reformasi* et l'amélioration de la protection des droits de l'homme …….. 289

§1 - La protection de la liberté religieuse dans la nouvelle Constitution de 1945. 291

§2 - L''ambiguïté de la reconnaissance des courants de croyance spirituelle ….. 294

Section 2 : La liberté religieuse en Indonésie sous la pression des radicaux religieux …… 300

§1 - La fanatisme religieux et l'enthousiasme d'appliquer la charia ….....…… 301

§2 - La restriction à la liberté religieuse, l'Ahmadiyya sous double pression ….. 307

Section 3 : La restriction à la liberté d'expression religieuse par la criminalisation …….. 318

§1 - Les interprétations « déviantes », entre la liberté religieuse et le blasphème. 319

§2 - Le blasphème, entre la liberté d'expression et l'incitation à la haine …… 333

Conclusion du chapitre ……..... 341

Chapitre VII : Le contrôle de constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965, entre préservation et abrogation …….. 343

Section 1 : Remise en question de la constitutionnalité de la loi anti-blasphème de 1965 …….. 343

§1 - La loi anti-blasphème de 1965 méconnaît les principes de la certitude juridique et de l'égalité devant la loi …… 346

§2 - La loi anti-blasphème de 1965 méconnaît la liberté de religion et d'expression …….. 348

Section 2 : Les débats autour de l'abrogation de la loi anti-blasphèmes de 1965 devant la Cour constitutionnelle ……. 350

§1 - Les points de vue du Gouvernement et du Parlement …….. 351

§2 - Les point de vue des parties impliquées ……. 354

§3 - Les points de vue des « témoins » experts …… 357
A) La révocation sans exception ……. 358
B) Le maintien ou la révision de la loi anti-blasphème …….. 362

Section 3 : L'arrêt de la Cour constitutionnelle : la loi imparfaite, mais constitutionnelle …… 365
§1 - La restriction légale de la liberté religieuse ……..... 365
§2 - L'État d'Indonésie ne reconnaît pas la religion officielle ……... 367
§3 - Le problème de l'application et non de la constitutionnalité de la loi …….. 368
§4 - Les points de vue différents et la conclusion dissidente …… 369

Section 4 : La permanence de la loi anti-blasphème ; entre conflit et harmonie religieuse …….….. 371
§1 - La poursuite de la répression des courants religieux dissidents et de blasphème ……. 371
§2 - Le blasphème dans le projet du nouveau Code pénal indonésien ……. 384
§3 - La liberté religieuse dans le projet de loi sur la protection des communautés religieuses ……. 387

Conclusion du chapitre …… 394

Conclusion générale …….. 39

Annexes …….. 413
1.1. : L'interdiction d'une réunion religieuse en dehors du protestantisme dans dans la ville de Batavia, le Statut de Batavia (*Bataviase Statuten*)…… 413
1.2. : L'interdiction de tous rites ou de toutes cérémonies religieuses musulmanes et chinoises dans la ville de Batavia (*Bataviase Statuten*) …… 413
4.1 : Les courants et les mouvements religieux hormis de l'islam et le christianisme en Indonésie en 1953…….. 414
4.2 : La liste de mouvement ou de courant de croyance mystique en Indonésie entre 1953 et 1954 (Le premier rapport du Comité interministériel de surveillance des courants de croyance spirituelle locale dans la société).. 415
4.3 : La liste des courants de croyance spirituelle ou des mystiques javanais interdits à l'époque de la Démocratie dirigée …….. 419
4.4. : La loi anti-blasphème de 1965 …….. 420
5.1. : La liste des courants de croyance spirituelle interdite pendant la première période de l'Ordre nouveau (1966-1970) ……. 425
5.2. : La liste des courants de croyance spirituelle locale interdite selon le Procureur général …….. 426
5.3. : La liste des mouvements religieux « dissidents » interdits dans l'islam et le protestantisme à l'époque de l'Ordre nouveaux……. 426
5.4. : La liste des publications interdites à l'époque de l'Ordre nouveaux …… 428
5.5. : Les cas de blasphème ou de diffamation à l'époque de l'Ordre Nouveau (1967-1998) ……... 431
6.1. : Les cas de blasphème ou diffamation à l'époque de la *Reformasi* avant la décision de la Cour constitutionnelle de 2010 …….. 434

7.1. : Les cas de blasphème ou diffamation à l'époque de la *Reformasi* après la décision de la Cour constitutionnelle de 2010 …… 440

Sources et Bibliographie ……..... 447
Table des matières ……. 479

université PARIS-SACLAY
ÉCOLE DOCTORALE
Sciences de l'homme et de la société (SHS)

Titre : Les restrictions à la liberté de religion et de conviction en Indonésie : Genèse et enjeux contemporains de la loi anti-blasphème de 1965

Mots clés : Liberté de religion et de conviction, liberté d'expression, blasphème, courants de croyance spirituelle, hétérodoxie, Indonésie, islam.

Résumé : Plusieurs controverses sont apparues ces dernières années concernant la nature de la loi sur le blasphème dans la vie religieuse de la société démocratique indonésienne. En avril 2010, la Cour constitutionnelle indonésienne a établi une décision que cette loi ne correspondait pas à la restriction de la liberté de religion et d'expression en matière religieuse. Si cette loi a bien pour objectif de restreindre en la matière, selon la Cour, cela ne signifie pas que cette forme de restriction est inconstitutionnelle dès lors que la Constitution de 1945 en vigueur s'accompagne d'une restriction légale au respect ou à la sauvegarde des valeurs religieuses en particulier, à côté de la moralité, de la sécurité et de l'ordre public. Toutefois, les débats et les tensions au sein de la société concernant l'application de cette loi perdurent sans relâche.

À travers une analyse de son contenu juridique et de sa mise en application, nous considérons que la loi anti-blasphème de 1965 a visé en premier lieu à entraver le déploiement des courants de croyance spirituelle locale ou des courants mystiques javanais qui, dans une certaine mesure, sont considérés par les musulmans en particulier comme une menace pour les religions existantes et pour la désintégration du pays. Dans un second temps, nous verrons que l'existence de ladite loi est davantage destinée à restreindre le nombre des religions reconnues par l'État d'une part, et à réprimer les courants religieux « dissidents » ou « hétérodoxe » d'autre part. Ainsi, la loi anti-blasphème de 1965 est plutôt utilisée pour restreindre la liberté de religion et de conviction au sens large.

Title : The Restriction of Freedom of Religion and Conviction in Indonesia: The Origin and the Contemporary Issues of Blasphemy Law of 1965.

Keywords : Freedom of religion or belief, freedom of expression, blasphemy, groups of spiritual belief, heterodoxy, Indonesia, Islam.

Abstract : Several controversies have emerged in recent years regarding the nature of the blasphemy law in the religious life of the Indonesian democratic society. In April 2010, the Indonesian Constitutional Court ruled out that it intends to restrict the freedom of religion and religious expression. The court further argues that even if the law has an unintended effect of restricting the freedom of religion or religious expression, it is not against the constitution since the 1945 Constitution is accompanied by a legal restriction to respect or preserve religious values in particular, as well as morality, security and public order. However, the debates and tensions within society regarding the implementation of this law continue unabated.

Through an analysis of legal content and its implementation, I argue that the blasphemy law of 1965 initially aims to hinder the development of the local spiritual belief stream or Javanese mystical groups, which to some extent are considered by Muslims in particular as a threat to existing religions and a source of disintegration of the country. Further, I maintain that the existence of the above-mentioned law has the tendency to restrict the number of religions officially acknowledged by the State and to repress "dissident" or "heterodox" religious movements. As a consequence, the blasphemy law of the 1965 is rather used to restrict the freedom of religion and belief in the broad sense.