La répression religieuse : un enjeu national ?
De l'influence des Etats-Unis dans la répression religieuse au Japon et en Corée du Sud

Nathalie Luca
CEIFR/CNRS/EHESS

Dès le XIXe siècle, la modernité occidentale a exercé un attrait certain sur les pays d'Asie septentrionale. Cela apparaît notamment à travers l'emprunt des techniques et des sciences de l'Ouest par les Japonais ou les Coréens, ces derniers ayant également considéré sa pensée religieuse comme politiquement émancipatrice. Cet attrait initial fut renforcé au XXe siècle par les conséquences de la seconde guerre mondiale. Le Japon, vaincu, se retrouvait occupé par les Etats-Unis et obligé de se défaire de ses colonies. La Corée, libérée, voyait son pays divisé, mais accueillait, au Sud, les Etats-Unis comme un sauveur. L'influence occidentale puis la présence étasunienne dans ces deux pays ont eu une incidence importante sur leur politique respective en matière de répression religieuse. C'est cette politique que cet article aimerait essayer de mieux comprendre. En comparant les modalités de la répression et les types de groupes réprimés aux Etats-Unis, au Japon et en Corée du Sud, il voudrait appréhender ce qui pousse les autorités politiques à stigmatiser certains groupes religieux plutôt que d'autres, à les décrire comme des sectes dangereuses et à légitimer ainsi leur volonté de bloquer leur développement, voire, si cela leur est possible, de les réprimer physiquement. Partant du postulat établi par Weber et Troeltsch selon lequel la secte ne peut être définie que dans une posture dialectique, il voudrait décrypter ce qui rend un groupe religieux inacceptable pour une société donnée. Qu'est-ce qui le fait basculer dans la catégorie de secte, au regard des autorités politiques et parfois même de la société toute entière ? Dans cette perspective dialectique, il est certain que les réponses peuvent varier en fonction du contexte. Aussi, est-ce une période bien particulière qui est retenue ici : celui de la construction initiale de l'Etat-nation. L'étude s'arrête au moment même où les valeurs au fondement de cette construction se modifient : les années 1960 pour les Etats-Unis, l'après seconde guerre mondiale pour le Japon, les années 1990 pour la Corée du Sud.

Les nations se sont construites sur l'élaboration d'une identité collective qui, au-delà des différences individuelles ou communautaires, permet la formation d'un sentiment partagé d'appartenance à une communauté nationale. Bien sûr, cette identité n'est pas immuable. Elle évolue en fonction des événements que traversent les sociétés et qui bouleversent leurs repères. On ne peut la dissocier d'un contexte historique, social, politique et économique donné. Il n'en demeure pas moins, qu'à chaque époque, certains éléments sont perçus comme fondateurs de cette identité. Ils sont considérés comme formant les valeurs de base de l'ensemble de la société. Ils apparaissent alors comme indispensables à la cohésion sociale[1]. Ensemble, ils tracent les frontières symboliques de la nation : celles qu'on ne peut dépasser sans se désolidariser de ses concitoyens et sans provoquer la colère des autorités. Dans cette perspective, les sectes sont précisément les mouvements religieux qui outrepassent ces frontières. Cela apparaît de façon d'autant plus prononcée pour les Etats-Unis et le Japon, qu'ils se sont construits en se prétendant divinement élus. La Corée du sud, pour sa part, a profité pour se consolider, des mouvements prophétiques et messianiques qui la prétendaient élue.

[1] Karel Dobbelaere, « Civil Religion and the Integration of Society : A Theorical Reflection and an Application », *Japanese Journal of Religious Studies*, 1986 : 13/2-3, pp. 127-145

I. Mythes fondateurs et identité nationale

I.1. Les Etats-Unis ou la nouvelle Jérusalem

Les Etats-Unis sont considérés comme un pays pluriculturel, très respectueux de la liberté religieuse. Cette image est en partie vraie aujourd'hui. Pour se construire, la nation américaine a néanmoins eu recours à l'élaboration de frontières symboliques qui ont participé à limiter l'application de cette liberté et à retarder la réalisation d'une vraie pluriculturalité. Dans son essai sur le pluralisme religieux en Amérique, William R. Hutchison ouvre ainsi son propos sur le constat que le pluralisme est un élément très récent de l'histoire nationale, dont on ne trouverait pas de réelles traces avant 1960. Ce propos peut surprendre tant il semble contredire le symbole de liberté religieuse auquel les Etats-Unis sont attachés depuis leur origine. A y regarder de plus près, il apparaît pourtant que la diversité des protestantismes, à l'exclusion de toute autre forme religieuse, fut longtemps placée derrière la notion de pluralisme : la fameuse « diversité religieuse américaine » se comptait en nombre de « dénominations protestantes ». Vu du continent européen, pour lequel la devise « un roi, une religion », empêcha longtemps l'expression de différentes formes d'adhésion au christianisme, un vent de liberté soufflait effectivement sur les Etats-Unis. Ni d'un côté ni de l'autre de l'Océan atlantique, l'idée que cette liberté puisse toucher des formes non chrétiennes ou non monothéistes de la religion n'était envisageable[2].

La compréhension des réactions des Etats-Unis face à certaines formes de croyance ne peut pas faire l'impasse sur le mythe fondateur qui a lié, dès l'origine, la communauté citoyenne des Etats-Unis à l'image biblique du désert, comme lieu d'instauration du paradis terrestre : dès sa constitution en effet, la communauté américaine s'est retrouvée unie par une mission qu'elle jugeait honorifique : bâtir, sur ce sol conquis vers lequel Dieu l'avait guidée, la nouvelle Jérusalem[3]. C'était son devoir : le devoir d'un peuple élu. Cette notion d'élection, tout droit tirée de l'héritage chrétien des colons, amène à regarder la liberté de religion et sa séparation d'avec l'Etat, inscrites dans le Premier Amendement de la Constitution américaine, sous un angle restrictif : les Etats-Unis étant conçu comme le pays élu, il n'était tout simplement pas imaginable, au moment où était rédigé cet amendement, que des groupes, développant une culture ou une religion mettant en cause cette élection, puissent se développer.

Pour Robert N. Bellah, les Eglises évangéliques américaines ont largement participé à mettre la certitude de l'élection divine de la nation au service de la conscience citoyenne. Elle justifiait de purifier et de contrôler les consciences du peuple. Un contrat devait s'établir entre Dieu et les hommes, et entre les hommes. La remise en cause de ce contrat ne pouvait être qu'une concession faite à Satan. Les nombreuses dénominations protestantes qui se sont développées, donnant l'impression d'une liberté religieuse réalisée, partageaient en commun l'idée d'appartenir au pays divinement élu et s'appuyaient sur la prospérité américaine et l'augmentation de sa puissance économique pour le démontrer : « religion et business furent de plus en plus regardés comme relevant d'une seule et unique entreprise »[4] qui devait donner naissance à l'Evangile de la prospérité et permettre la valorisation de la réussite dans le monde

[2] William Hutchison, *Religious Pluralism in America. The Contentious History of a Founding Ideal*, New Haven and London, Yale Press, 2003
[3] Voir Robert N. Bellah, *The Broken Covenant. American civil religion in time of trial*. The Seabury Press, New York, 1975.
[4] *Idem*, p. 74

du travail. Les initiatives et prises de risque couronnées de succès des chefs d'entreprise étaient interprétées comme autant de bénédictions divines.

Ce lien construit entre une économie capitaliste florissante et l'élection du pays constitue un élément fondamental des frontières symboliques étasuniennes. Il fait leur force et leur faiblesse. Dans ces conditions en effet, chaque crise économique les a fragilisées, la révélation d' « une nation ordinaire, avec des politiciens corrompus, une économie vulnérable, et une certaine impuissance devant la marche du monde »[5] interrogeant l'élection du pays. Mais en même temps, la foi partagée en ce lien a uni le peuple américain contre tout ce qui lui portait atteinte, et en particulier, contre le socialisme. Ainsi, remarque encore Bellah, les Etats-Unis sont le seul pays industrialisé qui n'ait pas de mouvement socialiste significatif, bien que son organisation ait été légale et non censurée. L'absence caractéristique de succès de cette idéologie est bien liée au mythe fondateur américain. « Le socialisme est arrivé aux Etats-Unis au début du XIXe siècle comme une idéologie messianique d'origine française. En cela, il a été inévitablement regardé comme un rival et une menace possible pour l'idéologie révolutionnaire messianique américaine »[6]. La remise en cause de Dieu et de la religion, le ton athée et matérialiste du marxisme, le constat que les intellectuels européens tout autant que la masse ouvrière se détournaient des églises et de la religion, ne pouvaient que déplaire aux Américains, voire même les effrayer, compte tenu de l'inclusion de la croyance en Dieu dans leur pacte social. La guerre froide a fini de bouleverser leur interprétation théologique du monde en pointant l'URSS comme l'ennemi satanique auquel s'attaquait, selon les propos du président Reagan en personne, la vertueuse Amérique. Le soutien aux autorités américaines devint une obligation religieuse et permit un patriotisme sans faille. Il est tout à fait étonnant de constater avec quelle efficacité la Corée du Sud a su réinjecter les valeurs américaines les plus fondamentales dans l'élaboration de ses propres frontières symboliques. On y retrouve d'ailleurs, les mêmes forces et les mêmes faiblesses.

I.2. De l'influence des Etats-Unis sur la construction des frontières symboliques nationales sud-coréennes.

La Corée, cette passerelle entre deux conquérants volontaires d'Extrême-Orient, la Chine et le Japon, a trouvé quelques stratèges déroutant pour se forger une identité distincte de ses deux voisins. Pour qui a voyagé dans cette partie du monde, cette distinction saute aux yeux autant qu'elle étonne. Il s'agit du succès du christianisme qui touche pas loin de 30% de la population et qui se manifeste par le nombre impressionnant d'églises, dans chaque rue de la capitale, dans chaque ville et village. Cette présence, aussi originale qu'inattendue, a une histoire logique qui permet d'approcher les modalités de construction d'une nation, la Corée du sud. Sans l'aide du christianisme, celle-ci ne serait peut-être pas parvenue à souder aussi efficacement ses citoyens. Ils ont participé, au prix d'immenses sacrifices, à faire de leur pays un dragon d'Asie.

Le premier élément clé pour comprendre la récupération par les Coréens, du mythe fondateur des Etats-Unis, est la colonisation japonaise (1910-1945). Durant cette période noire de leur histoire, ils espérèrent, entre autres, que l'adhésion au protestantisme les rapprocheraient des Etats-Unis et que ces derniers les protègeraient des ambitions hégémoniques japonaises. En réalité, la puissance américaine resta très en retrait de ce conflit et une partie des

[5] Elise Marienstras, « Nation et religion aux Etats-Unis », in Patrick Michel éd., *Religion et Démocratie*, Albin Michel, Paris, 1997, p.290
[6] R. Bellah, *opus cit*, p. 123

missionnaires américains eut un discours pro-japonais. Il faut noter cependant qu'une autre partie, plus importante encore, soutint la participation des convertis coréens aux mouvements de résistance, contrairement aux missionnaires catholiques qui s'y opposèrent fermement. Car l'aspect dualiste du christianisme fut récupéré par certains des résistants coréens, qui y virent un moyen d'expliquer leurs malheurs et de maintenir le sentiment national. En personnifiant le Japon sous la figure de Satan et en présentant la tragédie de la colonisation comme un signe de la fin des temps, la doctrine chrétienne, dont on ne retenait que l'opposition entre le Bien et le Mal, put en effet donner sens au projet politique de libération du peuple coréen - le nouveau peuple élu par Dieu - et aider à la mobilisation qui conduisit le peuple coréen à la grande manifestation pacifique antijaponaise du 1er mars 1919. Cependant, la répression qui s'en suivit porta un grand coup à cet élan. Après 1919, une scission donna naissance à deux courants protestants : un courant piétiste et conservateur, ne se mêlant pas du politique et un autre, « libéral », restant plus actif sur le plan social. La résistance se poursuivit essentiellement en dehors des frontières coréennes, même si quelques mobilisations purent encore être observées sur la péninsule. Ainsi, dans les années 1930, les missionnaires américains tentèrent de s'opposer à l'imposition du culte shinto et furent expulsés pour cela.

Cette expérience collective inédite, de la construction idéologique et religieuse d'un « nous », allait ressurgir, des années plus tard, alors qu'émergeait une nouvelle nation, la Corée du Sud. Son avenir devait dépendre de sa capacité à créer une communauté citoyenne, apte à survivre à la division des deux Corée survenue en 1953. Dans son essai sur la communauté de citoyens, Dominique Schnapper remarque que « dans beaucoup de pays qui furent colonisés, la seule logique de rupture avec la puissance colonisatrice et le combat pour l'indépendance ne suffisent pas à créer un projet politique »[7]. La raison invoquée en est que bien souvent, l'adhésion à une nation, aux frontières arbitrairement définies par le colonisateur, reste trop abstraite et ne parvient pas à dépasser l'attachement aux solidarités familiales, villageoises ou ethniques. La division de la Corée, à la fois géographique et politique, largement orchestrée par deux puissances étrangères aux intérêts de ce pays, l'URSS et les Etats-Unis, aurait pu jouer en la défaveur d'une construction solide de la nation sud coréenne. Cependant, le contexte de guerre latente – la Corée du Nord constituait une menace permanente - la puissance de l'Etat et du capitalisme d'Etat ont largement favorisé le développement d'un sentiment de solidarité nationale. Malgré les sacrifices exigés, la majorité des citoyens a préféré mettre de côté ses intérêts immédiats particuliers, pour favoriser la réalisation de ceux de leur nation. Il a permis l'émergence d'une unité politique et la légitimation de l'action de l'Etat. Bien sûr, le contexte politique a beaucoup évolué entre la fin de la seconde guerre mondiale et l'avènement du second millénaire. Des régimes très différents se sont succédés : occupation américaine, dictature, installation progressive de la démocratie ont transformé le paysage et la vie politiques de la Corée du Sud régulièrement ponctués par des révoltes populaires, parfois très violentes. Chaque citoyen s'est néanmoins senti investi par une mission supérieure, transcendant les difficultés rencontrées dans sa vie quotidienne et donnant corps à une communauté de citoyens.

Un autre élément a joué un rôle déterminant dans le renforcement de l'adhésion nationale : les Eglises protestantes, toutes tendances confondues, se sont placées massivement sous la dépendance de l'Etat et l'ont soutenu. Elles ont aidé à la réappropriation, par le peuple, de cette division imposée et obtenue au prix de nombreuses vies humaines. Par l'adaptation de sa doctrine à la situation coréenne, le christianisme dans son ensemble a aidé la Corée du sud dès années 1950 à retrouver une identité, tout en légitimant son alignement sur le modèle

[7] Dominique Schnapper, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, « essais », Paris, 1994, p. 103.

américain que prônait l'Etat. Elle a repris en effet les valeurs clé des frontières symboliques étasuniennes : le lien entre élection et prospérité et la satanisation du communisme. Elle se structurait ainsi face à son nouvel ennemi : le Nord. La progression du capitalisme et l'avancée économique du Sud, contre la stagnation voire l'appauvrissement du Nord devaient matérialiser l'évolution favorable du combat au terme duquel commencerait le nouveau millénaire. Ce projet messianique servait les intérêts politiques, aidant la mobilisation d'une population à laquelle il rendait sa fierté en enchantant son destin. Les citoyens purent voir, dans cette interprétation redynamisée de leurs souffrances, l'espoir d'une réalisation nationale et individuelle prochaine : eux-mêmes allaient s'enrichir, car ils étaient le peuple choisi par Dieu.

On comprend, dans ces conditions, le lien étroit qui s'est établi, lors de la formation de l'Etat sud coréen, entre les dénominations protestantes et le gouvernement. Bien que la Constitution sud coréenne ait inscrit, sous l'influence de son allié et libérateur américain, la liberté de religion et la séparation des institutions religieuses et politiques, ces liens se sont affichés ostensiblement, au point de donner à la Corée du sud toute l'apparence d'un Etat chrétien construit à l'américaine : sous la présidence du protestant formé aux Etats-Unis, Rhee Syngman (1948-1960), le gouvernement réunissait des prédicateurs, des députés, des hauts fonctionnaires et des hommes d'affaires, à l'occasion de « petits déjeuners de prières », auxquels participaient parfois le Premier ministre, voire même le Président. Il fut également admis que le Président de la République prêta serment sur la Bible, au cours de la cérémonie de prise de fonction. Le jour de Noël fut décrété férié et les programmes d'évangélisation furent diffusés par la radio d'Etat[8].

Il semblerait que jusque dans les années 1980, ce lien construit par les Eglises entre l'appauvrissement de la Corée du Nord, la prospérité de la Corée du Sud et l'élection de cette dernière ait favorisé efficacement la mobilisation du peuple sud coréen. L'économiste Mario Lanzarotti constate en effet que la Corée du Sud est « l'un des seuls cas de pays sous-développés, dépendant, ancienne colonie, à avoir fait de tels progrès économiques au cours du XXe siècle »[9]. Cependant, ce lien a été fragilisé en 1980, année où eut lieu la révolte la plus sanglante de l'histoire contemporaine du pays. Le peuple entier s'est alors élevé contre l'arrivée d'un nouveau régime dictatorial. Après les douze ans de présence de Rhee Syngman à la tête du pays, soient trois mandats successifs, la « Révolution étudiante d'avril » donna naissance, en 1960, à une seconde République dirigée par Chang Myon, à laquelle un coup d'Etat mit fin un an plus tard. En 1961, Park Chung-Hee prit le pouvoir, instaurant successivement les troisième et quatrième Républiques qui ne furent rien d'autre que la reproduction du régime dictatorial précédent. Elles se terminèrent par son assassinat en 1979. Lui succéda le dit « printemps de Séoul », une courte période d'amélioration des libertés publiques et d'élargissement des prisonniers politiques. Mais contrairement aux espérances, son successeur, Chun Du Hwan, créa la cinquième République sans rien changer au mode de pouvoir. Exaspéré, le peuple se mobilisa au nom de la démocratie et de la liberté. De février à mai 1980, les grèves d'ouvriers et les manifestations d'étudiants se multiplièrent. Mais dans la nuit du 17 au 18 mai, Chun Du Hwan riposta à Kwangju, ville située au sud de la Corée et particulièrement mobilisée dans la résistance ; le massacre dura dix jours. La déception et le désenchantement, exacerbées chez les nombreux étudiants fortement engagés dans ces

[8] Bertrand Chung, « Politique et religion en Corée du Sud », *Revue d'études contemporaines Est-Ouest*, 32 (1), 2001, p. 92

[9] Mario Lanzarotti, *La Corée du sud, une sortie du sous-développement*, Institut d'études du développement économique et social de l'université Paris I, collection tiers Monde, PUF, Paris, 1992, p. 11

tentatives révolutionnaires embryonnaires, créèrent un vide que de nouvelles Eglises prophétiques et messianiques parvinrent encore à combler, pour un temps au moins.

La crise asiatique de 1997 porta en revanche un coup fatal au lien établi entre la prospérité économique sud coréenne et son élection divine. Cette crise eut un impact très fort sur les frontières symboliques sud coréennes. Elle a interrogé le postulat de l'opposition Nord/Sud, jusqu'alors placé sous le signe de la réussite économique. L'élection divine de la Corée du Sud n'était plus démontrable, ce qui a contribué à un désenchantement brutal de son destin. Depuis, l'efficacité du modèle capitaliste américain est remise en question, en même temps que la bonne volonté des Etats-Unis, dont l'ingérence dans les affaires nationales, qu'elle soit militaire ou économique, est désormais fortement critiquée. En l'occurence, les Coréens n'ont pas supporté l'accord que leur État a dû consentir au FMI « en échange du prêt global de 57 milliards de dollars rendu nécessaire pour pallier l'effondrement de l'économie sud-corénne. En pleine élection présidentielle, les termes de cet accord anéantirent tout débat public pour normaliser la vie économique »[10] et incitèrent les entreprises à licencier. Les manifestations antiaméricaines se sont depuis multipliées. Elles ont redoublé avec l'engagement des militaires sud coréens dans la guerre contre l'Irak, à laquelle le peuple était opposé et atteignent depuis le printemps 2008 un niveau encore inégalé en raison de l'importation autorisée de viande bovine américaine suspectée d'être porteuse du virus de l'encéphalopathie spongiforme bovine.

La démocratisation progressive de la Corée du Sud, la montée des syndicats, avaient déjà modifié les attentes des Coréens quant à leur fréquentation des églises chrétiennes. Ils trouvent de plus en plus, en dehors d'elles, réponses à leurs besoins sociaux. Mais la décélération puis la légère baisse de la croissance du protestantisme devient particulièrement visible après la crise de 1997. Entre 1995 et 2005, les protestants sont passés de 8 760 336 à 8 616 438[11]. Pendant ce temps, le catholicisme, qui avait été réprimé pour s'être opposé aux régimes militaires et avoir milité pour l'amélioration des conditions sociales des Coréens, voit pratiquement le nombre de ses fidèles doublés. Ils passent en effet de 2 950 730 à 5 146 147, apportant en cela la preuve que ce qui est visé est bien le lien aux Etats-Unis. Le protestantisme apparaît en effet comme un trop lourd héritage de l'ingérence étasunienne. Plus important encore, le sentiment national anticommuniste ne sert plus l'option politique actuelle de réconciliation avec le Nord. Les frontières symboliques citoyennes vacillent de toutes parts. Face au désarroi idéologique et au sentiment d'impuissance naissant, les Coréens du Sud semblent par ailleurs revenir à leur source civilisatrice, la Chine. Les chiffres évoluent lentement mais la courbe du bouddhisme incline dans le sens inverse que celle du protestantisme. Durant la même période, il est passé de 10 321 012 fidèles à 10 726 463. La transformation du paysage religieux se manifeste néanmoins de façon beaucoup plus brutale dans les rues. Même si les églises sont loin de se vider, les protestants ont cessé leurs activités prosélytes. Ils ont dû se retirer de la rue et des parcs, où ils étaient encore omniprésents durant la première moitié des années 1990. Ils sont devenus invisibles, discrets, seulement capables de répondre aux demandes individualistes de leurs fidèles et non plus d'unir la population derrière l'Etat. Le désir de donner un sens à la nation sud-coréenne, voire même, à la Corée imaginée réunifiée, le besoin de former une communauté citoyenne soudée autour de valeurs partagées ne disparaît pas pour autant. Il se libère de la tutelle des Eglises. Il naît de l'esprit démocratique lui-même et de la volonté de la société civile de se différencier de l'Etat, toujours fort, néanmoins. On le voit germer dans les parcs, ou des groupes travaillant sur la respiration, émanant de différentes branches de *qigong*, chinoises ou coréennes, dont le

[10] Bertrand Badie, *Un monde sans souveraineté. Les Etats entre ruse et responsabilité* », Fayard, Paris, p. 135
[11] Ces chiffres et les suivants viennent de : http://www.kosis.kr (site de Korea National Statistical Office)

Falungong, viennent occuper la place où se trouvaient auparavant des groupes chrétiens en tout genre. Les pratiques qu'ils proposent ne sont pas nouvelles mais elles se développent rapidement, la plupart à partir des déçus du christianisme qui vilipendent désormais la volonté des églises à diriger la vie des chrétiens dans sa globalité, qui fustigent leur lien avec les Etats-Unis, leur soumission à l'Etat, et surtout, qui rappellent que leur culture s'est développée en lien avec la Chine d'avant Mao. Le retour revendiqué aux traditions coréennes et plus encore, le besoin de s'inscrire à l'intérieur de la zone Asie transpirent en effet dans tous les témoignages, tous estimant avoir été trompés par les valeurs américaines prônées par leurs Eglises protestantes. Ceux qui se convertissent au Falungong s'inscrivent délibérément en rupture avec le capitalisme. Ainsi de nouvelles valeurs ethno-culturelles émergent pour remplacer celles empruntées au libérateur d'hier. Elles semblent participer à la formation de nouvelles frontières symboliques, non encore arrêtées, à l'intérieur desquelles se reconstruit la communauté citoyenne sud-coréenne. On verra que cette transformation n'est pas sans conséquence sur la perception sociale du religieux acceptable. On peut d'ores et déjà noté que c'est plutôt la situation inverse qu'on observe au Japon : d'abord fondé sur des valeurs ethno-culturelles très marquées, il fut obligé d'y renoncer suite à l'occupation américaine en 1945, ce qui tempéra fortement la politique religieuse japonaise.

I.3. Le Japon : Un peuple d'ascendance divine

Le Japon chercha très tôt à se construire unique. Il fallut cependant attendre la période d'Edo, dite époque Tokugawa (du nom du clan des guerriers vainqueurs), 1615-1868, pour assister à une unification politique du pouvoir, propice à la propagation d'une identité unifiée. Auparavant des guerres civiles entre clans concurrents évoluant dans un Etat féodal parasitaient la revendication d'une commune appartenance ethno-culturelle d'envergure nationale. Pour permettre une meilleure prise de conscience de l'existence particulière du peuple japonais, les Tokugawa optèrent pour la fermeture du pays : les étrangers en étaient chassés et les Japonais non autorisés à en sortir. L'unification du peuple japonais nécessitait par ailleurs l'établissement d'un ensemble de valeurs partagées permettant de garantir l'ordre social. Les *shōgun* d'Edo empruntèrent ainsi au néo-confucianisme les notions de piété filiale et de loyauté. Pour asseoir son ascendance sur le peuple et l'unir autour de lui, Nathalie Kouamé explique enfin que le troisième *shogun* imagina également la création d'un « véritable culte d'Etat » en tentant de « diviniser Ieyasu, son grand-père, fondateur de la lignée »[12]. Ce culte échoua néanmoins dans sa mission mobilisatrice et fut abandonné le siècle suivant. L'incapacité des Tokugawa de fonder religieusement leur autorité a sans doute participé à leur chute, au XIXe siècle. Sous l'ère Meiji qui leur succéda, l'empereur allait retrouver sa place sacrée, perdue plusieurs siècles auparavant, mais seule apte à unifier le peuple japonais. Le Japon moderne, État-Nation par excellence, émergeait. Sa consolidation s'accompagna d'un rejet des identités régionales au profit d'une culture sélective fortement homogénéisante, sur laquelle allaient être bâties les frontières symboliques de la communauté citoyenne japonaise.

Le renversement du pouvoir shogunal séculier par les révolutionnaires des fiefs du sud-ouest se conclut en effet par la restauration du règne impérial, en 1868, puis l'instauration d'une monarchie constitutionnelle centralisée en 1889. Le mythe de fondation japonais selon lequel l'empereur était le dernier descendant d'une lignée ininterrompue remontant aux dieux fondateurs de l'archipel fut rappelé et présenté comme l'essence même de la nation

[12] Nathalie Kouamé, « L'Etat des Tokugawa et la religion. Intransigeance et tolérance au Japon (XVIIe-XIXe siècles), in *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Janvier-Mars 2007, n°137, pp. 107-123

japonaise : « le nouveau régime fit valoir cette légende pour créer un 'shinto d'Etat' comme religion civile destinée à souder moralement la nation en construction »[13]. Le passé impérial fut mobilisé comme support de la mémoire nationale par l'intermédiaire de pèlerinages sur les tombeaux des empereurs défunts ou de structures commémoratives. Le lien entre le passé et le présent fut ainsi réaffirmé, empêchant tout déracinement communautaire et favorisant la conviction d'appartenir à une même ethnie, ayant grandi sur une terre unique : « La nation fut projetée comme une famille étendue et l'empereur apparut comme le Père semi-divin de la communauté nationale à la tête de l'Etat. L'ultime sanctification de la communauté imaginée fut ainsi établie à un niveau sacré, dans le shintoïsme, où la référence à l'empereur en tant que tête du peuple, et loyauté et obéissance à l'Etat devinrent équivalents »[14]. A la fin du XIXe siècle, le Shinto d'Etat, par l'intermédiaire duquel le peuple rendait un culte à l'empereur, fut établi. Pour consolider son édification nationale, « des 'missionnaires' du shinto allèrent propager la bonne parole à travers le pays »[15]. La Constitution de 1889 officialise la sacralité impériale : « L'empereur est sacré et inviolable ». Il est le gardien de l'Etat, chef suprême de ses institutions séculières - gouvernementales et militaires – tout autant que religieuses.

Cette conception familiale de la nation se traduisit par l'idée de partager un même sang japonais et l'obligation d'honorer les ancêtres. La conviction d'appartenir à une race biologiquement identifiable et culturellement distincte passa par l'établissement de critères permettant d'identifier l'essence japonaise. Cela ne se fit pas sans quelques emprunts. Le nationalisme japonais s'est construit dans un contexte d'ouverture plus ou moins forcée sur le monde. La fin de la politique isolationniste du Japon mise en place par les Tokugawa réveilla la curiosité des Japonais qui tournèrent leur regard vers l'Occident. Ils constatèrent la supériorité de l'économie et de la technologie occidentales et l'urgence de rattraper le retard. Ainsi, pour Millie Creighton, les « Occidentaux blancs devinrent, durant l'ère Meiji, les premiers étrangers par l'intermédiaire desquels les Japonais se sont définis de façon dialectique »[16]. Cela fut si vrai qu'aujourd'hui encore « les Japonais se voient eux-mêmes comme une part du monde moderne occidental »[17]. Ils justifient cette insertion symbolique paradoxale par le poids économique, culturel et politique qu'ils sont parvenus à y jouer et qui fait du Japon un interlocuteur traité à égalité par les puissances blanches. Cette capacité à prendre modèle sur cet autre lointain justifia en dernière instance la supériorité du Japon sur les autres peuples asiatiques qu'il se donna pour mission d'amener à la civilisation. La politique expansionniste du Japon fut ainsi la conséquence logique de la conviction de sa mission civilisatrice. Ainsi, parmi les éléments d'identification de la supériorité japonaise entrait également la notion d'aptitude au progrès matériel auquel chacun se devait de participer en tant que citoyen. Simultanément, l'incapacité supposée des populations conquises d'accéder seules à ce progrès prouvait leur nature inférieure. La culture rejoignait par ce biais la nature de telle sorte que le modèle lointain occidental ne nuise pas au maintien de la spécificité revendiquée du Japon. Ce dernier s'est techniquement inspiré de l'Occident tout en prétendant conserver une identité clairement distincte. Nobutaka Miuri rappelle ainsi que « *la modernisation du Japon sous l'ère Meiji s'est faite sous la devise de 'Technique*

[13] Conférence de Nobutaka Miura, donnée au Forum international presse éducation, CIEP, 19-21 mai 2005. Atelier 2 : « L'éducation dans la distribution des pouvoirs – recrutement des élites, modèles de performance, ascenseur social, formation tout au long de la vie ». Le cas du Japon

[14] Michael Weiner, « The invention of identity. 'Self' and 'Other' in pre-war Japan », in Michael Weiner ed, *Japan's Minorities. The Illusion of Homogeneity*, London and New-York, Routledge, 1997, p. 2

[15] Jean-Pierre Berthon, *Omoto. Espérance millénariste d'une nouvelle religion* japonaise, Cahiers d'études et de documents sur la religion du Japon, VI, Editions Atelier alpha bleu, 1985, p. 31

[16] *Idem*, p.216

[17] Wagatsuma, cité par Millie Creighton, *opus cit*., p. 225

occidentale, âme japonaise' »[18]. Cette âme, liée à l'ascendance divine de l'empereur eut également des conséquences sur la conception de la liberté de religion : rien ne devait dénaturer les liens du peuple à l'empereur, et de l'empereur aux dieux fondateurs du Japon. A la pureté du sang, s'ajoutait le partage des croyances.

Cette remarquable construction des frontières symboliques nationales du Japon tombe néanmoins à la fin de la seconde guerre mondiale. Vaincu, il fut contraint de renoncer à son mythe fondateur : dès le 4 octobre 1945, une directive rédigée sous l'autorité du commandant suprême des forces alliées, le général Douglas MacArthur met fin à la Constitution de Meiji et par conséquent, à la sacralité de l'empereur. Le shinto cesse d'être religion d'Etat. Tout est alors à reconstruire. Avant d'entrée néanmoins dans cette nouvelle période de l'histoire nationale du Japon, il faut encore décrypter les liens entre les valeurs fondamentales qui ont soudé les citoyens dans les trois nations observées et leur politique respective de répression religieuse.

II. Identité nationale et répression religieuse

La construction, dans nos trois exemples, d'une nation élue ou descendante des dieux a très largement joué dans la sélection des groupes religieux jugés acceptables, non seulement auprès des autorités politiques en place, mais également, très souvent, auprès de la population elle-même, très attachée au mythe fondateur qui lui donnait sens. Ainsi, les mouvements religieux qui furent réprimés aux Etats-Unis et sévèrement jugés, voire persécutés par les Américains eux-mêmes ont en commun de mettre en cause le lien fondamental posé entre élection nationale et prospérité, sur une ou plusieurs de ses implications. L'optimisme, déjà, de mise pour un peuple qui se croyait élu de Dieu[19] ; le respect de la classe politique américaine, ensuite, Dieu ne pouvant mettre des hommes corrompus à la tête de la nation qu'il avait élue ; la valeur du travail, encore, la prospérité américaine lui étant très largement associée ; le combat idéologique contre le socialisme, bien sûr, les frontières symboliques des Etats-Unis ne pouvant souffrir une telle intrusion sans se transformer radicalement.

II.1. L'inacceptable aux Etats-Unis jusque dans les années 1960

Dès le départ de l'histoire américaine, constate R. Laurence Moore, le développement de certains groupes religieux, dont les convictions étaient en décalage avec celles des institutions protestantes dominantes, et par conséquent, avec le contenu de la religion civile américaine, étaient perçues, par la société dans son ensemble comme ne pouvant pas se développer. Il était inconcevable, par exemple, que « Dieu [puisse] permettre à de nombreux Américains d'être séduits par les "abominables" Mormons »[20]. La même réflexion valait pour les Témoins de Jéhovah, et d'autres groupes chrétiens, dont le message théologique s'inscrivait en rupture avec les valeurs américaines les plus fondamentales. C'était leurs attitudes vis-à-vis de la jeune nation qui suscitaient de vives réactions, plutôt que la particularité des croyances.

Le cas des Mormons est significatif de la façon dont les autorités américaines ont su jouer sur l'adhésion nationale pour empêcher le développement de perturbateurs. Au départ, les

[18] Conférence de Nobutaka Miura, *opus cit*.
[19] Voir Sébastien Fath, Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la maison blanche, Paris, Seuil, 2004, p. 60
[20] R. Laurence Moore, *Religious Outsiders and the Making of Americans*, New York, Oxford, Oxford University Press1986, p. 7

Mormons s'intégraient sans problème dans le mythe d'origine des Etats-Unis. Moore rappelle en effet que leur fondateur, Joseph Smith, encourageait au patriotisme et reprenait à son compte l'idée des Etats-Unis comme terre d'accueil du peuple élu. Les Mormons soutenaient volontiers la Constitution américaine et se soumettaient respectueusement aux institutions. Ils reprochaient en revanche aux hommes qui les représentaient d'être corrompus. Cette corruption était interprétée comme responsable d'un malheur à venir des Etats-Unis. Ce pessimisme est en soi non conforme aux valeurs partagées par les Américains. Annoncer malheur à ce pays protégé par Dieu est une attitude peu propice à s'attirer la sympathie du peuple américain. En dénonçant la corruption des institutions séculières, pourtant censées être guidées par la main divine, les mormons laissaient entendre de surcroît qu'ils seraient plus à même de diriger le peuple élu. Cette attitude doublement négative amena un rejet de la communauté religieuse qui se cristallisa autour de la pratique de la polygamie, seul point à partir duquel les Mormons pouvaient être juridiquement attaqués (la Constitution interdisant par ailleurs qu'on touche à la liberté de religion). Il fut donc dit et écrit que les Mormons outrepassaient les frontières puritaines de la communauté citoyenne américaine. « Les hommes politiques, souligne Moore, éperonnés par les leaders évangélistes, regardèrent cela comme un écart dangereux aux normes américaines concernant la vie familiale. A partir de 1862, ils commencèrent à prendre des mesures législatives sévères pour interdire la polygamie. »[21]

Le jugement *Reynolds v. United States*, rendu par la Cour suprême en 1878, analysé par Ron Manuto, est éclairant à cet égard. Georges Reynolds était un mormon. Il défendait la polygamie non pas en raison d'un goût personnel pour cette pratique mais en raison de ses convictions religieuses : il prétendait que Dieu lui en avait donné l'ordre et qu'il risquait la damnation éternelle en s'y opposant : il invoquait donc son droit à bénéficier de la liberté en matière religieuse. Le juge Morrison Waite, en charge de l'affaire, expliqua qu'il ne s'agissait précisément pas de juger une opinion ou une croyance, effectivement libres et indifférentes, mais une conduite, en l'occurrence, une conduite contraire aux devoirs sociaux et subversive pour l'ordre public : « Il est impossible de croire que la garantie constitutionnelle de la liberté religieuse était destinée à empêcher de légiférer en faveur de l'aspect le plus saillant de la vie sociale. Le mariage est […] dans la plupart des sociétés civilisées, un contrat civil, utilement régulé par la loi »[22], expliqua-t-il pour justifier sa décision. Pour Ron Manuto, il s'agissait de réagir vigoureusement contre « une action religieuse en conflit avec les valeurs traditionnelles »[23].

Pourtant, constate Moore, cette « action religieuse » était loin d'être communément pratiquée par les mormons, et l'animosité envers eux précédait largement la décision mormone de recourir à cette pratique. Par ailleurs, précise-t-il encore, d'autres groupes religieux avaient une sexualité culturellement déviante sans pour autant poser problème. On peut en déduire que la déviance sexuelle mormone fut savamment construite pour pouvoir atteindre et discréditer ce groupe, dont le principal défaut était sa critique des représentants du pouvoir et sa capacité à le concurrencer, en utilisant ses ressources économiques partout où l'importance du nombre de ses adhérents le permettait. Bientôt, il apparût comme « conspirant contre la République américaine », par l'intermédiaire d'un « conseil secret des

[21] *Idem*, p. 28
[22] Cité par Ron Manuto, « Historical Perspectives on Contemporary Freedom in America », in Joel Thierstein and Yahya Kamalipour eds, *Religion, Law, and Freedom. A Global Perspective*, Praeger, Westport (Conn.), 2000, p. 11
[23] *Idem*, p. 11

Cinquante » cherchant à parasiter les « autorités légales »[24]. Les Mormons durent alors quitter New York et Ohio où ils étaient régulièrement harassés. Par la suite, leur rejet conduisit certains Américains à des actes de haine tels que « la destruction d'un de leurs établissements dans le Missouri, le massacre de Hauns Mill en octobre 1844 où 17 mormons furent tués, le meurtre de Joseph Smith [leur fondateur] en 1844, l'incendie volontaire de leur temple de Nauvoo, dans l'Illinois »[25], qu'ils avaient construits après avoir été chassés du Missouri. L'installation et le développement des Mormons à Salt Lake City, dans l'Utah, se firent au prix de leur renoncement à leurs particularismes et esprit communautaire et à leur retour à l'intérieur des frontières symboliques nationales. Ils furent considérés au XXe siècle comme des citoyens modèles, désormais respectueux des autorités.

D'autres groupes protestants ne voyaient, quant à eux, nulle marque d'exception au destin américain. Ce déni les plaçait, d'une autre manière que les Mormons, à contre-courant du mythe fondateur. Les Adventistes du septième jour ou les Témoins de Jéhovah en sont les deux exemples retenus par Moore. Celui-ci remarque que les Adventistes allèrent même jusqu'à voir, dans les Etats-Unis, la bête à deux cornes semblable à l'agneau décrite dans le treizième chapitre des Révélations, et firent, de cette interprétation, un élément central de leur croyance. Ils dénoncèrent « l'union perverse entre une religion corrompue et un Etat corrompu », qui amènerait les Etats-Unis à connaître le jugement dernier[26]. Les Témoins de Jéhovah, qui ne voyaient pas davantage de lien entre ce pays et le royaume de Dieu à venir, refusèrent, ici comme ailleurs, toute implication citoyenne :

« Ils ne participaient pas au service militaire, pas plus en tant que combattants, que sous une forme de service alternatif. Ils ne votaient pas, ni ne se conformaient à aucun autre devoir. Ils apprenaient à leurs enfants à ne pas saluer le drapeau américain. Ils refusaient les transfusions sanguines pour leurs membres. Leur prosélytisme était incessant […], provoquant des réactions hostiles parmi le voisinage. Les Témoins de Jéhovah ont été persécutés [pour des raisons semblables à celles des] premiers mormons, faisant eux aussi de cette persécution un élément essentiel de leur identification religieuse. […] Leur refus de participer aux rituels patriotiques a offensé les hommes politiques américains, toutes tendances confondues »[27].

Ces deux exemples ne sont pas les seuls qui permettent d'étayer le lien entre attaque des frontières symboliques nationales et répression par des condamnations en justice ou persécution religieuse par le peuple. Pour s'en tenir aux mouvements protestants, l'affaire du Temple du Peuple et celle de Waco sont également exemplaires. Le Temple du peuple était un mouvement anticapitaliste américain qui dût quitter les Etats-Unis et se réfugier en Guyane socialiste. Là, 913 membres de la communauté se donnèrent la mort suite à un échange de balles avec une délégation américaine, venue dans l'espoir de récupérer certains fidèles. L'affaire Waco résulte pour sa part de la tentative de l'Etat de dissoudre un mouvement fondamentaliste chrétien anti-américain qui prétendait se préparer à la guerre finale. Il fut assiégé par le FBI, qui finit par mener un assaut contre la communauté. Un incendie se déclencha, dans lequel périrent les membres présents. La dangerosité effective ou l'illégalité des actions de ces deux mouvements n'avaient pas été prouvées. La réaction a pourtant été extrêmement violente tant de la part des autorités politiques que de celles de la population. Ils heurtaient trop agressivement les frontières symboliques nationales.

---

[24] R. Laurence Moore, *opus cit*., p. 32
[25] William R. Hutchison, *opus cit*., p. 53
[26] *Idem*, p. 134
[27] Moore, *opus cit*., p. 137-139

II.2. L'inacceptable en Corée du Sud jusque dans les années 1990

La répression religieuse en Corée du sud suit les mêmes logiques qu'aux Etats-Unis. Pendant des années, elle fut de surcroît assurée par une justice dont l'indépendance vis-à-vis des instances politiques restait très relative. Mais jusque dans les années 1990 y compris, on pouvait constater sa sévérité envers les organisations religieuses dont les pratiques se révélaient incompatibles avec les fondements de la communauté citoyenne. La particularité de sa situation géographique et politique explique largement que l'ardeur au travail (permettant d'assurer à la Corée du Sud une réussite économique capable de la mettre à distance de la Corée du Nord) et la conscription (permettant de protéger la société sud coréenne d'une invasion du Nord) aient été les devoirs à la base du lien social. Très peu de jours fériés, des vacances éclairs, des journées sans fin, un service militaire difficile, long et dangereux s'expliquaient par la volonté de rendre le Nord moins menaçant. Leur utilité était à ce titre intériorisée par chaque citoyen. Il était par conséquent impensable, qu'au nom de valeurs religieuses, on puisse refuser ce double investissement professionnel et militaire. Cela ne pouvait être compris que comme une attitude sectaire malveillante dont la répression semblait parfaitement légitime.

La répression, en Corée du sud, s'est principalement exercée contre deux types de groupes. Les premiers (groupes religieux contestataires) remettaient en cause la ligne idéologique ou économique de l'Etat. Certaines associations religieuses ont été identifiées à des espions communistes. Ce ne fut pas le cas de l'Eglise catholique qui s'était alliée, dès le départ, à la fondation d'un Etat anticommuniste. Pour leur part, les acteurs catholiques ont été réprimés parce qu'ils remettaient en cause la politique de développement économique et ses conséquences sociales, souhaitant voir améliorée la qualité de vie des Sud Coréens. Les seconds (groupes religieux extramondains), faisaient passer leurs convictions religieuses avant leurs devoirs citoyens. Les Témoins de Jéhovah, les Adventistes du septième jour, qui refusaient non seulement de travailler le samedi, mais qui en plus désertaient le service militaire, ont été à ce titre fortement réprimés. Cette répression est apparue légitime aux autres citoyens qui voyaient, dans ce double désengagement, une manifestation sectaire. Il est en effet intéressant de noter que dans les nombreux entretiens réalisés durant la décennie 1990, les Coréens estiment tous que l'Etat n'a pas à traiter de la question des sectes. Cela relève de la responsabilité individuelle. Ils disent tous ne pas être capables de définir une secte, notant l'arbitraire d'une telle définition. Mais dès lors qu'on leur parle des Témoins de Jéhovah ou des Adventistes du septième jour, tous reconnaissent qu'il s'agit là de sectes, c'est-à-dire, pour résumer le sens de cette accusation, de traîtres à la nation qui s'excluent sciemment de la communauté de citoyens. Cette affirmation fait suffisamment sens pour que les fidèles eux-mêmes relèvent leur impossibilité à convertir parmi les salariés. Ils recrutent des mineurs, grâce à leur réseau éducatif très développé puis ensuite, des retraités. Ils dénoncent par ailleurs le traitement que les quelques jeunes hommes adultes du mouvement ont subi en prison pour ne pas avoir fait le service militaire, ainsi que la sévérité des jugements prononcés contre eux lors de procès activés par les entreprises devant le refus d'un salarié de travailler le samedi. Les fortes sommes demandées pour régler les litiges participent à affaiblir leur Eglise.

Jusque dans les années 1990, ces groupes en opposition avec les politiques gouvernementales ont été réprimés. Ils étaient perçus, par les citoyens eux-mêmes, comme des sectes. Reprenant la différence entre liberté et neutralité héritée des Etats-Unis, la liberté religieuse fonctionna à deux vitesses. Pour les groupes attestataires, qui luttaient contre l'ennemi national, l'Etat a pu fermer les yeux sur tout éventuel écart vis-à-vis de la loi, préconisant la non intervention dans

les affaires religieuses. L'Eglise de l'Unification en a largement profité jusqu'à ce que la notoriété du Révérend Moon, qui voulait instaurer une théocratie, devienne un sujet d'inquiétude pour les autorités politiques qui réagirent en multipliant les procès. Pour ceux qui proposaient un mode de vie alternatif perçu comme anti-capitaliste, l'Etat préconisa une politique de neutralité, obligeant les groupes religieux et leurs adhérents à se plier aux mêmes règles que les autres institutions, ou citoyens. L'écart vis-à-vis de la loi fut alors fortement réprimé. La situation a néanmoins évolué ces dernières années. Les modalités de répression des groupes sectaires, tout autant que la relation de l'Etat avec les Eglises chrétiennes conservatrices, ont changé. Les conséquences de l'élection, en 1992, du premier Président civil, Kim Young-Sam, ne doivent sans doute pas être négligées dans l'explication de ce changement. Celui-ci, néanmoins, s'est opéré de façon extrêmement soudaine, à la toute fin du XXe siècle. La crise asiatique de 1997 n'est certainement pas étrangère à cette évolution. Depuis que les Eglises chrétiennes n'ont plus le vent en poupe, les émissions sur les sectes, jusqu'alors inexistantes, se sont considérablement développées. Ce déliement des langues en dit long sur la démocratisation effective du pays et sur la transformation de ses frontières symboliques. La notion de responsabilité individuelle, avant sur toutes les bouches, laisse désormais place à la notion d'exploitation des fidèles, montrant que désormais, les droits des individus gagnent du terrain sur leurs devoirs, preuve par excellence que l'on a affaire à une démocratie. Il faut sans doute encore ajouter que tant que l'économie coréenne a été florissante, très peu de mouvements religieux contestataires se sont développés. Il semblerait que les valeurs mises au cœur des frontières citoyennes aient été suffisamment partagées pour limiter l'engagement dans ce type de mouvements. Ceci vaut également pour le Japon de Meiji, même si par ailleurs, la structure très autoritaire du régime était suffisamment efficace pour dissuader tout esprit de contestation. C'est pourtant à cette époque que fleurirent les nouvelles religions dont la plupart se sont considérablement développées aujourd'hui. Comment cette pluralité religieuse était-elle gérée ?

II.3. L'inacceptable au Japon sous l'ère Meiji

Nakano Tsuyushi distingue trois types d'attitude de ces nouvelles religions vis-à-vis des obligations envers l'empereur et la nation : la soumission, l'opposition, et la surenchère xénophobe critique envers le regard que le Japon portait sur l'Occident. L'exemple typique d'un mouvement contestataire ayant fait le choix de se soumettre, dès après la mort de sa fondatrice, Nakayama Miki, en 1887, est Tenrikyō. Nakayama Miki était viscéralement opposée à l'idéologie impériale. Elle prêchait pour une société égalitaire. Elle accusait l'Etat de Meiji de s'être éloigné des prescriptions divines et d'entraîner le peuple vers l'impureté. Elle prédisait, en conséquence, l'avènement d'une catastrophe éminente. Aussi le mouvement subit-il une répression continue, suffisamment sévère pour que, dès la mort de la fondatrice, il entame une réforme qui devait définitivement calmer les autorités et changer en profondeur le sens du message de Miki. Sa soumission et son allégeance zélées aux volontés de l'Etat allaient lui permettre de devenir, en 1908, la dernière recrue de la liste des treize sectes dérivant de l'idéologie du shinto, officiellement reconnues par l'Etat [28].

D'autres mouvements adoptèrent au contraire une attitude de résistance tenace, refusant tout compromis et déniant la légitimité de l'idéologie impériale. Ces groupes furent considérés hérétiques et firent l'objet d'une répression continue et intensive. Ce fut le cas de Honmichi. Il fut créé en 1925 par Ōnishi Aijirō (1881-1958), ancien fidèle de Tenrikyō, qui considéra devoir poursuivre la tâche de Miki, dont il se disait être le successeur révélé. Il vit dans sa

[28] Jean-Pierre Berthon, *opus cit*., p. 34

doctrine la seule Constitution légitime et en retint comme élément fondamental l'idée d'égalité entre les hommes. Cette conviction politico-religieuse amena le groupe à mener des actions pacifiques contre l'Etat impérial, ce qui eut pour conséquence finale sa suppression.

Enfin, Ōmoto est typique de la dernière forme de résistance à l'Etat relevée par Nakano Tsuyushi. Il faisait partie de groupes se réclamant d'un shinto nationaliste radical qui jugeait le gouvernement insuffisamment fidèle à l'esprit de la tradition impériale. Cette mouvance réunissait des groupes xénophobes se donnant pour mission de préserver la pureté de la « nipponité ». Contrairement à Honmichi, le groupe ne remettait pas en cause la sacralité de l'empereur, mais il en faisait une utilisation concurrente de celle de l'Etat qu'il parasitait *de facto*. Il s'attaquait par ailleurs au modèle occidental, second élément des frontières symboliques en train de se constituer, en critiquant la modernisation précipitée du Japon ainsi que son impérialisme conquérant, deux aspects de la politique nationale largement empruntés à l'Occident. Cela se termina là aussi, par la suppression du groupe.

La défaite du Japon l'obligea néanmoins à renoncer tant à son impérialisme qu'à la sacralité de l'empereur : dès le 4 octobre 1945, le général Douglas MacArthur suspend l'ensemble « des lois, décrets, ordres, ordonnances et régulations concernant l'établissement ou le maintien de restriction de la liberté de religion »[29]. Dans la foulée, le 28 décembre 1945, une ordonnance sur les corporations religieuses permet à toutes les organisations religieuses de recevoir un statut légal, à la seule condition qu'elles fassent une demande officielle d'enregistrement. Enfin, la Constitution japonaise, telle qu'elle dut être réaménagée sous la dictée américaine en 1946, instaure, pour la première fois dans l'histoire du Japon, une véritable liberté de religion (article 20), la liberté de conscience et de pensée, la liberté de s'assembler et de prêcher, la liberté de presse (Articles 19 et 21). Elle stipule la séparation des religions et de l'Etat, qui ne peut plus ni interférer ni supporter les organisations religieuses[30].

L'instauration rapide de la liberté de religion ne fut pas sans poser de problème. Certains groupes religieux subirent en effet la pression des occupants, tant ils représentaient un vrai défi pour la jeune démocratie occupée. Le général MacArthur fut très vite confronté au dilemme commun à l'ensemble des pays démocratiques ayant institué constitutionnellement la liberté de religion : « comment équilibrer le besoin de protéger les droits et les libertés des groupes religieux garantis par la Constitution et, simultanément, traiter des groupes qui compromettent effectivement, ou sont grandement suspectés de compromettre, la sécurité publique »[31] ?

Ainsi, un mouvement comme Jiu, développant la même vénération pour l'empereur et les mêmes idées nationalistes qu'Omoto, avait des raisons valables d'inquiéter la puissance alliée. Cette communauté se donnait pour mission de rétablir le pouvoir impérial afin que puisse advenir le renouveau du monde, ce qui n'allait pas exactement dans le sens vers lequel les forces alliées espéraient entraîner le Japon ! L'établissement de la liberté religieuse se faisait concomitamment à l'élimination de tout ultranationalisme. Cette double volonté apportait son lot de contradictions dès lors que le religieux se faisait ultranationaliste. La solution fut d'invoquer le maintien de l'ordre public pour continuer à surveiller ce type de mouvements.

---

[29] Kawawata Yuiken, « Religious Organizations in Japanese Law », in Noriyoshi Tamaru et David Reid eds, opus cit., p. 202

[30] Pour plus de précision voir l'article suscité, pp. 199-206

[31] Benjamen Dorman, "SCAP's Scapegoat ? The Authorities, New Religions, and a Postwar Taboo", in *Japanese Journal of Religious Studies*, 31/1, 2004, p. 106

Cela nécessitait néanmoins de porter un regard sur leurs croyances, et ce fut en partie au nom de leurs croyances qu'ils furent jugés subversifs et menaçants pour l'ordre public.

Le problème rencontré avec cette tendance religieuse ultranationaliste posait concrètement les limites de l'ultralibéralisme inhérent à l'ordonnance sur les corporations religieuses de 1945. Mais en même temps, constate Dorman, sous le prétexte des croyances subversives, la police put continuer d'exercer sa vigilance à l'encontre des groupes religieux. Ceux-ci finirent par s'en plaindre aux autorités alliées compétentes. C'est pour répondre à ses plaintes qu'avant de se retirer, les puissances alliées adoptèrent, en 1951, la loi sur les corporations religieuses. Elle mit fin, une bonne fois pour toutes, à la notion de « religion suspicieuse » qui rendait la surveillance possible. Pour Dorman, c'est à partir de la promulgation de cette loi que l'idée d'une quelconque interférence gouvernementale avec les groupes religieux devint un tabou.

III. Répression et internationalisation

Une ouverture sur la dimension transnationale des mouvements religieux japonais et coréens s'impose pour affiner la compréhension des logiques de la réaction répressive : comment réagissent les pays lorsqu'ils reçoivent chez eux un mouvement religieux modelé à partir de valeurs qui font de leur pays d'origine, un pays choisi des dieux, comme c'est le cas pour l'Eglise de l'Unification, d'origine sud coréenne, ou la Soka Gakkai, d'origine japonaise ?

III.1. L'Eglise de l'Unification

L'Eglise de l'Unification a été fondée en 1953 par Moon Sun-Myông. Dès le départ, elle afficha clairement ses opinions politiques proaméricaines et développa une propagande anticommuniste à laquelle les responsables gouvernementaux sud coréens ne trouvèrent rien à redire. Cette propagande séduisit également les responsables politiques américains. Durant cette période de guerre froide où les Etats-Unis cherchaient eux aussi à ressouder la nation autour de leur mythe fondateur, l'Eglise de l'Unification apparut, bien qu'elle ait été fondée par un Coréen, comme une preuve incontournable de leur aura internationale et de leur mission salvatrice universelle : leur élection était reconnue à l'extérieur des frontières nationales. Cette reconnaissance a assuré la montée en puissance de l'Eglise tant en Corée du Sud qu'aux Etats-Unis, jusqu'à ce que son développement provoque, de part et d'autre du pacifique, une gêne justifiant sa mise à l'écart. La chute de Richard Nixon, que Moon avait soutenu durant l'affaire du Watergate, signa en effet le début des hostilités. Le changement de donne de la politique intérieure américaine lui valut une révision de son dossier.

C'est précisément parce que l'Eglise de l'Unification glorifiait les Etats-Unis qu'elle n'a jamais été perçue, en Europe, comme un produit coréen mais comme un véhicule de la volonté hégémonique étasunienne. Dans son désir ostensible de s'aligner sur le mythe fondateur américain, la doctrine mooniste associait le vieux continent à l'ivraie, ce qui ne pouvait lui assurer un bon accueil. C'est bien pourquoi elle fut immédiatement considérée comme un produit dangereux à surveiller étroitement. La fin de la guerre froide lui a ôté, par la suite, sa légitimité idéologique. Elle s'est donc déplacée ailleurs : en Europe de l'Est, notamment. En avril 1990, Moon Sun-Myung est reçu par Gorbatchev. Il lui exprime son soutien aux transformations politiques et économiques en cours en Russie, sa volonté de financer des programmes d'échanges entre étudiants russes et étrangers, et son désir d'investir dans de nouvelles entreprises industrielles locales. Dès l'été 1990, il offre à 1400 étudiants anglophones de premier ou de second cycle des meilleures universités russes un

séjour « d'excursion éducative » aux Etats-Unis. Selon Elisabeth Shogren du *Los Angeles Time*, ces séjours permettaient à des étudiants entièrement néophytes en matière religieuse de donner une interprétation divine de l'histoire post-communiste de leur pays, en une période de changement et d'ouverture rapide qui les obligeait à rechercher seuls un sens nouveau à donner à leur vie[32]. Le communisme ayant montré ses limites, sortir de son emprise put être interprété comme une échappée des griffes de Satan et une victoire sur ce dernier. A nouveau, les Etats-Unis n'auraient pu trouver meilleur ambassadeur que le Révérend Moon auquel ils n'avaient pourtant rien demandé. Cette situation a pu être ressentie, par l'Europe Occidentale, comme un conflit d'influence qui lui était défavorable. Le mouvement participait à créer une nouvelle ligne de partage avec la Russie qui, au lieu de se rapprocher de l'Europe, préférait s'intéresser au nouveau continent. Aussi le Parlement européen a-t-il réagi, condamnant la multiplication de sectes qui profitaient de la période de flottement russe, et finançant le développement d'un réseau d'information et de conseil dans les PECO, tous simultanément touchés par le développement de l'Eglise mooniste.

La présence de l'Eglise de l'Unification dans la vie éducative, économique et politique le la Russie finit néanmoins par être une nouvelle fois regardée comme une forme d'ingérence américaine. A l'instar d'autres communautés religieuses américaines, elle apparut comme un « cheval de Troie des Etats-Unis » ou « la cinquième colonne du Pentagone » « oeuvrant pour le compte de la bureaucratie américaine »[33]. En réalité, les Etats-Unis ont profité de l'élan mooniste plus qu'ils n'ont participé à le créer. Mais la lutte contre ce type de groupes est plus percutante si on la lie à une volonté d'ingérence d'un Etat étranger, qui, par son intermédiaire, étendrait ses tentacules hégémoniques. L'organisation religieuse transnationale est alors dénoncée et combattue par l'Etat parce qu'elle permet une pénétration insidieuse de nations conquérantes. On peut noter qu'en s'internationalisant, l'Eglise de l'Unification a ainsi perdu son identité coréenne : elle est critiquée et empêchée de se développer parce qu'elle est perçue, par les autorités publiques, par les medias et la population mécontente comme participant à une américanisation sans reste de la planète et non pas à sa « coréanisation ».

III.2. La Soka Gakkai

Créée avant la seconde guerre mondiale par un instituteur, Tsunesaburo Makigushi (1871-1944), la Soka Gakkai s'est d'abord fait remarquer par la volonté de son fondateur d'insuffler un idéal humaniste au système éducatif japonais. Refusant l'accomplissement des rites shintoïstes dédiés à l'empereur, Tsunesaburo Makigushi fut cependant arrêté en 1943 pour crise de lèse-majesté et pour violation de l'Acte de maintenance de l'Ordre public, utilisé par le Régime militaire pour contrôler la liberté d'expression et de pensée. Il meurt en prison l'année suivante. Son successeur, Josei Toda (1900-1958), à l'instar de vingt autres leaders du mouvement, fut également arrêté et fortement maltraité. Il est libéré peu de temps avant la capitulation japonaise. Après la guerre, il décide d'étendre cet esprit réformateur à l'ensemble de la société, donnant au mouvement une dimension politique affirmée. La Soka Gakkai passe d'un petit groupe d'instituteurs principalement intéressés par des réformes scolaires à une organisation d'envergure nationale, à la fois religieuse et idéologique. Dans la seconde moitié des années 1950, Toda se lance dans des campagnes d'élection, d'abord au niveau local, puis national. Il touche les individus exclus de la prospérité japonaise naissante en leur offrant un nouvel ordre communautaire, des principes éthiques issus du bouddhisme,

[32] Elisabeth Shogren, in *Los Angeles Times*, 4 mars 1991
[33] Ariel Colonomos, *opus cit*, p. 71. Voir également p. 141 et svtes.

et la possibilité d'obtenir à leur tour les bénéfices matériels dont ils se sentaient exclus, à la condition de leur engagement social.

C'est avec Daisaku Ikeda que le mouvement s'internationalise en plébiscitant le concept de « révolution humaniste ». Il exprime l'idée d'un monde de paix ou de la construction d'une « troisième civilisation » reposant sur des efforts individuels d'amélioration de soi. Dans cette perspective, le salut de chacun repose sur ses capacités à s'engager dans le monde afin de participer à sa réformation. Il s'agit d'engendrer des « citoyens du monde », conscients de l'impact de leur vie sur celle des autres et de la responsabilité que cela leur donne[34]. Ce projet connaît un réel succès aux Etats-Unis. La conception du bonheur et le sens éthique de la responsabilité développés par la Soka Gakkai font écho à la société méritocratique américaine et à sa culture de la consommation. D'autres points cependant contredisent les convictions américaines. David Machacek estime ainsi que sa philosophie religieuse très individualiste et sa revendication du bonheur comme conséquence directe de ses actions - et non pas comme une grâce divine - entrent en contradiction avec la culture religieuse dominante américaine et auraient dû susciter des réactions d'hostilité. Pour lui, ce paradoxe s'explique par le remarquable isomorphisme de la Soka Gakkai internationale qui se décentralise afin d'être dirigée par des fidèles américains et de mieux répondre aux préoccupations sociales locales. Cet isomorphisme permet au mouvement de se glisser à l'intérieur des frontières symboliques nationales de l'ensemble des pays dans lesquels il se développe.

La décentralisation n'ôte pas cependant son prestige au Japon. Les efforts de la Soka Gakkai pour immerger chacune de ses antennes dans le cadre culturel, juridique et politique des pays dans lesquels elle se développe, n'enlève rien au fait que la langue sacrée demeure le japonais, que les gestes de la pratique quotidienne demeurent des gestes dont le sens émane de la culture japonaise et que les convertis eux-mêmes rêvent de fouler la terre sacrée. Les rituels qui assurent son efficacité symbolique la ramènent inévitablement vers le Japon : performer le *gongyō* (littéralement « pratique assidue ») ou réciter le *daimoku* (formule mystique) devant le *gohonzo* (parchemin, objet de dévotion). Le lien des pratiquants avec le pays d'origine de la soka gakkai est fait de sacré, de magie et de mystère. . Bryan Wilson et David Machacek soulignent, en introduction de leur ouvrage consacré au succès international de la Soka Gakkai, que l'influence du Japon n'est pas uniquement le fait de sa puissance économique, scientifique et technologique. Elle passe aussi par la propagation d'une éthique et d'une morale divulguées par ses nouvelles religions, dont la Soka Gakkai, avec ses quelques millions de membres au Japon et dizaines de milliers à l'étranger, est une illustre représentante. Sa volonté de rendre de plus en plus autonomes ses associations internationales la place néanmoins en porte-à-faux avec les courants néo-nationalistes japonais qui veulent croire en leur domination culturelle. Celle-ci doit s'accompagner « d'un nouveau paradigme civilisateur, destiné à remplacer d'ici peu le paradigme de la modernité occidentale qui a dominé les affaires internationales depuis l'expansion de l'Europe coloniale »[35]. Cette volonté conquérante se retrouve dans certains des nouveaux mouvements religieux japonais à envergure transnationale tels que Maikari. La centralité du Japon présente dans ces mouvements religieux concurrents ne laisse pas intacte la réputation de la Soka Gakkai. Certaines des plus folles rumeurs qui courent sur son sujet – et qui circulaient parmi certains des membres du conseil d'Orientation de la Mission interministérielle de lutte contre les sectes en France, dans les années 2000, sont révélatrices des soupçons qui pèsent

[34] On retrouve cet idéal dans tout un ensemble de nouveaux mouvements religieux, au nombre desquels on peut citer l'Eglise de l'Unification, l'Eglise de Scientologie, la Méditation transcendantale…

[35] Bernard Stevens, « Ambitions japonaises. Nouvel asiatisme et dépassement de la modernité », in *Esprit*, n°7, juillet 1995, p. 6

sur elle. Installée à Sceaux, dans une banlieue résidentielle située à 10 km au sud de Paris, on prétendait alors qu'elle avait créé des tunnels souterrains reliant la maison mère au palais de l'Elysée[36]. Si une telle rumeur relève bien évidemment du pur fantasme, elle donne à voir qu'à la crainte de l'hégémonie américaine, s'ajoute celle de l'hégémonie japonaise. Les groupes religieux sont perçus, par ceux qui les dénoncent, comme autant de signes visibles de l'américanisation ou de la japonisation du monde.

Conclusion

Les trois exemples développés ici montrent que lorsque le tracé de la communauté citoyenne bénéficie d'une grande légitimité et permet une forte cohésion sociale, les nations sont peu dérangées par des formes d'expression religieuse qu'elles jugent inacceptables. Des groupes, perçus comme des sectes, peuvent éventuellement pénétrer dans le pays mais sans parvenir à s'y développer. Ainsi, les mouvements religieux qui se sont installés aux Etats-Unis ont-ils dû adopter la religion civile américaine pour pouvoir s'intégrer. Par ailleurs, même si la Corée du sud surprend par le dynamisme du christianisme, on se rend compte que les Eglises ne se sont pas développées sans contrainte : celles qui ont résisté aux valeurs liées au travail, au service militaire ou à l'anticommunisme, ont été sévèrement punies par la justice, et sévèrement jugées par le peuple sud-coréen. Elles sont restées atrophiées. Pour sa part, le Japon de Meiji a bien réprimé certaines communautés religieuses mais dès lors qu'elles remettaient en cause les éléments essentiels des frontières symboliques, elles n'ont pas pu se développer parmi une population dont la conscience des valeurs citoyennes et le respect envers l'empereur étaient très aiguisés.

On remarque par ailleurs que le regard de l'Autre sur la gestion des affaires internes aux nations joue sur la façon dont un Etat régule les formes d'expressions religieuses qu'il estime indésirables. Le Japon de Meiji, très sensible au regard américain, a préféré ne pas réprimer les mouvements chrétiens présents sur l'archipel, bien que leurs croyances et pratiques étaient peu compatibles avec la sacralisation de l'empereur. La Corée du sud, tout aussi sensible au regard américain, s'est donnée à voir comme un Etat chrétien fonctionnant à l'américaine. Les Américains pour leur part, ont construit leur liberté religieuse sur la critique de la politique répressive européenne. Il semblerait que le choix des groupes qu'un Etat réprime, comme ceux qu'il tolère bien que peu compatibles avec les frontières symboliques nationales, entre dans le jeu de séduction des nations. Il sert la valorisation de leur image. Il est influencé par leur perception des autres tout autant que par le regard qu'elles veulent que les autres portent sur elles.

Enfin, la peur qu'inspirent les formes jugées inacceptables de l'expression religieuse s'inscrit dans le cadre de la mondialisation. La majorité des organisations religieuses transnationales traverse les continents dans une volonté de former des citoyens qui ne soient plus liés à un territoire mais à des valeurs communément partagées qui les séparent, symboliquement, des

---

[36] J'ai été personnellement témoin de cette rumeur, à laquelle les autorités ne semblent pas accordées de crédit aujourd'hui. Elle a cependant circulé jusque dans les journaux anglais. Bryan Wilson l'a relevée pour sa part dans l'Evening Standart en 1991. L'article attribue l'information à un rapport des renseignements généraux. Voir, Bryan Wilson, "The British Movement and its Members", in in Machacek David et Wilson Bryan eds, 2000, opus cit., p. 371 Machacek David et Wilson Bryan eds, 2000, Global Citizens. The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World, New York, Oxford University Press

autres. Les mariages célébrés par le Rév. Moon, dans d'immenses stades remplis de robes blanches et de costumes noirs, entre moonistes de pays ou de continents différents, qui ne partagent en commun que leur foi et les préceptes de leur mouvement, en sont une concrétisation exemplaire. Pourtant aucune de ces organisations ne créent des citoyens de nulle part. Comme l'affirme Alain Dieckhoff, « personne n'est citoyen du monde »[37]. Le lieu d'émergence de ces mouvements devient bien souvent la patrie symbolique de l'initié. Les nouveaux convertis ne sont pas déterritorialisés, ils ne sont pas davantage apatrides. Ils deviennent, au regard de leurs compatriotes, des colonisés volontaires : tout en restant physiquement attachés à leur territoire de naissance, ils se font les porte-parole de valeurs extranationales. C'est parce que les organisations transnationales religieuses ont un ancrage territorial que leurs valeurs supposément universelles entrent régulièrement en conflit avec la production de l'imaginaire identitaire national. Elles apparaissent comme le véhicule d'un Autre, hostile, à la volonté hégémonique, susceptible de nuire au partage de l'identité collective nationale.

Dans cette perspective, la secte est un groupe qui prône des valeurs qui conduisent celui qui y adhère à une rupture ou, à tout le moins, une mise à distance d'avec sa société de naissance. La scission ne se comprend pas en termes de croyances ou de conduites religieuses, mais en termes d'identité et de conduites sociales. C'est pour cette raison qu'elle suscite des réponses sévères de l'Etat, de la justice et des citoyens eux-mêmes. Certes, les possibilités effectives de réaction à l'agression ressentie, varient en fonction du niveau d'indépendance de la justice, et par conséquent, en fonction de l'état de démocratisation de la nation. Mais les logiques qui sous-tendent la répression sont identiques.

[37] Alain Dieckhoff, *La nation dans tous ses Etats. Les identités nationales en mouvement*, Paris, Flammarion, 2000 p. 82