

Des missions au prosélytisme

Entre propagation des religions et choc des civilisations

Jean-François Mayer

Introduction

Jamais la circulation des idées religieuses n'a été plus aisée et n'a atteint un tel degré de multilatéralité. Il est facile de voyager, même dans des pays lointains et pour un déplacement de brève durée. Ainsi a-t-on vu apparaître la catégorie de *short-term missionaries*, qui passent quelques semaines ou quelques mois là où les missionnaires d'autrefois partaient pour des années, voire pour le reste de leur vie.¹ La pratique n'est pas confinée aux Etats-Unis, comme l'avait montré l'affaire des 23 missionnaires sud-coréens enlevés en Afghanistan en 2007 (deux furent tués par leurs ravisseurs), qui consacraient leurs vacances d'été à leur entreprise d'évangélisation. Les moyens de communication modernes ouvrent à la diffusion de messages religieux des possibilités sans précédent: lors d'une rencontre avec une prêtresse vaudou à La Nouvelle-Orléans, en l'an 2000, notre interlocutrice nous expliqua avoir des disciples en Russie, entrés en contact avec elle grâce à Internet. La proclamation de la foi ne part plus simplement de l'Occident vers les autres parties du monde:² en rendant visite, il y a quelques années, à un responsable de l'Eglise baptiste au Nagaland, dans le nord-est de l'Inde, celui-ci nous déclara fièrement que son Eglise envoyait des missionnaires nagas au Burundi. L'Occident voit arriver des prédicateurs apportant leur interprétation asiatique ou africaine du christianisme, ou venant propager les messages d'autres religions.

Pourtant, dans ce contexte évoquant un libre marché religieux, nous observons des réactions méfiantes face aux initiatives missionnaires et aux démarches de conversion. Ces réactions se modèlent sur des argumentaires assez semblables: ce qui suggère que, au-delà de formes particulières de

1 Des sites nord-américains permettent de trouver les possibilités de tels engagements en fonction de la durée, de la région, de l'âge du candidat missionnaire: <http://www.shorttermmissions.com>.

2 Freston 2008.

croyances, l'action missionnaire elle-même, dans certaines circonstances, suscite des sentiments analogues au sein de populations visées.

Nous nous intéresserons donc ici aux «conflits du prosélytisme». Les rencontres des hommes, des cultures et des religions, avec les dialogues et les conflits qui les accompagnent, sont au cœur de la réflexion et de l'expérience personnelle de Richard Friedli. En outre, notre première rencontre avec lui, à Fribourg en 1980, eut lieu à l'occasion de la session inaugurale du Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme (CREDIC). Le sujet nous a paru opportun pour ce chapitre d'un livre qui rend hommage à la carrière de chercheur et d'enseignant de Richard Friedli.

«Prosélytisme»: la face sombre de la mission?

C'est au judaïsme, à une époque où cette religion exerçait dans le bassin méditerranéen une activité missionnaire, que renvoyait à l'origine le terme de «prosélyte» pour désigner le converti. Quant au mot de «mission», il est historiquement lié au christianisme, qui doit à l'élan missionnaire son expansion. «Le Nouveau Testament lui-même était une collection d'écrits missionnaires, rédigés pour aider une communauté dispersée à se souvenir de ses origines et lui fournir un cadre décrivant et justifiant l'expansion de la foi au-delà des premiers croyants hébreux».³

Chrétiens syriaques portant l'Évangile jusqu'en Chine ou congrégations missionnaires sur le continent africain: l'appel missionnaire a résonné dans des générations de chrétiens et continue de motiver fortement certains milieux.

Cependant, les missions chrétiennes font l'objet d'appréciations contrastées. Les efforts missionnaires dirigés vers des sociétés non occidentales sont considérés par certains comme une forme de colonialisme ou de destruction culturelle des sociétés évangélisées. L'idée de devoir partager universellement un message religieux ne va plus de soi, même parmi les chrétiens.

C'est dans ce contexte que doivent être examinés les débats autour du prosélytisme. Nous utilisons ce terme dans un sens technique, pour décrire un effort visant à convaincre des personnes n'adhérant pas à une foi

3 Robert 2009, p. 10.

religieuse d'adopter celle-ci. Mais le mot se trouve aujourd'hui connoté négativement: même chez des groupes poursuivant une activité missionnaire, il désigne de plus en plus ce que celle-ci ne devrait *pas* être.

Pour les Eglises chrétiennes historiques, la question est de trouver la voie médiane entre dialogue interreligieux et appel missionnaire. Le cas de l'Eglise catholique romaine est éclairant. Tout en prêtant attention aux religions non chrétiennes (*Nostra Aetate*) et en affirmant la nécessité du dialogue entre tous les hommes (*Gaudium et Spes*, § 92), les textes du Concile Vatican II n'ont pas manqué de réaffirmer le «droit sacré» d'évangéliser (*Ad Gentes*, 42). Cela a été répété depuis par les pontifes successifs:

[...] ni le respect et l'estime envers ces religions, ni la complexité des questions soulevées ne sont pour l'Eglise une invitation à taire devant les non-chrétiens l'annonce de Jésus-Christ. Au contraire, elle pense que ces multitudes ont le droit de connaître la richesse du mystère du Christ [...]. C'est pourquoi l'Eglise garde vivant son élan missionnaire, et même elle veut l'intensifier dans le moment historique qui est le nôtre. [...] Elle n'a pas de repos tant qu'elle n'a pas fait de son mieux pour proclamer la Bonne Nouvelle de Jésus Sauveur. Elle prépare toujours de nouvelles générations d'apôtres. Constatons-le avec joie au moment où ne manquent pas ceux qui pensent et même disent que l'ardeur et l'élan apostolique se sont épuisés, et que l'heure de l'envoi missionnaire est désormais passée.⁴

Il s'agirait donc d'allier dialogue et prédication de l'Évangile:

Le dialogue interreligieux fait partie de la mission évangélisatrice de l'Eglise. Entendu comme méthode et comme moyen d'une connaissance et d'un enrichissement réciproque, il ne s'oppose pas à la mission *ad gentes*, au contraire il lui est spécialement lié et en est une expression.⁵

Dans cette perspective, le dialogue devient «une composante de la mission d'évangélisation et un moyen nécessaire pour l'accomplir», expliquait Jean-Paul II aux évêques du Mali en 1990.⁶ Intitulé *Dialogue et Annonce*, un document commun du Conseil Pontifical pour le dialogue interreligieux et de la Congrégation pour l'évangélisation des peuples précisait en 1991

4 Paul VI, *Evangelii Nuntiandi*, 1975, § 143–144. Nous citons d'après le très utile recueil de documents sur l'Eglise catholique et le dialogue interreligieux établi par Francesco Gioia (1998). Il en va de même pour les quelques citations pontificales suivantes.

5 Jean-Paul II, *Redemptoris Missio*, 1988, § 178.

6 Gioia 1998, p. 489.

que le dialogue et la mission «sont tous les deux des éléments authentiques de la mission évangélisatrice de l’Eglise», «légitimes et nécessaires», «intimement liés mais non interchangeable». ⁷

Cela révèle une recherche d’équilibre entre deux dimensions, pour résoudre la tension potentielle résultant de leur cohabitation. En décembre 2007, le Saint-Siège a ainsi publié une *Note doctrinale sur certains aspects de l’évangélisation*, dans laquelle la Congrégation pour la doctrine de la foi réagit explicitement face à des tendances jugées préoccupantes:

[...] on note de nos jours une confusion sans cesse grandissante, qui induit beaucoup de personnes à ne pas écouter et à laisser sans suite le commandement missionnaire du Seigneur (cf. Mt 28, 19). Toute tentative de convaincre d’autres personnes sur des questions religieuses est souvent perçue comme une entrave à la liberté. Il serait seulement licite d’exposer ses idées et d’inviter les personnes à agir selon leur conscience, sans favoriser leur conversion au Christ et à la foi catholique: on affirme qu’il suffit d’aider les hommes à être plus hommes, ou plus fidèles à leur religion, ou encore qu’il suffit de former des communautés capables d’œuvrer pour la justice, la liberté, la paix, la solidarité. En outre, certains soutiennent qu’on ne devrait pas annoncer le Christ à celui qui ne le connaît pas, ni favoriser son adhésion à l’Eglise, puisqu’il serait possible d’être sauvé même sans une connaissance explicite du Christ et sans une incorporation formelle à l’Eglise. ⁸

Le dialogue interreligieux ne se substitue donc pas à la mission. La distinction entre «mission» (légitime) et «prosélytisme» (illégitime) permet de préserver la poursuite de l’activité missionnaire, tout en prenant distance par rapport aux aspects qui prêtent le flanc à la critique. La note précitée de 2007 déclarait refuser le relativisme, mais également le prosélytisme: celui-ci a longtemps été synonyme d’activité missionnaire, mais «a pris une connotation négative», notamment dans le cadre du mouvement œcuménique, «comme une publicité pour sa propre religion avec des moyens et des motifs contraires à l’esprit de l’Evangile, qui ne respectent pas la liberté et la dignité de la personne». ⁹

C’est également dans ce sens que va le document œcuménique *Témoignage chrétien dans un monde multireligieux: recommandations de*

7 Gioia 1998, p. 831.

8 § 3.

9 Ces précisions figurent dans la note infrapaginale 49 du document cité.

conduite,¹⁰ finalisé en 2011, même si le terme «prosélytisme» n'y figure pas. Ce document est le résultat d'un travail de cinq années, ayant associé le Conseil œcuménique des Eglises (COE), le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux (CPDI) et l'Alliance évangélique mondiale (AEM). Il s'accorde avec la tendance croissante à ériger, dans différents domaines, des «codes d'éthique» ou «chartes de conduite». Le texte exclut tout ce qui, dans l'action missionnaire, pourrait relever de la «tromperie», de la «diffamation» d'autres religions, d'une «stratégie de séduction» exploitant des situations de détresse. Tous les aspects négatifs imputés à l'action missionnaire se trouvent relégués dans la catégorie réprouvée du «prosélytisme», condamné à plusieurs reprises dans des documents du COE.¹¹ Il convient donc de déterminer à chaque fois si un auteur utilise ce terme dans un sens technique ou dépréciatif.

Réglementer le prosélytisme

Le prosélytisme n'est pas seulement un sujet de débat pour des Eglises, mais aussi pour des Etats. L'article 13, alinéa 2, de la Constitution de la Grèce, consacré à la liberté de conscience et de religion, dispose ainsi que «toute religion connue est libre», mais que «le prosélytisme est interdit».¹²

10 Voir le site Internet: <http://www.protestants.org/index.php?id=33021> (9.06.2012).

11 Par exemple «Vers un témoignage commun» (19 septembre 1997), qui déclare que «le prosélytisme est un scandale et un contre-témoignage», «un facteur de division entre les Eglises et même [...] une menace pesant sur le mouvement œcuménique» (allusion notamment aux accusations de prosélytisme venant de pays orthodoxes), et qui réprovoque les «effets désastreux qu'il a sur l'unité de l'Eglise, sur les relations entre chrétiens et sur la crédibilité de l'Évangile»: <http://www.oikoumene.org/fr/documentation/documents/commissions-du-coe/mission-et-devangelisation/19-09-97-vers-un-temoignage-commun.html> (18 juin 2012).

12 L'article 2 de la loi 1672 (année 1939), amendant l'article 4 de la loi 1363 (année 1938), précise: «Par prosélytisme, il faut entendre, notamment, toute tentative directe ou indirecte de pénétrer dans la conscience religieuse d'une personne de confession différente dans le but d'en modifier le contenu, soit par toute sorte de prestation ou promesse de prestation ou de secours moral ou matériel, soit par des moyens frauduleux, soit en abusant de son inexpérience ou de sa confiance, soit en profitant de son besoin, sa faiblesse intellectuelle ou sa naïveté». Cette perception du prosélytisme comme visant des personnes

un article unique en son genre en Europe. Dans la pratique, cela a conduit à quelques affaires portées devant la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH) à la suite de condamnations au titre de cet article; les personnes concernées ont eu gain de cause, sauf dans le cas d'officiers pentecôtistes qui avaient essayé de convertir des soldats: la CEDH a tenu compte du caractère particulier d'un cadre militaire et de la position de subordination dans laquelle se trouvaient les soldats. La CEDH n'a cependant jamais remis en cause l'article lui-même, estimant qu'il ne visait, selon la jurisprudence grecque, que des cas de prosélytisme abusif.¹³

La question est de savoir ce qui doit être considéré comme abusif. Quelles limites fixer au prosélytisme en respectant les principes de liberté d'expression et de liberté religieuse ainsi que de diffusion de convictions religieuses? «Le problème est de trouver le bon équilibre entre la liberté de se livrer au prosélytisme et la multitude de droits, devoirs et intérêts de groupes religieux, d'individus et de l'Etat pouvant entrer en conflit avec cette liberté».¹⁴ Cela débouche sur des approches variant d'un pays à l'autre.

Ce serait assez simple si les réglementations ayant un impact sur le prosélytisme se limitaient à assurer le fonctionnement d'un «marché» ouvert des croyances religieuses, avec une «protection du consommateur» dans des cas de dérives. Mais des groupes soutiennent que le prosélytisme soulève d'autres enjeux – sans parler de l'inégalité des «relations de pouvoir» pouvant exister entre les promoteurs du prosélytisme et ceux qu'ils veulent convertir.¹⁵ Il s'agit alors pour les critiques de soutenir que, d'une façon ou d'une autre, des actes de prosélytisme portent atteinte aux droits de l'homme. Jusqu'en Europe, plusieurs auteurs observent des tendances à une utilisation de plus en plus critique de la notion de prosélytisme dans un cadre juridique, sans plus le lier nécessairement à la liberté religieuse.¹⁶

vulnérables se retrouve dans des contextes variés, jusqu'aux controverses autour de nouveaux mouvements religieux.

13 Öktem 2002.

14 Stahnke 2004, p. 619.

15 An-Na'im 1999, p. 19.

16 Ferrari 2000, Fortier 2008.

Des dispositions introduites dans plusieurs pays au cours des dernières décennies révèlent une persistante méfiance envers l'idée même de conversion à une religion «étrangère». Nous allons l'illustrer par deux exemples.

L'article 25 de la Constitution indienne reconnaît la liberté de conscience et de religion ainsi que le droit de toute personne de «professer, pratiquer et propager une religion». ¹⁷ Une demi-douzaine d'Etats de l'Union indienne ¹⁸ ont pourtant introduit des lois pour le contrôle des conversions. ¹⁹ La plupart de ces lois articulent l'idée qu'il faut protéger de potentiels convertis (notamment des groupes tels que les populations tribales) face à des menées missionnaires qui tireraient avantage de la pauvreté de leurs cibles. Il n'est pas possible légalement d'interdire à des gens de se convertir: il faut donc vérifier si ces conversions sont réellement libres, et non le résultat de pressions. Ces dispositions sont présentées non comme des lois anticonversions, mais comme des lois visant à garantir la liberté religieuse. Une personne se convertissant à une autre religion dans ces Etats doit fournir à un magistrat des informations, afin de prévenir des conversions résultant de tentatives de pression ou de séduction. Les critiques de ces lois ne manquent pas de relever qu'elles imposent au converti un fardeau de la preuve.

Dans certains Etats de l'Inde, les lois excluent du champ des conversions visées par les dispositions légales les «reconversions». ²⁰ Cela indique l'inspiration de ces lois: en effet, des groupes hindous ont développé depuis le 19^e siècle des rituels de purification (*shuddhi*) afin de

17 Le paragraphe suivant précise que cela n'interdit pas à l'Etat de «réglementer ou de restreindre toute activité séculière – économique, financière, politique ou autre – pouvant se trouver associée avec une pratique religieuse».

18 Des lois visant à contrôler les conversions avaient déjà été introduites dans certains Etats princiers de l'Inde entre 1936 et 1946, sur une ligne semblable à celle des mesures plus récentes. Cf.: Suleman 2010, pp. 116–117.

19 Un rapport critique préparé par l'Alliance évangélique mondiale sur les lois anticonversions en Inde à l'occasion de l'Examen périodique universel (EPU) dans le cadre du Conseil des droits de l'homme des Nations Unies rassemble en annexe les textes des de ces lois ainsi que les questionnaires auxquels les convertis doivent répondre et les attestations qu'ils doivent signer. Cf.: World Evangelical Alliance 2012.

20 Suleman 2010, pp. 119–120.

«reconvertir» à l'hindouisme des personnes l'ayant abandonné. Un mouvement réformiste, l'Arya Samaj, commença à propager cette pratique dans le dernier quart du 19^e siècle: d'abord adopté pour reconvertir des gens qui avaient abandonné l'hindouisme, il fut ensuite utilisé pour accueillir des groupes de personnes dont les ancêtres avaient appartenu à la sphère de l'hindouisme, et également pour purifier des intouchables, des hors-castes, afin de les faire accéder aux privilèges d'un statut de caste.²¹ Après une violente rébellion musulmane sur la côte malabare dans les années 1920, des milieux hindous orthodoxes se rallièrent à cette pratique pour résoudre le dilemme d'hindous qui avaient été contraints d'abjurer leur religion pour sauver leur vie. Dans les Etats où les lois sur la «liberté religieuse» distinguent les conversions des «reconversions», le signal est clair: la conversion à une religion autre que celles de ses ancêtres représente une anomalie.

Tournons-nous maintenant vers un pays musulman. En Algérie, l'ordonnance 06-03, entrée en vigueur en septembre 2006 et appliquée depuis février 2008, fixe les conditions et règles de l'exercice des cultes autres que musulmans. Cela inclut des dispositions en matière de prosélytisme. L'article 11 de l'ordonnance indique:

Sous réserve de peines plus graves, est puni d'un emprisonnement de deux à cinq ans et d'une amende de 500'000 à un million de dinars algériens quiconque incite, contraint ou utilise des moyens de séduction tendant à convertir un musulman à une autre religion, ou en utilisant à cette fin des établissements d'éducation, de santé, à caractère social ou culturel, ou institutions de formation, ou tout autre établissement, ou tout moyen financier; fabrique, entrepose ou distribue des documents imprimés ou montages audiovisuels, ou tout autre support ou moyen qui visent à ébranler la foi d'un musulman.²²

Nul ne conteste le droit d'Etats à mettre certaines bornes à la liberté d'expression dans l'espace public, pour prévenir le désagrément qui pourrait en résulter pour des tiers ou le trouble à l'ordre public. Mais les lois visant à décourager, restreindre ou encadrer la diffusion de croyances religieuses se trouvent critiquées, notamment dans les rapports américains sur la liberté religieuse internationale ainsi que dans le cadre d'organisations internationales. Ainsi, lors de l'Examen périodique

21 Jordens 1991.

22 Cité par Cherif 2011, § 29.

universel des droits de l'homme aux Nations Unies en mai 2012, plusieurs pays européens, dont l'Allemagne, l'Italie et les Pays-Bas ont encouragé l'Inde à reconsidérer les lois «pour la liberté religieuse» (c'est-à-dire anticonversions) adoptées par certains Etats de l'Union indienne.²³

Le prosélytisme comme menace

Dans le milieu évangélique, un thème mobilisateur est celui des peuples «non atteints»: il faut porter la Bonne Nouvelle toujours plus loin, jusque dans les sociétés les plus «exotiques». Dans le petit royaume himalayen du Bhoutan, les missionnaires ne sont pas autorisés; mais certains se joignent à des groupes de touristes et Internet ne s'arrête pas à la porte du Bhoutan. Ainsi se diffuse le christianisme, avec très peu de résultats parmi les Bhoutanais, mais plus de succès parmi les immigrés népalais. Depuis les années 1990, le Bhoutan et d'autres pays se trouvent dans la ligne de mire de cercles missionnaires, non sans inquiéter des responsables politiques, à l'instar de ce membre de l'Assemblée nationale, qui déclarait en 2001: «En raison de la petite taille de notre société, trop de fois différentes pourraient conduire à des heurts et par conséquent affecter la stabilité sociale».²⁴

De plus en plus rares sont les sociétés religieusement homogènes. La diffusion parallèle de multiples messages religieux semble donc inévitable, conjointe parfois au relativisme ou à l'indifférence d'une partie de la population. Mais ce qui entre en jeu ici n'est pas seulement l'intensité de la foi: le rôle de ciment identitaire des religions est loin d'avoir disparu, même quand cela n'est plus associé à l'adhésion à une orthodoxie doctrinale.

En effet, une religion représente bien plus que l'assentiment intellectuel à certaines croyances ou pratiques: elle joue un rôle dans la définition de l'identité des membres d'une société, de façon plus ou moins accentuée selon les pays; elle est parfois le marqueur entre un groupe et d'autres, comme plusieurs conflits au 20^e siècle nous l'ont montré. Même dans des contextes sécularisés, la référence religieuse peut rester un recours

23 «India should abolish anti-conversion (laws) several States said at the UN», WEA News, 30 mai 2012: <http://www.worldea.org/news/4010> (18 juin 2012).

24 Pommaret 2006, p. 150.

identitaire: certains débats autour des minarets en Suisse et dans le sillage du vote du 29 novembre 2009 nous l'ont bien montré.

La présence et, plus encore, la propagation d'une autre religion viennent brouiller les frontières religieuses et semblent briser la cohésion d'un groupe: le prosélytisme peut être perçu comme menaçant, tandis que ceux qui répondent positivement à la proposition d'un nouveau message religieux sont soupçonnés parfois d'une sorte de trahison.²⁵ L'historien américain Martin Marty l'avait bien compris:

Quand des gens se livrent au prosélytisme, ils ne représentent pas simplement une impulsion ou une émotion, mais un monde. A travers leur action, un monde avance et empiète sur un autre.²⁶

Le prosélytisme, problème de sécurité nationale?

Aujourd'hui, cependant, les adversaires de menées prosélytes dans une société se trouvent confrontés à la nécessité de respecter les principes de liberté religieuse et, en théorie au moins, affirment presque tous y souscrire. Le problème est souvent résolu en déplaçant le conflit vers d'autres champs et en affirmant que l'entreprise missionnaire poursuit des buts inavoués et menace l'existence de la société elle-même.

Nous avons rencontré un bon exemple de cette approche lors d'un entretien, mené à Ankara en septembre 2004, avec Mete Gündogan, l'un des vice-présidents du Saadet (Parti de la félicité), l'un des deux partis qui avaient succédé au Refah (Parti de la prospérité) – l'autre étant l'AKP (Parti pour la justice et le développement), auquel le Saadet, sur une ligne plus conservatrice, est fortement opposé –, mais avec un écho électoral faible actuellement. Voici un extrait de ses commentaires sur les activités missionnaires en Turquie:

25 Certains intellectuels musulmans soutiennent que les règles islamiques punissant de mort l'apostasie — un sujet très controversé aujourd'hui — s'appliquaient en fait à l'origine à une situation dans laquelle l'abandon de la communauté musulmane équivalait à une trahison politique et où les apostats devenaient des ennemis militaires des musulmans, tirant argument de cette mise en contexte historique pour expliquer que ces règles n'auraient donc plus de pertinence aujourd'hui. Cf.: Saeed et Saeed 2004, pp. 60–61.

26 Marty 1988, p. 155.

Nous sommes contre les missionnaires parce que les missionnaires sont utilisés par les impérialistes modernes pour leur exploitation capitaliste ou industrielle. Personne ne peut venir dans ce pays en tant qu'agent d'idées impérialistes ou capitalistes. Ceci est considéré comme la poursuite d'objectifs cachés derrière les objectifs avoués.²⁷ Dans le monde entier, personne n'aime ceux qui poursuivent des objectifs cachés. Les missionnaires sont considérés dans ce pays comme des gens ayant de tels objectifs doubles. Pratiquer leurs croyances religieuses est tout à fait accepté et normal.

L'islam est une religion forte dans ce pays. [...] Nous ne cultivons aucun antagonisme envers le christianisme [...]. Mais si une bande de gens viennent chez nous sous un prétexte pour le compte d'autres cercles, cela n'est pas apprécié. Les missionnaires en Turquie ne sont pas une menace pour notre religion. Les missionnaires en Turquie sont une menace pour l'unité de la République turque et pour la souveraineté industrielle et économique de la République turque [...].

Les missionnaires incarneraient ainsi une menace politique, de nature à porter atteinte à l'unité du pays. Nous avons entendu fréquemment en Inde, dans le contexte très différent de la mouvance nationaliste hindoue, des propos accusant les missionnaires de favoriser des mouvements séparatistes, dans des régions où existent de fortes minorités chrétiennes (et des mouvements politiques autonomistes ou indépendantistes), par exemple dans le nord-est du pays. «Interdire le prosélytisme et éviter la désintégration»:²⁸ tel était le titre d'une brochure publiée par le Vishva Hindu Parishad (VHP), un actif relais religieux du mouvement nationaliste hindou. De la même façon, au Sri Lanka, nous avons entendu des moines bouddhistes affirmer que des Eglises chrétiennes soutiendraient l'action des séparatistes tamouls.

Le rapport de la Commission Niyogi

En Inde, la question de la mission et des conversions qui en résultent est un sujet sensible depuis longtemps: l'apparition des mouvements de

27 Dans cette phrase et les suivantes, «objectifs cachés» et «doubles» traduisent l'expression anglaise *double agenda*, qui désigne le projet de personnes qui semblent poursuivre un but alors qu'elles visent en réalité un autre objectif. L'expression *double agenda* a une signification très claire en anglais, mais pas en français, ce qui a imposé ces périphrases, de façon à transmettre le sens des déclarations.

28 Manian s. d..

réforme hindoue ainsi que des courants du néo-hindouisme à partir du 19^e siècle ne peut être comprise sans cet arrière-plan. Les critiques des conversions ne se privent pas de rappeler que Gandhi jetait un regard désapprobateur sur les conversions.

Dans l'Etat du Madhya Pradesh, une commission gouvernementale avait publié en 1956 un énorme rapport de près d'un millier de pages sur la question des activités missionnaires chrétiennes, le *Niyogi Committee Report* (du nom de son président, un juge à la retraite). La lecture de ce document demeure passionnante:²⁹ ce ne sont pas des questions théologiques qui préoccupaient tant ses auteurs (en tout cas officiellement), mais la crainte d'une érosion du socle hindou et d'une domination étrangère.

La commission rapporte avoir visité 77 localités et eu des contacts avec des milliers de personnes, provenant de 700 villages. Elle résumait ainsi le sentiment général qui se dégageait de son enquête:

Dans tous les lieux visités par la commission, une unanimité se dégageait quant à l'excellent service rendu par les missionnaires dans les domaines de l'instruction et de l'assistance médicale. En revanche, du côté non chrétien, s'exprimait une plainte générale que les écoles et hôpitaux étaient utilisés comme moyens de recruter des convertis. [...] L'objection portait sur les méthodes illégitimes qu'adopteraient les missionnaires [...], par exemple des promesses d'éducation gratuite et d'autres avantages pour les enfants fréquentant leurs écoles, l'ajout de certains noms chrétiens à leurs noms indiens d'origine, des mariages avec des filles chrétiennes, le prêt d'argent, la distribution de littérature chrétienne dans les hôpitaux et l'offre de prières chrétiennes pour les patients. Mention a aussi été faite de la pratique des prêtres ou prédicateurs catholiques romains de visiter les nouveau-nés pour les bénir au nom de Jésus, de prendre parti dans des litiges ou querelles domestiques, de kidnapper des enfants mineurs, d'enlever des femmes et de recruter des travailleurs pour des plantations en Assam ou aux [îles] Andaman comme moyens de propager la foi chrétienne parmi les ignorants et les illettrés. Il y avait une tendance générale à soupçonner des motifs cachés, politiques ou extrareligieux, dans l'afflux d'argent étranger pour les œuvres d'évangélisation sous leurs formes diverses. La concentration d'entreprise missionnaire visant les tribus montagnardes dans des parties éloignées et inaccessibles des zones forestières ainsi que leur conversion massive à l'aide d'argent étranger sont

29 Son titre était *Report of the Christian Missionary Activities Enquiry Committee, Madhya Pradesh*; introuvable durant des années, ce rapport a été réédité à l'identique, avec une introduction par le penseur nationaliste hindou Sita Ram Goel. Cf.: Goel 1998.

interprétées comme indiquant qu'est préparé le terrain pour un Etat indépendant séparé de façon semblable à ce qui s'est passé avec le Pakistan.³⁰

Cette énumération met en évidence plusieurs préoccupations. Elle est documentée de façon précise dans les centaines de pages du rapport, à travers des faits et témoignages recueillis par la commission, qui indique chaque fois le lieu, la date et l'heure de l'incident. L'effet d'accumulation crée le sentiment d'une entreprise missionnaire menaçante, même si le rapport reproduit aussi *in extenso* les réponses parfois longues et vigoureuses d'Eglises et institutions chrétiennes du Madhya Pradesh. Les auteurs du rapport distinguent entre missionnaires catholiques, protestants, anglicans, ce qui n'est pas toujours le cas chez les critiques des missions: les missionnaires auraient cependant pour point commun de relever d'une tradition religieuse étrangère et de s'inscrire dans une «politique chrétienne mondiale d'après-guerre» d'intensification de l'activité missionnaire en contexte de guerre froide:³¹

[...] la situation semble être que la papauté représentant l'Eglise catholique et la démocratie américaine sont unies dans leur effort frénétique pour rassembler des prosélytes du christianisme afin de combattre le communisme: la première pour étendre son empire et la seconde pour obtenir le leadership du monde.³²

Les enjeux évoqués par le rapport vont donc bien au-delà de choix religieux individuels. Il exprime aussi des sensibilités vives dans un contexte postcolonial,³³ ainsi que le montrent ses recommandations finales. La première déclare qu'il faudrait «demander aux missionnaires dont le principal objectif est le prosélytisme de se retirer» et souligne que «l'afflux de missionnaires étrangers n'est pas désirable et devrait être contrôlé». Des mesures sont également proposées pour limiter les encouragements aux conversions par le biais d'activités médicales ou éduca-

30 Le rapport de 1956 était divisé en trois tomes, chacun avec sa pagination, conservée dans la réédition à l'identique précitée. Le passage traduit ici se trouvait dans le premier tome, p. 3.

31 Goel 1998, p. 52.

32 Goel 1998, p. 60.

33 Il n'est pas étonnant que persiste jusqu'à aujourd'hui une équation entre missions chrétiennes et colonisation dans plusieurs pays où nous observons des tensions autour du prosélytisme. La disparition des situations coloniales ne met pas un terme au débat: il s'agit de décoloniser aussi les esprits.

tives, et même pour interdire la circulation de littérature de propagande religieuse sans approbation des autorités. Le rapport recommande en outre aux Eglises présentes en Inde d'établir une Eglise chrétienne indépendante unie en Inde, «sans être dépendante du soutien étranger».³⁴

La crainte de l'infiltration étrangère

C'est en effet le caractère étranger d'une religion qui pose problème, avec l'idée qu'elle sert de relais à des influences exogènes et masque des ambitions de contrôle politique. Derrière les réactions que nous observons s'exprime le sentiment qu'une terre est celle d'une religion et que d'autres acteurs religieux venant s'y implanter sont – au pire – des intrus, ou – au mieux – des hôtes qui doivent reconnaître le caractère dominant d'une ou plusieurs traditions religieuses locales. Nous l'observons non seulement chez des nationalistes hindous ou cinghalais, qui tendent à conférer à leur pays un caractère sacré, mais aussi dans plusieurs Etats postsoviétiques, avec la place privilégiée qui y est donnée aux «religions traditionnelles» (de préférence dans une dynamique de coopération avec les autorités) et la notion de «territoire canonique»³⁵ avancée par le Patriarcat de Moscou pour contester la légitimité d'activités missionnaires chrétiennes sur le territoire de l'ex-URSS.³⁶

L'argument récurrent de la pénétration étrangère dans les controverses autour du prosélytisme apparaît également dans les propos de politiciens séculiers, convaincus que les missions, ou certains types de missions, menacent l'indépendance du pays. En Amérique latine, tant des milieux catholiques que des militants de gauche ont cru voir dans l'explosion évangélique la couverture d'une stratégie d'influence nord-américaine.³⁷

34 Goel 1998, pp. 163–165.

35 Rousselet 2004.

36 A la tradition religieuse s'ajoute ici une «mémoire soviétique, comme l'observe Kathy Rousselet (2001, pp. 190–191): les dictionnaires de l'époque soviétique définissaient les missionnaires comme «agents des Etats impérialistes».

37 Il ne s'agit pas de nier que des transformations d'un paysage religieux ne puissent aussi entraîner des changements d'orientation politique et économique, ni que des analystes n'aient évalué de telles conséquences pour les intérêts

Même si ce raisonnement est aujourd'hui battu en brèche par l'explosion de groupes évangéliques sud-américains d'origine locale (qui envoient à leur tour leurs propres missionnaires dans le monde), il n'a pas disparu. En octobre 2005, le flamboyant président du Venezuela, Hugo Chavez, annonça l'expulsion de l'agence missionnaire nord-américaine New Tribes Mission des zones tribales du pays, où elle était active depuis 1946. Le président Chavez décrivait le groupe comme «une véritable infiltration impérialiste», tandis que le vice-président renchérisait en affirmant que les services de renseignement détenaient des preuves que certains de ces missionnaires étaient des agents de la CIA.³⁸

Les frictions autour du prosélytisme ne sont pas uniquement des réactions face aux activités missionnaires chrétiennes, même si celles-ci retiennent principalement l'attention en raison de leur dynamisme et de leur importance. Depuis plusieurs années, des réactions s'expriment dans des pays à majorité musulmane sunnite, de l'Indonésie au Maroc, face à ce qui est décrit comme le «prosélytisme chiite».³⁹ En 2007, Mohamed Benbrika, professeur de philosophie à l'Université d'Alger, lançait un cri d'alarme contre les dangers supposés de «chiïsation de l'Algérie» et appelait à créer «un service de sécurité préventif» pour «débusquer les prosélytes de tous poils».⁴⁰ En mai 2012, à Java, des clercs de plusieurs organisations musulmanes ont mis en garde contre la propagation des enseignements chiites, soulignant la différence de ceux-ci par rapport aux dogmes sunnites. Dans ce cas également, des intervenants antichiites évoquent des menaces dépassant les questions dogmatiques: «Nous devrions être vigilants envers l'agenda politique chiite, qui pourrait nuire à l'idée de l'Etat unitaire d'Indonésie».⁴¹

Rappelons enfin que de nombreux nouveaux mouvements religieux sont eux aussi engagés dans des activités missionnaires et ont rencontré

américains; cela n'implique pas pour autant une coordination stratégique de cette multiplicité d'initiatives privées.

38 Christianity Today, 14 octobre 2005.

39 «Monde musulman: craintes de prosélytisme chiite». In: Religioscope, 15 avril 2007: http://religion.info/french/articles/article_309.shtml (18 juin 2012).

40 El Watan, 19 février 2007. Sur la réalité des conversions au chiïsme en Algérie, signalons l'étude récente d'Abdelhafidh Ghersallah (2012), résultat d'une enquête de terrain et d'entretiens avec des convertis.

41 Jakarta Post, 2 mai 2012.

des réactions parfois virulentes: l'émergence de groupes «antisectes» à partir des années 1970 dans plusieurs pays occidentaux (et au Japon) ainsi que les initiatives d'Etats se préoccupant de l'action de groupes qualifiés de «sectes» ont en partie représenté une réaction au prosélytisme, avec des soupçons d'abus dans l'activité missionnaire et des inquiétudes pour le bien-être de ces adeptes de nouveaux messages de salut.⁴² Ironiquement, nous trouvons parmi les nouveaux mouvements religieux des mouvements d'origine hindoue, dont certains en lien avec des courants qui, en Inde même, se montrent critiques envers les activités missionnaires d'autres religions.

Conclusion

Les controverses autour du prosélytisme font entrer en jeu, en les combinant de façon variable, des dimensions politiques, religieuses et sociales.⁴³ Elles refusent de voir dans l'appartenance religieuse une simple affaire privée. Les similitudes entre les critiques du prosélytisme dans différents contextes culturels et religieux mettent en lumière une commune perception de l'activité missionnaire et des conversions comme venant miner une société.

L'impact d'actions missionnaire ne saurait être résumé en noir ou blanc. Un missionnaire est porteur aussi de ses propres représentations culturelles, et les rapports entre culture et foi sont complexes: les conséquences n'en sont pas toujours prévisibles (ou voulues). La question des liens entre aide humanitaire et efforts missionnaires est délicate: elle fait l'objet d'une gestion pratique très variable selon les groupes, même si de nombreuses organisations missionnaires refusent strictement l'instrumentalisation de situations de détresse. Les efforts éducatifs de centres missionnaires conduisent au développement d'élites locales qui, dans des

42 Dans certains cas, notamment en France, l'action de mouvements religieux nouveaux a été comprise selon des grilles d'interprétation politiques, comme l'avait illustré ce titre en première page d'un mensuel de politique internationale: «Les sectes, cheval de Troie des Etats-Unis en Europe», In: *Le Monde diplomatique*, mai 2001.

43 Mayer 2008, p. 48.

contextes tendus, deviennent des figures de proue de revendications ou de contestations: mission et conversion exercent aussi des effets politiques.

En outre, une action missionnaire, appelant à une réorientation vers une nouvelle foi religieuse, s'accompagne souvent de la critique d'autres religions (si toutes les religions se valent, pourquoi changer?), ou suppose une remise en question implicite de ces autres religions, à partir du moment où des personnes les abandonnent pour se tourner vers d'autres réponses jugées plus convaincantes ou satisfaisantes.

Indépendamment des conséquences de l'action missionnaire ou des sentiments personnels de chacun d'entre nous envers celle-ci, l'on ne saurait ignorer la motivation de foi (et souvent de service de l'autre) au cœur de l'impulsion missionnaire. La critique du prosélytisme tend aussi à oublier que les conversions ne sont pas seulement le fruit d'activités missionnaires, mais peuvent résulter de convictions acquises sans intervention extérieure ainsi que de stratégies sociales de groupes et d'individus – ou des deux, comme dans le cas d'Ambedkar, avec sa conversion au bouddhisme en 1956, entraînant dans son sillage un nombre important d'Indiens «intouchables» et créant une nouvelle branche du bouddhisme conçue en même temps comme levier pour transformer la société indienne.⁴⁴

Les controverses autour du prosélytisme se déroulent dans un environnement international d'efforts missionnaires intenses. En même temps, dans les Eglises chrétiennes, les attitudes envers la mission sont plus variées que jamais, allant d'offensives planifiées à l'effacement de la mission classique pour laisser place à un témoignage silencieux par une présence et une ouverture à l'autre. Pourtant, il ne suffit pas que les modalités missionnaires se diversifient ou que le christianisme soit de moins en moins eurocentrique: le missionnaire reste un sujet de controverse. Que la religion soit considérée comme affaire privée ou qu'elle articule des projets identitaires, l'arrivée d'un missionnaire invite à remettre en cause nos croyances ou nos incroyances et à réorienter nos vies selon de nouveaux principes. Elle répond aux attentes de certaines âmes que les réponses religieuses héritées ne convainquent plus, mais son destin reste le plus souvent de rencontrer indifférence – ou irritation.

44 Tartakov 2003.

Bibliographie

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed (1999), *Competing Claims to Religious Freedom and Communal Self-Determination in Africa*. In: An-Na'im, Abdullahi Ahmed (éd.), *Proselytization and Communal Self-Determination in Africa*. Maryknoll: Orbis Books, 1–28.
- Cherif, Mouna Mohammed (2011), *La conversion ou l'apostasie entre le système juridique musulman et les lois constitutionnelles dans l'Algérie indépendante*. In: *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, numéro spécial 2011: <http://cerri.revues.org/809> (18 juin 2012).
- Ferrari, Silvio (2000), *La liberté religieuse à l'époque de la globalisation et du post-modernisme: la question du prosélytisme*. In: *Conscience et Liberté* 60, 9–23.
- Fortier, Vincente (2008), *Le prosélytisme au regard du droit: une liberté sous contrôle*. In: *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* 3: <http://cerri.revues.org/144> (18 juin 2012).
- Freston, Paul (2008), *The Changing Face of Christian Proselytizing: New Actors From the Global South Transforming Old Debates*. In: Hackett, Rosalind (éd.), *Proselytization Revisited: Rights Talk, Free Markets and Culture Wars*. Londres: Equinox Publishing, 109–137.
- Ghersallah, Abdelhafidh (2012), *Le Chiïsme en Algérie: de la conversion politique à la naissance d'une communauté religieuse*. In: *Cahiers de l'Institut Religioscope* 8: <http://www.religioscope.org/cahiers/08.pdf> (18 juin 2012).
- Gioia, Francesco (1998), *Le Dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Eglise catholique (1963–1977)*. Solesmes: Editions de Solesmes.
- Goel, Sita Ram (éd.) (1998), *Vindicated by Time: The Niyogi Committee Report on Christian Missionary Activities*. Nouvelle Delhi: Voice of India.
- Hunter, Howard O. / Price, Polly J. (2001), *Regulation of Religious Proselytism in the United States*. In: *Brigham Young University Law Review* 2, 537–574.
- Jordens, J.T.F. (1991), *Reconversion to Hinduism: The Shuddhi of the Arya Sama*. In: Oddie, G.A. (éd.), *Religion in South Asia: Religious Conversion and Revival Movements in South Asia in Medieval and Modern Times*. Nouvelle Delhi: Manohar, 215–230.
- Manian R.B.V.S. (s. d.), *Ban Proselytisation and Avert Desintegration*. Chennai: Vishva Hindu Parishad.
- Marty, Martin E. (1988), *Proselytism in a Pluralistic World*. In: Marty, Martin E. / Greenspahn, Frederick E. (éds), *Pushing the Faith: Proselytism and Civility in a Pluralistic World*. New York: Crossroad, 155-163.
- Mayer, Jean-François (2008), *Conflicts Over Proselytism: An Overview and Comparative Perspective*. In: Hackett, Rosalind (éd.), *Proselytization Revisited: Rights Talk, Free Markets and Culture Wars*. Londres: Equinox Publishing, 35–52.
- Öktem, Emre (2002), *Les affaires de prosélytisme dans les Balkans portées devant la Cour européenne des droits de l'homme*. In: *Turkish Review of Balkan Studies* 7, 79–105.

- Pommaret, Françoise (2006), La dernière frontière himalayenne: évangélistes et tentatives de colonisation des âmes. In: Lagerwey, John (éd.), *Religion et politique en Asie. Histoire et actualité*. Paris: Les Indes Savantes, 133–154.
- Robert, Dana L. (2009), *Christian Mission. How Christianity Became a World Religion*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Rousselet, Kathy (2001), Globalisation et territoire religieux en Russie. In: Bastian, Jean-Pierre et al. (éds), *La Globalisation du Religieux*. Paris: L'Harmattan, 183–196.
- Rousselet, Kathy (2004), L'Eglise orthodoxe russe et le territoire. In: *Revue d'études comparatives Est-Ouest* 35 (4), 149–171.
- Saeed, Abdullah / Saeed, Hassan (2004), *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot: Ashgate.
- Stahnke, Tad (2004), The Right to Engage in Religious Persuasion. In: Lindholm, Tore et al. (éds.), *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*. Leyde: Martinus Nijhoff, 619–649.
- Suleman, Saadiya (2010), Freedom of Religion and Anti Conversion Laws in India: An Overview. In: *ILI Law Review (Indian Law Institute)* 1 (1), 106–28: http://www.ili.ac.in/pdf/note_1.pdf (18 juin 2012).
- Tartakov, Gary (2003), B. R. Ambedkar and the Navayana Diksha. In: Robinson, Rowena / Clarke, Sathianathan (éd.), *Religious Conversion in India: Modes, Motivations, and Meanings*. Nouvelle Delhi: Oxford University Press, 192–215.
- World Evangelical Alliance (2012), *Universal Periodic Review: Republic of India*. In: *IIRF Reports* 1 (3): http://www.worldevangelicals.org/resources/rfiles/res3_359_link_1335999408.pdf (18 juin 2012).