

PROGRAMME ASIE

LE VATICAN ET LES INDIENS CHRÉTIENS CATHOLIQUES : ENTRE TRADITION ET CONCILIATION

PAR CHARLIE CARON-BELLONI

DIPLÔMÉ EN MASTER HISTOIRE ET RELATIONS INTERNATIONALES
DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LILLE

JUIN 2019

ASIA FOCUS #116



INTRODUCTION

Les chrétiens en Inde sont minoritaires, ils ne représentent que 2,34 % de la population, soit environ 24 millions de personnes sur les 1,2 milliard d'habitants que compte le pays. Leur répartition géographique est inégale puisqu'ils sont majoritairement concentrés dans le sud (65%), le nord-est (14%) et le nord (21%). Néanmoins, ces derniers restent des Indiens avant toute chose : leur organisation sociale, leur conception de la famille, leurs us et coutumes ou encore leur régime alimentaire sont pétris de la religion dominante : l'hindouisme, qui organise le cadre de leur conduite humaine¹.

Il a souvent été rapporté, à tort, que ce furent les Européens qui introduisirent le catholicisme en Inde : Portugais au XVI^e siècle ou encore Britanniques au XIX^e, mais il n'en est rien². Dès le II^e siècle, l'arrivée de Saint Thomas en Inde permit aux premiers chrétiens de s'implanter dans le sud-ouest du pays, comme en attestent les inscriptions relevées sur les patènes³ de cuivre des églises chrétiennes de la région de Kerala⁴. Même si la première église fondée par l'Apôtre était de rite syriaque (qui reconnaissait jusqu'au VII^e siècle l'autorité du patriarche nestorien de Babylone avant de passer sous la juridiction spirituelle directe du patriarche d'Antioche), les Indiens chrétiens se scindent aujourd'hui en quatre grandes familles : les Syriens (ou de Saint Thomas), les catholiques, les protestants et les anglicans. La christianisation du continent indien ne s'est pas faite de façon uniforme et unifiée : il y eut plusieurs points de départ différents, le plus souvent dans le sud, comme pour le syrien (au Kerala), le catholique (Goa), le luthérien (côte du Sud-Ouest) ou encore l'anglican (pays tamoul)⁵.

L'Église catholique, telle que nous la connaissons, existe en Inde depuis le XVI^e siècle (création du diocèse de Goa en 1534). Son organe principal est la Conférence des évêques catholiques de l'Inde qui s'occupe aujourd'hui de 55 à 60% des catholiques du pays. Ainsi,

¹ Jacquin Françoise, Catherine Clémentin-Ojha, *Les chrétiens de l'Inde, entre castes et Églises*, Archives de sciences sociales des religions, octobre-décembre 2008, pp. 162-274.

² Isar Raj et Renée, *Le christianisme en Inde*, L'Histoire, mensuel n°5, octobre 1978.

³ Petite assiette servant à présenter l'hostie avant de la consacrer.

⁴ Étèvenaux Jean, *Histoire des missions chrétiennes*, Chap. L'ancienneté du christianisme indien, Éditions Saint-Augustin, Paris, 2004.

⁵ Wilson K., Gilbert V., *Le christianisme en Inde*, Les cahiers du christianisme social, n°3, 1984, pp. 38-45.

ce sont au total plus de 2 millions de fidèles au Kerala, repartis en douze diocèses, et 1,5 million en Inde du Nord, découpée en huit diocèses, qui composent actuellement la majorité des chrétiens catholiques de l'Inde⁶.

L'Histoire des chrétiens indiens est complexe et leur appartenance à une mosaïque d'Églises plus ou moins connues et d'obédience différente, accentue cette complexité. Nous allons donc nous borner aux chrétiens catholiques, rattachés à la Conférence des évêques catholiques de l'Inde, et qui reconnaissent la Papauté.

Le Vatican travailla à l'adaptation de la religion catholique à la société indienne, mais le chemin restant à parcourir est encore long. Il convient donc de remonter l'Histoire pour s'apercevoir des embûches qu'il dût dépasser avant de se rendre compte qu'aujourd'hui encore, les catholiques indiens restent confrontés à de nombreux problèmes de discriminations.

LES LEGS DU PASSÉ MISSIONNAIRE

Bien que les chrétiens de Saint Thomas étaient déjà présents en Inde, l'arrivée en 1510 des Portugais à Goa entraîna une nouvelle phase d'évangélisation. Autorisés par le pape Nicolas V (1397-1455) à « envahir, conquérir et assujettir toutes les contrées sous la domination des ennemis du Christ »⁷, ces derniers entreprirent leur mission avec le plus grand zèle. Ainsi, l'Église de Goa obtint plus de privilèges que ne pouvait en posséder l'État indien. Les franciscains fondèrent un évêché en 1534 qui comprit rapidement l'ensemble des terres orientales conquises. Le roi du Portugal Jean III (1502-1557) accorda sur ces nouvelles terres des droits privilégiés aux Indiens convertis, fit détruire les temples hindous locaux, dota les nouveaux ordres religieux établis sur place de terres spoliées et interdit l'accès aux emplois officiels aux Indiens non catholiques. Il fit également la chasse aux chrétiens qui ne reconnaissaient pas le Pape : à partir de ce moment, le catholicisme fut entaché en Inde d'une réputation de religion barbare venue d'Occident, alors que cette dernière avait su coexister pacifiquement pendant des siècles avec les cultures locales.

⁶ *Catholic Bishops' Conference of India*, CBCI Commission for Social Communications, 2017.

⁷ Bulle papale *Romanus pontifex*, Nicolas V (1397-1455), 8 janvier 1455.

Il fallut attendre l'arrivée du jésuite italien Roberto de Nobili (1577-1656) pour que l'entreprise missionnaire en Inde prenne un tout autre tournant. Ce dernier s'aperçut rapidement que le refus des Occidentaux de comprendre la mentalité hindoue était l'obstacle majeur qui expliquait l'échec de l'expansion du christianisme dans le pays⁸. À partir de 1606, Nobili tenta de s'adapter à la religion hindoue en s'habillant comme un brahmane et en apprenant le sanskrit. Il renonça également à imposer aux Indiens certains usages qui auraient pu les choquer (comme le baptême) et admit certaines coutumes préchrétiennes. Cependant, le dogmatisme intolérant de Rome conduisit rapidement la disgrâce du missionnaire catholique auprès des autorités pontificales.

Sous le règne d'Akbar (1542-1605), troisième empereur moghol, le régime s'intéressa aux différents dogmes chrétiens et des missionnaires furent intégrés à la cour du souverain⁹. Lorsque son successeur, l'Empereur Jahangir (1605-1627) commença à montrer quelques sympathies pour les Britanniques arrivants, les jésuites portugais, espagnols et italiens s'efforcèrent de tenter de limiter les ambitions anglaises et hollandaises (protestants) d'obtenir des concessions commerciales dans l'empire. Cependant, la dissolution de la Compagnie de Jésus par le Pape Clément XIV (1705-1774) en 1773, fit disparaître la majorité des prêtres catholiques indiens.

Finalement, la Mission catholique en Inde adopta deux traits principaux : l'un présentant le catholicisme sous un jour aussi attrayant que possible et qui faisait une place aux us et coutumes locaux, et l'autre présentant un catholicisme intransigeant qui interdisait tout ce qui pouvait rappeler un passé non chrétien en Inde¹⁰.

Les deux éléments communs que possédaient ces deux approches étaient l'apport intellectuel des missions (les missionnaires ayant été les premiers linguistes et traducteurs de langues indiennes de l'Histoire) et l'essor des œuvres de charité chrétienne avec la création d'orphelinats, d'hospices, d'asiles ou encore de dispensaires¹¹. L'apparition de ce type d'établissement en Orient fit grande impression auprès des castes les plus basses de la société indienne. En effet, la religion hindouiste prévoyait la charité¹²

⁸ Rocaries André, *Robert de Nobili ou le « sannyasi » chrétien*, Toulouse, 1967.

⁹ Roux Jean-Paul, *La tolérance religieuse dans les Empires turco-mongols*, Revue de l'histoire des religions, tome 203, n°2, 1986, pp. 131-168.

¹⁰ Clémentin-Ojha Catherine, *Les chrétiens de l'Inde, entre castes et Églises*, Albin Michel, 2008, p.165.

¹¹ Tercier Anne-Sophie, *Les Jésuites en Inde, Enfants des rues de Bombay*, 2003, pp. 20-32.

¹² Poggi Colette, *Quelle charité dans l'hindouisme ?*, Études théologiques et religieuses, tome 89, n°1, 2014, pp. 79-105.

sous forme rituelle avec des offrandes cérémonielles offertes aux dieux, aux brahmanes ou encore aux mendiants qui avaient renoncé au monde et non aux pauvres parce qu'ils étaient pauvres. De ce fait, les missionnaires utilisèrent ces aides pour opposer la religion chrétienne à l'hindouisme qui n'imposait aucun devoir à l'égard de son prochain pour atteindre son salut personnel.

LA PROBLÉMATIQUE DES CASTES PENDANT LA PÉRIODE COLONIALE

La question des castes s'est posée de tout temps et à tous les groupes de chrétiens comme aux diverses institutions ecclésiales œuvrant en Inde par l'intermédiaire d'agents occidentaux¹³. Cependant, le regard porté sur ces questions évolua au cours du temps : tandis qu'avant le XIX^e siècle ces dernières ne posèrent pas de problème particulier, elles soulevèrent en revanche des questions d'ordre éthique pour les organisations opérant après 1800. En effet, bon nombre de missionnaires considéraient le système de castes comme un obstacle à la conversion, en raison de son lien étroit avec la religion hindoue. Ainsi, dans le souci de convertir les castes supérieures, les missionnaires se résignèrent non sans mal à accepter la situation, mais l'arrivée des Britanniques et leur volonté de réformer en profondeur la société indienne permit la naissance de nombreux débats au sujet de l'existence de ces castes : au départ affectant surtout les protestants, ils eurent de plus en plus d'échos chez les catholiques pour qui les pratiques antérieures n'avaient plus lieu d'être¹⁴.

Contrairement aux prêtres protestants qui œuvraient dans le but d'éradiquer le système de castes chez leurs fidèles, les missionnaires catholiques ne cherchèrent pas à transformer la société indienne, car ils restaient particulièrement attachés aux méthodes du jésuite Nobili, c'est-à-dire d'adaptation aux us et coutumes locaux. Contrairement à ce que l'on pourrait penser, cette adaptation fut particulièrement mal perçue à partir du début du XIX^e siècle. En effet, les fidèles catholiques se maintenaient au même niveau statutaire que les membres de leur caste restés hindous. Cette volonté d'adaptation aux mœurs locales excita les rancœurs des classes hindoues les plus hautes à leur égard, qui

¹³ Chaput Pascale, *Castes, religions et sacré au Kerala (Inde du sud). Des chrétiens dans une société multi-castes et pluri-religieuse*, Revue française de sociologie, L'économie du politique, 1997, n°38, pp. 327-350.

¹⁴ Clémentin-Ojha Catherine, *L'indigénisation du christianisme en Inde pendant la période coloniale (1498-1947)*, Archives de sciences sociales des religions, n°103, 1998, pp. 5-20.

ne comprenaient pas que ces chrétiens, qui avaient pourtant renié le système de leur société originelle en changeant de religion, pouvaient encore traiter d'égal à égal avec ces derniers¹⁵. Pour les missionnaires, leurs fidèles restaient donc bien chrétiens sur le plan religieux, mais « hindous » sur le plan social (dans une société où la caste désignait l'état de pureté d'une personne). Cette adaptation, d'une religion venue d'ailleurs, paraissait aberrante et expliqua en partie l'échec cuisant de la conversion des brahmanes (caste la plus haute de la société indienne), en dépit des efforts entrepris. La création du Collège Saint-Joseph permit à certains jeunes brahmanes d'épouser la religion catholique, mais avec de graves conséquences au sein de leurs familles. Se convertir au catholicisme revenait alors à couper tout lien social avec leur entourage et pour éviter cette mort sociale, les jésuites fondèrent dans les villes des quartiers réservés à ces jeunes brahmanes convertis, dans lequel ils étaient autorisés à conserver leur obédience de caste, dernier garant de leur pureté brahmanique. Cette adaptation permit aux autres brahmanes d'avoir la preuve que la conversion n'occasionnait pas une rupture sociale totale, encourageant alors de rares nouvelles conversions.

De manière générale, la conversion des Indiens avait trois objectifs principaux¹⁶ : améliorer leur condition, échapper à la misère et sortir du système de castes. Devenir chrétien permettait ainsi d'accéder à l'instruction et de s'élever à l'élite sociale et religieuse du colon européen, favorisant alors leur insertion sur le marché du travail. La conversion s'accompagnait souvent d'avantages économiques et politiques et les Indiens convertis, désireux d'entrer au service ou de faire du commerce avec les Occidentaux, trouvaient généralement dans leurs maîtres ou leurs employeurs un gage de protection important. Face à cette situation, les missionnaires ne pouvaient que s'en retrouver désemparés puisqu'ils ne pouvaient pas refuser le baptême à des individus sous prétexte que leurs motivations n'étaient pas assez nobles. Les conversions de masse furent également nombreuses pour fuir la misère et les famines, notamment entre 1833-1844, 1876-1878 et 1898-1900. En effet, les missionnaires consacraient une partie de leur apostolat à soulager la misère, mais déjà à cette époque, les moyens matériels pour nourrir une population aussi vaste ne suffisaient point. Enfin, certains historiens émettent l'idée que la conversion de masse de populations issues la plupart du temps des castes les

¹⁵ Clémentin-Ojha Catherine, *Les chrétiens de l'Inde, entre castes et Églises*, Albin Michel, 2008, p.179.

¹⁶ Clémentin-Ojha Catherine, *La montée du prosélytisme dans le sous-continent indien*, Archives de sciences sociales des religions, n°87, 1994, pp. 13-33.

plus basses était une réaction au système social hindou dans lequel ces dernières étaient largement méprisées. Leur conversion revêtait ainsi une forme de résistance et leur permettait d'avoir une porte de sortie d'une situation économique, politique et sociale laborieuse¹⁷. Et pourtant ! Tous les spécialistes de la période s'accordent à dire que la conversion ne permettait pas de s'affranchir du système de castes indiennes qui était la structure même de la société indienne. Aujourd'hui encore, des intouchables continuent à se convertir, non pas pour améliorer leurs conditions de vie, mais bien au nom du salut de leur âme et de la vision du monde que propose le christianisme. L'adoption du christianisme permit ainsi d'offrir à des groupes une vision du monde et d'eux-mêmes plus gratifiante que celle qu'ils avaient en tant qu'hindous. L'historien Forrester parle même dans son ouvrage de la dimension spirituelle et psychologique de la conversion

« La recherche de progrès matériels ou d'ascension sociale est rarement pour ne pas dire jamais le seul ou même le principal motif d'un mouvement de masse. Dignité, respect de soi-même, des responsables qui entendent agir d'égal à égal avec leurs subordonnés et la possibilité de choisir soi-même sa destinée - tout ceci est un puissant encouragement à la conversion »¹⁸.

Le christianisme offrit ainsi un accès inédit à des privilèges de caste impossible à obtenir dans le système hindou traditionnel. Cependant, les bienfaits de ces conversions restaient à nuancer, car elles amenaient à une véritable dépendance vis-à-vis des missionnaires qui étaient en charge de la nourriture, des vêtements, des écoles ou encore des ateliers. Petit à petit, ces derniers imposèrent à l'Inde leur propre vision du christianisme au travers des règles d'organisation, d'architecture, de modes vestimentaires, de pratiques liturgiques ou de symboles jugés nécessaires au maintien de leur religion. D'ailleurs, l'idée d'« indianiser » les activités missionnaires arriva tardivement dans l'Histoire, d'abord sur l'impulsion de la Propagande vaticane au XVII^e siècle puis en raison des bouleversements politiques, comme la montée du nationalisme, que connut l'Inde à partir du XIX^e siècle. Les premières manifestations du nationalisme indien se firent d'ailleurs au travers des demandes d'indianiser son clergé. Cette adaptation devint rapidement une nécessité afin

¹⁷ Jaffrelot Christophe, *L'affiliation religieuse comme fait politique en Inde : la (re)conversion à l'hindouisme des autochtones chrétiens*, Religion, politique et monde(s) en mouvement, 2010, pp. 25-26.

¹⁸ Forrester D., *Caste and Christianity. Attitudes and Policies on Caste of Anglo-Saxon Protestant Missions in India*, Delhi, Oxford University, 1980.

que les chrétiens puissent légitimer leur place dans un pays, en s'enracinant profondément dans sa culture.

L'INDIANISATION DU CLERGÉ INDIEN

L'Église catholique eut le souci de constituer un clergé autochtone dès son arrivée en Inde¹⁹. Pour le Vatican, l'emploi de missionnaires fut toujours considéré comme provisoire²⁰ : tout « territoire de mission » était appelé à se transformer en une « Église locale », le processus d'implantation de l'Église s'accompagnant de la formation d'un personnel d'encadrement sur place. Avec des prêtres locaux, il était évident que la religion catholique s'offrait la possibilité de s'ancrer dans le paysage sans être considérée comme étrangère. L'intégration d'autochtones fut d'autant plus facilitée que les missionnaires vinrent rapidement à manquer compte tenu de la taille du pays. Cependant, des désaccords virent rapidement le jour entre les différents groupes de missionnaires qui étaient partagés sur la manière de recruter des prêtres indiens. De plus, bon nombre d'entre eux étaient considérés comme moralement et intellectuellement trop médiocres pour exercer le sacerdoce²¹. À l'exemple de ce qu'il se passait en Chine au même moment, bon nombre d'Indiens ordonnés étaient alors relégués à des positions subalternes. Pendant longtemps, les missionnaires furent les seuls habilités à dire la messe et à célébrer les sacrements : des catéchistes locaux les secondaient dans leurs tâches d'enseignement et d'activités liturgiques, ils récitaient des prières et aidaient à la messe, mais ils ne dépassèrent jamais le stade d'auxiliaires. Cette situation fut largement critiquée par le Pape Grégoire XVI (1765-1846) en 1845²² et resta largement insatisfaite jusqu'à la seconde moitié du XIX^e siècle : seules les autorités coloniales portugaises proches de Goa avaient réussi à créer des conditions politiques, sociales et culturelles favorables au recrutement et à la formation d'un clergé autochtone. Le manque de vocation chez les Indiens d'épouser la foi catholique résidait également par le manque cruel de séminaires pour les former (seulement cinq sur tout le continent en 1845) et pour des raisons d'ordre culturel : les catholiques convertis vivaient strictement au sein de

¹⁹ Clémentin-Ojha Catherine, *Les chrétiens de l'Inde, entre castes et Églises*, Albin Michel, 2008, p.202.

²⁰ Prud'homme Claude, *La Papauté et la question du clergé indigène dans les missions*, 1995, Lyon, p. 277-292.

²¹ Anathil, G.M. Poona, *The Theological Formation of the Clergy in India*, Pontifical Athenaeum, 1996, p.99.

²² Prud'homme Claude, *La Papauté et la question du clergé indigène dans les missions*, 1995, Lyon, p. 281.

castes et n'acceptaient d'être servis que par des prêtres issus des castes les plus pures²³, au risque de les voir quitter définitivement la mission. Les Intouchables étaient tenus à l'écart avec leurs propres catéchistes et restaient systématiquement écartés du sacerdoce. Ainsi, même si sous l'autorité des missionnaires certains Indiens réussirent à accéder à des postes de responsabilité, leur situation reflétait toujours le système de stratification social hindou. L'indigénisation du clergé indien était donc loin d'être réalisée en Inde à l'aube du XIX^e siècle. Il fallut attendre le pontificat du pape Léon XIII (1810-1903) pour que la politique missionnaire de l'Église soit repensée : avec l'installation de la hiérarchie ecclésiastique en Inde en 1886, cette mesure permit une accélération dans le processus de création d'un clergé indigène²⁴. Avec ces nouvelles bases, l'Église latine en Inde put transférer une partie de son pouvoir à des Indiens christianisés : alors qu'en 1901, sur les 24 vicaires généraux seuls 5 étaient indiens, et sur les 28 évêques seulement 3 l'étaient (tous du Kerala) ; en 1933, 12 des 39 vicaires généraux étaient indiens et 9 des 39 évêques l'étaient également. Les décennies suivantes, celles de l'obtention de l'indépendance politique (1947) et de la construction de la jeune nation indienne, virent ce processus s'accélérer, signe évident que l'indigénisation des institutions et du personnel ecclésiastique ne pouvait être séparée des développements politiques. Ce vaste mouvement se traduisit par la réorganisation des diocèses, par la création d'organes nationaux (telle la Conférence des évêques catholiques de l'Inde en 1944) et par le développement d'une presse confessionnelle. En 1944, alors que l'Inde était sur le point d'acquiescer son indépendance, un tiers des évêques et 80% des prêtres étaient indiens²⁵.

Les restrictions imposées²⁶ par le jeune gouvernement indien à l'entrée des missionnaires à la suite du rapport Niyogi (1956)²⁷ accélérèrent le processus de transfert du pouvoir aux catholiques autochtones. En 1957, alors que l'Inde était politiquement indépendante depuis dix ans et que la hiérarchie avait été installée quatre-vingts ans auparavant, 55%

²³ De Melo, C.M., *The Recruitment and Formation of the Native Clergy in India. An Historical-Canonical Study*, Lisbonne, Agencia Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Bibliotheca, 1955, p.325-327.

²⁴ Clémentin-Ojha Catherine, *Les chrétiens de l'Inde, entre castes et Églises*, Albin Michel, 2008, p.206.

²⁵ Houtard F., Lemercinier G., *Effectifs et structures de l'Église catholique indienne (1901-1977). L'indigénisation d'une institution religieuse exogène dans une société en transition*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1981, p. 75-76.

²⁶ Tardan-Masquelier Ysé, *Communautés religieuses, nation et démocratie en Inde*, Études, tome 411, 2009, n°10, pp. 295-305.

²⁷ Pour en connaître plus sur ce rapport, voir *L'affiliation religieuse comme fait politique en Inde : la (re)conversion à l'hindouisme des autochtones chrétiens*, Jaffrelot Christophe, Religion, politique et monde(s) en mouvement, 2010, p. 25-26.

des évêques et 83% des prêtres étaient indiens²⁸. Dans le même temps toutefois, l'indigénisation des personnels séminaires et des maisons de formation du clergé marqua le pas. Seuls 50% de ces derniers étaient dirigés par des Indiens et ils comptaient toujours de nombreux formateurs étrangers²⁹. C'est dans ces mêmes années que l'on se préoccupa de donner une formation plus adéquate aux prêtres indiens : depuis les années 1920, des jésuites s'étaient efforcés d'adapter la formation de leurs membres en introduisant des références à la culture indienne. En 1944, l'Église officielle étudia leur proposition et examina un « programme d'adaptation à la formation cléricale en Inde ». Il s'agissait alors, de veiller d'une part, à ce que cette nouvelle formation respecte les directives de la Congrégation des études (chargée du bon fonctionnement des séminaires) et d'autre part, qu'elle s'adapte aux caractères indigènes des prêtres autochtones, finalité qui avait permis l'émergence d'un clergé local. Le personnel autochtone avait ainsi plus de chance de persuader les Indiens non chrétiens de se convertir et de persuader les plus hautes castes hindoues de faire de même, leur conversion devant entraîner celle du reste de la population. Cependant, faute de pouvoir définir réellement ce qui relevait ou non de la culture indienne et donc de l'hindouisme, cette formation adaptée rencontra bon nombre de difficultés et de réticences de la part de l'Église locale : en 1967, le prêtre indien Amalorpavadass (1932-1990) eut ces mots « Il ne suffit pas que des prêtres soient indiens. Il est souhaitable et même nécessaire que ces Indiens (...) par leur esprit et leur propos, par leur mode de vie et leurs relations sociales, bref par leur culture, soient totalement indiens »³⁰.

Le concile Vatican II (1963-1965) ouvrit des perspectives nouvelles à l'indianisation. Ses textes sur l'activité missionnaire de l'Église, sur sa constitution dogmatique et pastorale et sur ses relations avec les autres religions eurent des conséquences directes sur la formation du clergé, dans les domaines intellectuel, spirituel et pratique. *Nostra Ætate*³¹,

²⁸ Houtard F., Lemercinier G., *Effectifs et structures de l'Église catholique indienne (1901-1977). L'indigénisation d'une institution religieuse exogène dans une société en transition*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1981, p. 81.

²⁹ Saldanha Julian, *Conversion and Indian Civil Law*, Bangalore, Theological Publications in India, 1981, p.176.

³⁰ Amalorpavadass D.S., *Destinée de l'Église dans l'Inde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard-Mame, 1967.

³¹ *Nostra Ætate* est la déclaration du concile Vatican II sur les relations de l'Église catholique avec les religions non chrétiennes (judaïsme, islam, bouddhisme, hindouisme et autres religions). Lors de la troisième session du concile, elle est approuvée par 2 221 voix contre 88. Elle est immédiatement promulguée, le 28 octobre 1965, par le pape Paul VI. « *Nostra Ætate* » sont les premiers mots du texte latin ; ils signifient « À notre époque ».

Nostra Ætate est le plus court des documents de Vatican II : il en est peut-être également le plus révolutionnaire par rapport à la doctrine jusqu'alors en vigueur dans l'Église catholique. Fondateur du dialogue interreligieux catholique contemporain, il renouvelle les relations que l'Église établit avec les autres religions.

avec son regard positif sur le judaïsme et les autres religions, permit de repenser la relation du christianisme et de l'hindouisme et de généraliser l'enseignement des spéculations philosophiques hindoues au séminaire ainsi que celui du sanskrit. Dès lors, l'idée que la méconnaissance de l'hindouisme privait les futurs prêtres d'une large part du patrimoine culturel de l'Inde se répandit dans l'Église indienne. Un autre texte du Vatican II, *Gaudium et Spes*³², en proposant une nouvelle perception du rapport entre catholicisme et culture, ouvrit la voie à une révision complète de la politique missionnaire. Dans les années qui suivirent fut également présentée l'évangélisation comme une « inculturation », c'est-à-dire comme l'incarnation du christianisme dans chaque culture de manière qu'il s'y exprime dans les termes propres de celle-ci. En Inde, les séminaires furent à la pointe de la recherche d'expressions authentiquement indiennes du christianisme. Ils conduisirent des expériences d'indianisation dans tous les domaines, du mobilier et du décor des églises à la liturgie en passant par les vêtements des prêtres, alors que, parallèlement, le transfert des responsabilités des missionnaires aux Indiens se poursuivait à vive allure. Les prêtres formés dans les années 1970-1980 appartenaient ainsi à une institution presque totalement indigénisée. En 1977, le pourcentage moyen des Indiens y avoisinait 90%³³.

CONCLUSION

En conclusion, le christianisme reste encore aujourd'hui dans l'esprit d'une majorité d'Indiens la foi de l'ancien pouvoir colonial. Au sein même de la communauté chrétienne indienne, cette dernière reste partagée entre deux aspects paradoxaux d'une très forte ressemblance religieuse et d'une profonde influence, en son sein, du système hindouiste des castes. Ainsi, il n'est pas rare de voir des chrétiens à qui la religion prescrit en principe l'égalité de tous devant Dieu, agir comme un parfait hindou qui croit à l'inégalité voulue par Dieu. Ils ne se mélangent pas à d'autres castes, notamment au sujet d'alliances matrimoniales, et continuent de se réclamer des castes les plus hautes lorsqu'ils en font

³² La constitution pastorale *Gaudium et Spes* « sur l'Église dans le monde de ce temps » est l'un des principaux documents de l'Église catholique issus du II^e concile œcuménique du Vatican.

Approuvée par 2 307 des évêques présents, et opposée par 75 d'entre eux, elle est promulguée par Paul VI, comme évêque de Rome, le 8 décembre 1965, le dernier jour du concile. Le titre « *Gaudium et Spes* » vient des premiers mots du texte (l'incipit), qui signifient « joie et espoir ».

³³ Houtard F., Lemerclinier G., *Effectifs et structures de l'Église catholique indienne (1901-1977). L'indigénisation d'une institution religieuse exogène dans une société en transition*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1981, p. 81.

partie. Aux yeux de l'hindouisme, ce n'est pas le dogme qui définit la moralité d'une personne, mais la caste assignée à la naissance. À partir du moment où les prescriptions de sa caste d'origine sont respectées, alors il est plus aisé d'avoir les croyances de son choix. On s'aperçoit ainsi que la religion en Inde peut être bien plus ouverte que le comportement social qui est de toute part compartimenté.

Le Vatican réussit donc à adapter ses missions en Inde et indianiser son clergé tout au long du XX^e siècle pour faire de la religion catholique dans le pays la plus proche possible de ce qu'elle aurait pu être si elle y était née. Néanmoins, nonobstant tous ces efforts, les basses castes restent encore largement sous-représentées dans la hiérarchie ecclésiale indienne et les violences anti-chrétiennes dans le pays tendent à s'aggraver ces dernières années : agressions de prêtres, de pasteurs, de fidèles ou encore destructions d'églises sont devenues des affaires courantes dans le paysage catholique indien. Ces populations ne sont pas pour autant protégées par des autorités policières qui sont, dans une grande majorité des cas, complaisantes avec la situation. Même des états non habitués à des phénomènes de violence en ont connu à l'exemple du Rajasthan, de la capitale Delhi ou encore de Goa.

Enfin, si le voyage pontifical en Inde est continuellement reporté depuis 2017, l'extension de l'Église syro-malabare sur l'ensemble du territoire indien par le pape François prouve que le Saint-Père entend trouver des solutions à ces questions qui dépassent largement le cadre religieux. Elles sont aussi profondément culturelles et inhérentes à la société indienne dans laquelle « on ne peut battre son adversaire que par l'amour et non la haine (...) la haine blessant celui qui hait et non le haï »³⁴. ■

³⁴ Gandhi (1869-1948).

ASIA FOCUS #116

**LE VATICAN ET LES INDIENS CHRÉTIENS CATHOLIQUES :
ENTRE TRADITION ET CONCILIATION**

PAR CHARLIE CARON-BELLONI / DIPLÔMÉ EN MASTER HISTOIRE ET RELATIONS
INTERNATIONALES DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LILLE

JUIN 2019

ASIA FOCUS

Collection sous la direction de Barthélémy COURMONT, directeur de recherche à l'IRIS, maître de conférences à l'Université catholique de Lille, et Emmanuel LINCOT, Professeur à l'Institut Catholique de Paris – UR « Religion, culture et société » (EA 7403) et sinologue.
courmont@iris-france.org – emmanuel.lincot@gmail.com

PROGRAMME ASIE

Sous la direction de Barthélémy COURMONT, directeur de recherche à l'IRIS, maître de conférence à l'Université catholique de Lille
courmont@iris-france.org

© IRIS

Tous droits réservés

INSTITUT DE RELATIONS INTERNATIONALES ET STRATÉGIQUES
2 bis rue Mercoeur
75011 PARIS / France

T. + 33 (0) 1 53 27 60 60
contact@iris-france.org
@InstitutIRIS
www.iris-france.org