

Protestantisme et société civile en Chine autoritaire

La contribution des Églises officielles et des « Églises urbaines » non enregistrées au développement d'une société civile dans les années 2000

CARSTEN T. VALA

RÉSUMÉ : Les communautés religieuses peuvent renforcer, compléter ou saper un régime autoritaire. Cet article cherche à examiner si les Églises protestantes fréquentées par les couches sociales supérieures agissent comme des organisations de société civile « démocratisantes » en rassemblant des centaines de fidèles sur la place publique en dehors des structures prévues par l'État pour changer les politiques d'enregistrement des Églises. En agissant ainsi, elles cherchent également à réduire le contrôle de l'État sur la religion et, par extension, sur tous les groupes sociaux.

MOTS-CLÉS : société civile, protestantisme, Églises clandestines, autoritarisme.

Les groupes religieux peuvent jouer différents rôles dans un contexte autoritaire⁽¹⁾. Ils peuvent renforcer le pouvoir politique d'un régime en soutenant activement sa légitimité, en promouvant ses valeurs et en renforçant la domination des institutions en place⁽²⁾ ; ils peuvent suppléer à un pouvoir autoritaire en répondant aux besoins et en fournissant des services non offerts par l'État, ou ils peuvent encore fournir un contrepoids à un régime en promouvant des valeurs alternatives et en cherchant à circonscrire l'autorité de l'État sur la société⁽³⁾. Les rôles complexes que les groupes religieux jouent dépendent en partie du régime politique et de sa capacité à les persuader et à les contrôler autant qu'à les contraindre à obéir à ses instructions. Ces rôles sont aussi dépendants d'autres conditions : si ces groupes religieux perçoivent comme favorables et accommodantes les priorités du régime, s'ils rejettent le programme du pouvoir en place, ou encore s'ils ont les moyens de résister à la domination et de diffuser leurs propres valeurs.

Une manière de réfléchir à l'influence politique des groupes religieux est d'utiliser le concept de société civile qui connaît plusieurs formulations concurrentes⁽⁴⁾. Une des compréhensions les plus populaires de cette notion se fonde sur la pensée de Tocqueville et lie la société civile à un processus de démocratisation, dans la mesure où les citoyens participent volontairement à des associations autonomes qui constituent un contre-pouvoir vis-à-vis de la puissance de l'État⁽⁵⁾. Cette conception de la société civile combine une dimension institutionnelle, dans l'indépendance de ces organisations et le fait qu'elles jouissent d'une protection légale contre toute intervention de l'État, et un contenu culturel spécifique par cette richesse sociale, ces normes et ces valeurs caractéristiques d'un comportement « civil » qu'entretient une participation des citoyens⁽⁶⁾. Cette forme « démocratisante » (*democratising*) de société civile est porteuse de pluralisme pour le pouvoir politique parce que ces formes d'organisation représentent des avantages pour l'État, imposent des limites à sa puissance et engen-

drent des comportements qui améliorent le fonctionnement de l'État et de la société.

1. Cet article n'a pu voir le jour que grâce à la volonté des protestants pratiquant en Chine de parler de leur travail. Je leur suis reconnaissant pour leur coopération. Ce travail a été rendu possible par le soutien financier de nombreuses institutions (Fondation Chiang Ching-Kuo, Institut Yenching de l'université de Harvard, University of California, Berkeley et Loyola University du Maryland). Enfin, ce texte a bénéficié de la lecture critique d'Erik Baekkeskov, de deux évaluateurs anonymes ainsi que de l'équipe éditoriale de *Perspectives Chinoises*.
2. Hank Johnston et Jozef Figa, « The Church and Political Opposition: Comparative Perspectives on Mobilization Against Authoritarian Regimes », *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1988, p. 33.
3. Pour une bonne introduction au grand nombre de travaux sur le rôle « perturbateur » de la religion, voir Christian Smith, *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, Psychology Press, 1996. Beaucoup de livres existent également sur l'influence de la chrétienté sur les régimes autoritaires, par exemple Samuel P. Huntington, « Religion and the Third Wave », *National Interest*, vol. 24, n° 3, 1991, p. 29-42 ; Maryjane Osa, *Solidarity and Contentment: Networks of Polish Opposition*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2003 ; Anthony Gill, *Rendering Unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*, University of Chicago Press, 1998 ; Karl-Dieter Opp et al., *Origins of a Spontaneous Revolution: East Germany, 1989*, University of Michigan Press, 1996 ; Hyug Baeg Im, « Christian Churches and Democratization in South Korea », in Tun-Jen Cheng et Deborah A. Brown (éd.), *Religious Organizations and Democratization, Case Studies From Contemporary Asia*, Armonk (NY), M. E. Sharpe, 2006, p. 136-156 ; Murray A. Rubinstein, « The Presbyterian Church in the Formation of Taiwan's Democratic Society, 1945-2004 », in Tun-Jen Cheng et Deborah A. Brown (éd.), *Religious Organizations and Democratization, op. cit.*, p. 109-135 ; pour l'Amérique latine, voir William H. Swatos, *Religion & Democracy in Latin America*, New Brunswick (NJ), Transaction Publishers, 1995.
4. Les travaux sur ce sujet sont eux aussi nombreux. Voir par exemple, Jean L. Cohen et Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (MA), The MIT Press, 1994 ; John R. Ehrenberg, *Civil Society: The Critical History of an Idea*, New York, NYU Press, 1999 ; Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, London, Hamish Hamilton, 1994 ; John Keane, *Civil Society: Old Visions, New Images*, Stanford (CA), Stanford University Press, 1998 ; Adam Seligman, *The Idea of Civil Society*, New York, Free Press, 1992.
5. Michael Walzer, « The Idea of Civil Society », *Dissent*, Printemps 1991, p. 293-304. Je m'appuie ici sur l'excellente synthèse de Muthiah Alagappa dans son chapitre, « Civil Society and Political Change, an Analytical Framework », in Muthiah Alagappa (éd.), *Civil Society and Political Change in Asia, Expanding and Contracting Democratic Space*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2004, p. 27, 31.
6. L'argument classique selon lequel la production d'un capital social permet d'expliquer le fonctionnement des démocraties libérales se trouve dans le livre que Putnam publia en 1993 Robert D. Putnam, Robert Leonardi, et Raffaella Y. Nanetti, *Making Democracy Work, Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1994.

La question de la société civile dans le contexte religieux de la Chine

Les régimes autoritaires tels que l'État-Parti communiste chinois ne connaissent aucun cadre légal aux organisations sociales pour les protéger⁽⁷⁾. Qui plus est, en Chine, parce que beaucoup d'organisations associent initiative sociale et supervision par l'État, manquent d'une autonomie complète et tendent à se rapprocher de l'État pour obtenir des ressources, la société civile y est souvent conçue comme une sphère intermédiaire d'associations volontaires entre la famille et l'État, jouissant d'une autonomie limitée à l'égard de ce dernier⁽⁸⁾. Des politiques publiques exigent un enregistrement des groupes qui opèrent ouvertement alors que des structures intrusives du régime peuvent restreindre la capacité de ces associations d'identifier et de défendre leurs intérêts⁽⁹⁾. En premier lieu, il faut examiner si les groupes défendent leurs intérêts. L'autonomie dans l'organisation du groupe, l'attention des médias internationaux et la possibilité de faire jouer de complexes organisations les unes contre les autres sont tous des facteurs qui peuvent y aider⁽¹⁰⁾. Deuxièmement, les groupes religieux peuvent promouvoir des valeurs alternatives qui encouragent des comportements en faveur du bien commun en fournissant de l'aide aux citoyens plus faibles ou plus pauvres ; des groupes peuvent offrir leur soutien politique au programme du régime en place en s'en faisant écho. Enfin, les organisations religieuses, en tant que contribuant à la démocratisation de la société civile, doivent avoir un impact sur les transformations politiques au sens large. Dans cet article, je considère simplement la société civile comme le domaine associatif intermédiaire entre l'État et la famille, qui jouit d'une certaine liberté, ce qui signifie par conséquent que la plupart des groupes religieux appartiennent à la société civile. En revanche, pour pouvoir parler d'une association « démocratisante » de la société civile, ou autrement dit d'un groupe qui porte atteinte à la gouvernance autoritaire du pouvoir, il faut qu'un groupe religieux propose des valeurs alternatives à celles de l'État, protège les intérêts des institutions religieuses contre l'ingérence étatique et limite l'autorité du gouvernement et son pouvoir (et pas seulement pour son propre intérêt)⁽¹¹⁾.

Les valeurs du régime se concentrent autour de son programme de légitimation selon lequel l'État-Parti chinois promeut un nationalisme guidé par l'État (*state-led-nationalism*), le développement économique et la stabilité sociale, dans le cadre d'une recherche pour bâtir une nation prospère⁽¹²⁾. Le régime justifie son pouvoir en ralliant les citoyens à la cause d'une identité nationale de citoyens de l'État chinois, en se vantant des augmentations du PIB et en affirmant sa capacité à maintenir la paix intérieure dans un contexte international où la Chine prend de plus en plus d'importance, ce qui conduit à mettre en avant les valeurs de la richesse et du développement économique, du nationalisme guidé par l'État et du pouvoir du Parti⁽¹³⁾. Les cadres de l'État encouragent (ou modifient) les valeurs promues par les organisations religieuses et sociales de manière à ce qu'elles s'accordent avec ce programme⁽¹⁴⁾.

Avant de plonger dans la contribution des protestants à la société civile, nous esquisserons un état des lieux par une brève présentation des autres groupes religieux, en choisissant, pour deux raisons, le bouddhisme et l'ensemble du taoïsme et/ou des religions populaires. Premièrement, parce qu'il s'agit des deux religions les plus répandues en Chine, elles sont importantes pour des raisons démographiques. Deuxièmement, à la différence des protestants (et *a fortiori* des catholiques, musulmans et bouddhistes tibétains), ils ne vénèrent pas une divinité qui « transcende le monde » ni

ne chérissent des principes universels en vertu desquels ils demanderaient des comptes aux dirigeants séculiers, comme l'a souligné Richard Madsen, et ils constituent donc par contraste un bon point de départ pour notre enquête ci-dessous sur les protestants dans la société civile⁽¹⁵⁾.

Parmi les religions officielles, le bouddhisme regroupe le plus grand nombre de pratiquants avec environ 100 millions de bouddhistes en Chine et plus de 20 000 temples et monastères bouddhistes reconnus par l'État⁽¹⁶⁾. Les spécialistes du bouddhisme chinois y trouvent des valeurs qui vont à l'encontre du projet matérialiste du Parti Communiste Chinois (PCC)⁽¹⁷⁾. Par exemple, des bouddhistes âgés et sans emploi font circuler des pamphlets devant les temples de Pékin et d'ailleurs, une façon de donner du sens à leur marginalisation et de réformer leur mode de vie ainsi que la morale en vigueur dans la société chinoise au sens large qu'ils considèrent comme corrompue par la cupidité⁽¹⁸⁾. Les sites bouddhistes proposent ainsi des alternatives au discours du PCC qui glorifie le succès économique et la richesse matérielle.

Les dirigeants de temples bouddhistes montrent aussi leur capacité de saper la domination de l'État-Parti. Comme Yoshiko Ashiwa et David L. Wank l'ont montré, des bouddhistes ont organisé à Xiamen, à différents niveaux, des alliances fluctuantes avec des cadres de l'État-Parti et des responsables d'associations bouddhistes, en parvenant à les faire jouer les uns contre les autres pour défendre les intérêts du temple et se prémunir

- Marcia A. Weigle et Jim Butterfield, « *Civil Society in Reforming Communist Regimes: The Logic of Emergence* », *Comparative Politics*, vol. 25, n° 1, octobre 1992, p. 1-23.
- Gordon White et al., *In Search of Civil Society: Market Reform and Social Change in Contemporary China*, New York, Oxford University Press, 1996, p. 3 ; Jude Howell, « New Directions in Civil Society: Organizing Around Marginalized Interests », in Jude Howell (éd.), *Governance in China*, Lanham (MD), Rowman and Littlefield, 2004, p. 143-171.
- Tout en faisant la différence entre formulation et mise en œuvre d'une politique et en reconnaissant la grande diversité des associations chinoises, je fais ici référence aux politiques ayant trait aux associations sociales et aux groupes religieux. Tony Saich, « Negotiating the State: The Development of Social Organizations in China », *The China Quarterly*, vol. 161, n° 1, 2000, p. 124-141 ; Kim-Kwong Chan et Eric Carlson, *Religious Freedom in China: Policy, Administration, and Regulation*, Santa Barbara (CA), Institute for the Study of American Religion, 2005. Sur la variété dans la manière dont les associations se déclarent à l'État, voir Timothy Hildebrandt, « The Political Economy of Social Organization Registration in China », *The China Quarterly*, vol. 208, n° 4, 2011, p. 970-989.
- Les moines bouddhistes de Xiamen sont des experts dans l'art d'utiliser des institutions complexes pour défendre les objectifs de leur temple. Yoshiko Ashiwa et David L. Wank, « The Politics of a Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China », *Journal of Asian Studies*, 2006, vol. 65, n° 2, p. 337-359.
- Évidemment, si un groupe religieux confronte l'autorité de l'État et cherche à limiter son pouvoir sans le dominer (ou bien en agissant de manière « incivile », c'est-à-dire en faisant usage de violence), on considérera également qu'il appartient à la société civile. Mais il s'agit là d'une exigence à laquelle peu de groupes satisfont.
- La légitimité du régime dépend de la capacité du Parti communiste chinois à maintenir la croissance économique, le nationalisme et la continuité idéologique, d'après Bruce Gilley et Heike Holbig, « The Debate on Party Legitimacy in China: A Mixed Quantitative/Qualitative Analysis », *Journal of Contemporary China*, vol. 18, n° 59, 2009, p. 339-358.
- Le nationalisme officiel, ou d'État, n'est pas synonyme de nationalisme culturel, mais pour les nationalistes d'État, la culture est un moyen d'action. Voir Guo Yingjie, *Cultural Nationalism in Contemporary China: The Search for National Identity Under Reform*, Londres/New York, RoutledgeCurzon, 2004, p. 17.
- Ryan Dunch, « Christianity and 'Adaptation to Socialism' », in Mayfair Mei-hui Yang (éd.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley (CA), University of California Press, 2008, p. 155-78.
- Richard Madsen, « Back to the Future: Pre-modern Religious Policy in Post-Secular China », Templeton Lecture on Religion and World Affairs, Foreign Policy Research Institute, Philadelphia (PA), cours donné en mars 2010, www.fpri.org/notes/201003.madsen.postsecularchina.html (consulté le 15 août 2012).
- Xinhua News Agency, « The Great Practice of the Freedom of Religious Belief, A Summary of the 60 Years of Religious Affairs since the Establishment of New China », 4 septembre 2009, cité par Fenggang Yang, *Religion in China, Survival and Revival under Communist Rule*, op. cit., p. 94.
- Gareth Fisher, « Universal Rescue: Re-making Post-Mao China in a Beijing Temple », thèse de doctorat, University of Virginia, 2006.
- Ibid.*

contre les responsables locaux cherchant à prendre le contrôle des finances du temple⁽¹⁹⁾. En même temps, les responsables bouddhistes agissent de façon à suppléer la gouvernance des autorités locales et même à la renforcer. Ils sont devenus des partenaires volontaires du développement économique en générant des recettes pour l'État local grâce à des projets de construction de temples, des cérémonies religieuses et des attractions touristiques destinées aux pratiquants bouddhistes ; l'exemple le plus visible est le temple bouddhiste de Shaolin et son émission de télé-réalité⁽²⁰⁾. Les institutions bouddhistes ont également commencé à compléter l'action du régime en contribuant à répondre aux besoins sociaux par l'offre de soins de santé, de financements éducatifs et de maisons de retraite pour personnes âgées⁽²¹⁾. D'un point de vue idéologique, les dirigeants bouddhistes ont affirmé que « le communisme est fondamentalement en accord avec l'esprit du bouddhisme », présentant ainsi un soutien tellement enthousiaste du régime et du nationalisme de l'État-Parti que les autorités les ont mis en avant comme des modèles pour les responsables des autres religions officielles⁽²²⁾. Alors que des adhérents laïques, laissés de côté par la modernisation effrénée, trouvent un soutien spirituel dans le bouddhisme et que d'entrepreneurs moines bouddhistes trouvent les moyens de défendre les intérêts de leur religion, beaucoup d'autres responsables bouddhistes montrent que les institutions de leur religion peuvent s'accommoder du régime, le compléter et même « renforcer la résilience du régime en place »⁽²³⁾.

Il est difficile d'estimer avec exactitude le nombre de pratiquants du taoïsme et de la religion populaire chinoise, mais en 14 ans, entre 1995 et 2009, le nombre officiel des temples taoïstes a doublé pour atteindre le nombre de 3 000⁽²⁴⁾. D'une part, les temples taoïstes ont profité du développement économique, parce que les touristes offrent de l'argent aux sites taoïstes, et que les responsables locaux se sont rendus compte que les temples taoïstes pouvaient même attirer des investissements étrangers pour la construction d'infrastructures locales⁽²⁵⁾. D'autre part, les réseaux de temples locaux et d'autels réservés à des lignages définis ont longtemps remplis le rôle de « second gouvernement chinois » car ils offrent des services sociaux et culturels, construisent des infrastructures et jouissent d'un grand prestige dans des domaines où le gouvernement local a peu de fonds et où son budget est en déficit⁽²⁶⁾. Ce rôle complémentaire et supplétif du taoïsme et des religions populaires pour l'État-Parti est évident dans les zones rurales, mais dans des villes comme Shanghai où les institutions de l'État-Parti sont suffisamment puissantes pour imposer ses valeurs au sein même des institutions taoïstes, la transformation des pratiques et des valeurs religieuses est spectaculaire⁽²⁷⁾. Là-bas, les responsables de l'association taoïste de Shanghai ont changé les valeurs traditionnelles taoïstes, « égalité, modération, et bienveillance », en compétition pour la prêtrise, la recherche d'efficacité et la richesse matérielle⁽²⁸⁾. Les prêtres se mirent à suivre des cours formant à « l'esprit d'entreprise » quand leur salaire fut indexé à leurs performances rituelles tandis que les valeurs traditionnelles telles que « demeurer dans la pauvreté et jouir du *Dao* » étaient remplacées par de nouveaux principes marchands, de telle sorte que de jeunes prêtres se mettent à s'appeler les uns les autres « patron » (*laoban*) plutôt que « maître » (*dao Zhang*)⁽²⁹⁾. Globalement, comme le bouddhisme, le taoïsme manifeste dans sa relation à l'État une dimension à la fois complémentaire et prédatrice⁽³⁰⁾.

Ce bref aperçu des groupes religieux bouddhiste et taoïste, même s'il ne prétend pas saisir la complète diversité des expressions et interactions re-

ligieuses, montre cependant la remarquable diversité de relations qui existent entre ces communautés et les autorités en place. Néanmoins, il est clair qu'elles fonctionnent beaucoup plus souvent de manière complémentaire et même supplétive par rapport au régime que conflictuelle (ou contraignante à l'égard de l'État-Parti).

Les groupes protestants, par contre, constituent pour trois raisons un cas d'étude important pour comprendre le développement de la société civile au sein de la sphère religieuse en Chine. Tout d'abord, les Églises protestantes ont très tôt revendiqué leur indépendance vis-à-vis de l'État chinois et elles ont fourni le modèle de l'institutionnalisation de la religion par l'État au xx^e siècle⁽³¹⁾. Dans la mesure où d'autres religions évoluent selon les lignes du protestantisme, l'étude de son développement pourrait apporter des enseignements sur leurs changements futurs. Deuxièmement, la séparation de la religion – spécialement des Églises protestantes – du pouvoir politique dans l'Europe féodale contribua à l'évolution historique de la so-

19. Yoshiko Ashiwa et David L. Wank, « The Politics of a Reviving Buddhist Temple », *art. cit.*
20. Sun Yanfei, « The Chinese Buddhist Ecology in Post-Mao China: Contours, Types and Dynamics », *Social Compass*, vol. 58, n° 4, 2011, p. 498-510 ; Tim Oakes et Donald S. Sutton, « Introduction », in Tim Oakes et Donald S. Sutton (éd.), *Faiths on Display: Religion, Tourism, and the Chinese State*, Lanham (MD), Rowman and Littlefield, 2010, p. 18 ; Robert P. Weller et Sun Yanfei, « The Dynamics of Religious Growth and Change in Contemporary China », in Joseph Fewsmith (éd.) *China Today, China Tomorrow: Domestic Politics, Economy, and Society*, New York, Rowman and Littlefield, 2010, p. 29-50. On observe le même phénomène dans le Sud-Ouest de la Chine et dans l'intérieur du pays. En effet, les cadres locaux coopèrent avec les bouddhistes d'une minorité ethnique du Yunnan pour construire des temples sur lesquels l'État touchera un impôt. Thomas Borchert, « The Abbot's New House: Thinking about How Religion Works among Buddhists and Ethnic Minorities in Southwest China », *Journal of Church and State*, vol. 52, n° 1, 2010, p. 1-26.
21. André Laliberté, « Buddhist Charities and China's Social Policy, an Opportunity for Alternate Civility? » *Archives des Sciences Sociales des Religions*, vol. 158, 2012, p. 95-117. Zhang Chunjiang, « Zhongguo dangdai fojiao de gongyi shiye » (La philanthropie bouddhiste en Chine contemporaine), in Zhang Shijiang et al, *zhongguo zongjiao gongyi shiye de huigu yu zhanwang* (Rétrospective et projection des services sociaux fournis par les Églises en Chine), Pékin, Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2008, p. 188-199.
22. Fenggang Yang et Wei Dedong, « The Bailin Buddhist Temple: Thriving under Communism », in Fenggang Yang et al (éd.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Leyde (Pays-Bas), Brill, 2005, p. 81-82, citant le magazine *Chan*, vol. 2002, n° 1.
23. André Laliberté, « Buddhist Charities and China's Social Policy », *art. cit.*, p. 114. Voir aussi André Laliberté, « Religion and the State in China: The Limits of Institutionalization », *Journal of Current Chinese Affairs*, vol. 40, n° 2, 2011, p. 9.
24. Xinhua News Agency, « The Great Practice of the Freedom of Religious Belief, A Summary of the 60 Years of Religious Affairs since the Establishment of New China », *art. cit.*
25. Chi-Tim Lai, « Daoism in China Today, 1980-2002 », *The China Quarterly*, vol. 174, 2003, p. 418. Pour un autre exemple de régénération de temple allant de pair avec la création de revenus au niveau local, voir Fan Guangchun, « Urban Daoism, Commodity Markets, and Tourism », in David A. Palmer et Xun Liu (éd.), *Daoism in the Twentieth Century: Between Eternity and Modernity*, Global, Area, and International Archive, Berkeley (CA), 2012, p. 112.
26. Kenneth Dean, « Further Partings of the Way », *art. cit.*, p. 184. Kenneth Dean s'est aussi penché sur des pratiques religieuses populaires localisées comme le « trois en un » dans le Fujian. Selon lui, cette expression culturelle constitue une « communauté perturbatrice » au sein de l'État plutôt qu'une forme de société civile jouant un rôle de contre-pouvoir. Voir Kenneth Dean, « Ritual and Space, Civil Society or Popular Religion? » in Timothy Brook et al (éd.), *Civil Society in China*, Armonk (NY), M. E. Sharpe, 1997, p. 172-192.
27. Une autre interprétation est que la religion populaire chinoise reflète les valeurs de la société rurale. Graeme Lang, et al, « Temples and the Religious Economy », *op. cit.*, p. 156-159, 175 ; Adam Y. Chau, *Miraculous Response: Doing Popular Religion in Contemporary China*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2006.
28. Je m'appuie ici sur Yang Der-Ruey, « The Changing Economy of Temple Daoism in Shanghai », in Fenggang Yang et al (éd.), *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, Leyde (Pays-Bas), Brill, 2005, p. 115, 117, 119-125.
29. Idem.
30. Les pratiques rituelles du taoïsme sont tellement proches de celles de la religion populaire chinoise qu'il est difficile de les séparer. Kenneth Dean, « Further Partings of the Way: The Chinese State and Daoist Ritual Traditions in Contemporary China », in Yoshiko Ashiwa et David L. Wank (éd.), *Making Religion, Making the State, the Politics of Religion in Modern China*, Stanford University Press, 2009, p. 180.
31. David A. Palmer, « Les *danwei* religieuses : l'institutionnalisation de la religion en Chine populaire », *Perspectives chinoises*, 2009/4, p. 19 ; Mayfair Mei-hui Yang, « Introduction », in Mayfair Mei-hui Yang (éd.), *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, Berkeley (CA), University of California Press, 2008, p. 12.

ciété civile en Europe occidentale⁽³²⁾. Enfin, en troisième lieu, au xx^e siècle, les Églises protestantes (et catholiques) jouèrent en Europe un rôle central dans la mobilisation d'éléments de la société civile qui provoquèrent la chute des régimes léninistes en Europe de l'Est⁽³³⁾. Si les Églises protestantes ont contribué ailleurs à promouvoir des formes autonomes et critiques de société civile et à accélérer la chute des régimes communistes dans d'autres pays, leur étude s'impose dans le contexte chinois. Cependant, pour comprendre comment les groupes protestants peuvent constituer un défi (ou un atout complémentaire) pour un pouvoir particulier, nous aurons besoin de jeter un regard plus approfondi sur l'idéologie globale du régime, ses structures et ses politiques dans le domaine de la religion.

L'essai qui suit se fonde sur une quarantaine d'entretiens effectués au cours d'un travail de terrain de cinq mois entre 2009 et 2010 parmi des responsables de communautés protestantes, des membres des « organisations du Mouvement Patriotique de la Triple Autonomie (MPTA) et des associations du Conseil chrétien (CC), des étudiants de séminaires provinciaux et régionaux et des membres d'Églises officielles autant que d'Églises non enregistrées. Étant donné que les données furent collectées selon la méthode d'échantillonnage en boule de neige (*snowball sampling*), elles ne sont pas censées être statistiquement représentatives des Églises protestantes chinoises, mais proviennent néanmoins d'une série de centres urbains (de villes, de capitales provinciales et de Pékin) et de plusieurs régions du pays (la côte sud-est, le centre et le Nord-Est), et je me suis également appuyé sur des textes indiquant les procédures à suivre en matière de religion, des manuels de formation pour cadres et des recherches menées par des chercheurs chinois. Par « Églises officielles », j'entends les Églises reconnues par l'État et affiliées au MPTA parce qu'elles ont une autorisation officielle et sont dirigées par des responsables formés (ou du moins approuvés) par le MPTA, tandis que, en raison du fait que toutes les Églises protestantes « clandestines » ne se réunissent pas dans des maisons privées, j'utilise le terme plus large d'« Église non enregistrée », pour englober les congrégations qui s'assemblent dans des bureaux loués et souligner que ces Églises ne sont pas formellement approuvées par l'État.

L'État-Parti communiste chinois et le christianisme protestant

J'ai laissé entendre que les formes « démocratiques » de société civile qui portent atteinte au pouvoir d'un régime devraient proposer des valeurs alternatives, défendre des intérêts institutionnels et limiter l'autorité de l'État. Nous devons par conséquent commencer par nous demander comment le Parti-État communiste chinois cherche à imposer ses propres valeurs, à surmonter les intérêts personnels et à poursuivre et maintenir un pouvoir illimité.

Richard Madsen propose un point de départ intéressant avec son concept d'« hégémonie sacrée néo-impériale » qui établit un lien entre la prétention historique de l'État chinois à exercer une autorité sans limite sur la religion et la façon dont il se définit à l'heure actuelle comme un Parti au pouvoir qui guide et contrôle le développement de la société⁽³⁴⁾. Historiquement, l'État chinois, au cours des périodes impériale, républicaine et communiste, s'est proclamé l'autorité suprême sur tous les acteurs de la religion⁽³⁵⁾. Madsen se fonde sur la déclaration de Xi Jinping en 2008 selon laquelle le Parti était désormais un « parti

au pouvoir » pour démontrer que le PCC se considère lui-même comme investi d'une mission nationale sacrée consistant en partie à promouvoir un certain nombre de valeurs particulières permettant de développer l'économie, défendre la patrie et promouvoir son « héritage culturel »⁽³⁶⁾. Par ces valeurs, l'État-Parti continue par conséquent à revendiquer l'aura sacrée du pouvoir impérial dynastique et une autorité dominante sur la société.

C'est à partir de l'idée de Madsen d'une « hégémonie sacrée néo-impériale » que nous analyserons les valeurs qui ont eu une influence dans le domaine des religions en ayant été informées par les structures corporatistes de l'État-Parti, son idéologie de nationalisme d'État au-dessus de la foi religieuse et une succession de politiques en évolution sur l'engagement des religions dans les questions sociales.

Dans un premier temps, peu après avoir pris le pouvoir en 1949, le PCC commença par accorder son soutien aux responsables religieux pour créer des associations nationales pour le christianisme protestant et les quatre autres religions officielles (le bouddhisme, le catholicisme, le taoïsme et l'islam), auxquelles toutes les autres religions devaient adhérer sous peine d'être bannies⁽³⁷⁾. En raison du lien qui existe, selon l'historiographie communiste, entre les Églises chrétiennes et l'impérialisme étranger, les associations protestantes et catholiques furent également obligées d'ajouter « patriotique » à leur nom, rappelant ainsi leur loyauté problématique au PCC⁽³⁸⁾. Cette même structure corporatiste perdure aujourd'hui avec cette hiérarchie d'associations religieuses et les deux organes majeurs du Parti et de l'État chapeautant l'ensemble des religions autorisées. Au sein de la bureaucratie du Parti, le « Département du Front Uni » (DFU) est l'entité la plus influente en matière de religion puisqu'elle s'occupe des responsables religieux au cas par cas tandis que les organes d'État sont, au niveau national, l'Administration d'État des Affaires Religieuses et au niveau local, les Bureaux des Affaires religieuses (BAR), qui prennent en charge le contrôle quotidien des affaires religieuses⁽³⁹⁾. Étant donné que chaque site et croyant affilié à une religion doit se déclarer à l'État et devenir membre de l'organisation d'État qui lui correspond, les Églises protestantes officielles sont sous l'autorité du MPTA et de son organisation jumelle, le

32. C'est du moins l'argument de B. Michael Frolic. Voir B. Michael Frolic, « State-Led Civil Society », in Timothy Brook et al (éd.), *Civil Society in China*, Armonk (NY), M. E. Sharpe, 1997, p. 46-67. Ceci s'accomplit lors de la Réforme, quand les Églises nationales se séparèrent de l'Église catholique. D'un point de vue historique plus général, des travaux récents montrent que la présence de missionnaires protestants fut une des causes importantes du développement mondial de la démocratie. Voir Robert D. Woodberry, « The Missionary Roots of Liberal Democracy », *American Political Science Review*, vol. 106, n° 2, 2012, p. 244-274.

33. Maryjane Osa, *Solidarity and Contention*, op. cit. ; Karl-Dieter Opp et al, *Origins of a Spontaneous Revolution*, op. cit. Le PCC se rend bien compte du rôle qu'ont joué les Églises dans l'opposition aux régimes communistes dans les années 1980 – l'attention des chercheurs chinois à ce phénomène historique en témoigne. Gong Xuezheng, *Shehuizhuyi yu Zongjiao* (Socialism and Religion), Pékin, Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2003, chapitre 5.

34. Richard Madsen, « Back to the Future: Pre-modern Religious Policy in Post-Secular China », art. cit.

35. Anthony C. Yu, *State and Religion in China*, Chicago, Open Court, 2005 ; Goossaert et Palmer remarquent aussi que la pression soutenue par l'État pour donner forme à la moralité populaire n'a pas pris fin après Mao, elle a juste changé d'aspect. Vincent Goossaert et David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, University of Chicago, 2011, p. 194.

36. Richard Madsen, « Back to the Future: Pre-modern Religious Policy in Post-Secular China », art. cit.

37. Richard C. Bush, *Religion in Communist China*, New York, Abingdon Press, 1970.

38. Ce ne fut que pendant les campagnes de masse qui précédèrent l'entrée de la Chine dans la guerre de Corée qu'un nombre significatif de protestants accordèrent leur soutien aux nouvelles associations sous contrôle du PCC.

39. Alan Hunter et Kim-Kwong Chan, *Protestantism in Contemporary China*, New York, Cambridge University Press, 1993.

Conseil chrétien⁽⁴⁰⁾. Ces associations sont à leur tour intégrées au sein de la structure de l'État-Parti, puisque c'est le régime qui sanctionne et légitime les associations, en nomme les responsables et prétend protéger les expressions religieuses « normales » en éradiquant les communautés qui ne bénéficient pas d'une légitimité étatique⁽⁴¹⁾. Bien que le PCC n'exerce plus, par le biais de ces diverses agences, de façon régulière le même pouvoir coercitif qu'à l'époque de Mao, ces structures garantissent néanmoins que les protestants dans les églises officielles exercent leur culte dans le cadre public de l'autorité exercée par le régime sur la société.

Dans un deuxième temps, en plus de ces structures organisées pour dominer la religion, le PCC a également fait tout son possible pour modeler les valeurs et les croyances des responsables religieux et des croyants attirés dans son giron, en accord avec son propre programme idéologique. D'après la Constitution, le PCC considère que les croyants se situent en dehors de la définition (laïque) qu'il donne de la nation, mais leur propose un moyen de rejoindre la nation en exprimant leur « amour du pays », ou leur patriotisme, par un soutien affiché à la direction du Parti⁽⁴²⁾. Pour inculquer ce patriotisme centré sur le PCC aux dirigeants protestants en vue, les séminaires protestants officiels font la promotion de ce slogan et de « l'adaptation mutuelle de la religion à la société socialiste » à l'occasion de cours d'éducation patriotique pour lesquels le gouvernement a publié des manuels standards⁽⁴³⁾. Le but de la manœuvre est d'amoindrir autant que possible les différences entre les croyants et les non-croyants, afin que tous les Chinois soient politiquement unis sous la direction du PCC.

Certains chercheurs considèrent que la manière dont le PCC structure la religion par le biais d'organisations et de moyens idéologiques « ouvre un espace de dialogue »⁽⁴⁴⁾ entre les cadres de l'État et les responsables religieux, tandis que d'autres, dont je suis, considèrent que cela sous-estime les rapports de pouvoir entre les acteurs étatiques et les responsables religieux ainsi que la puissance de l'État-Parti à décider quels sont les acteurs légitimement autorisés à faire partie du domaine public de la société. Certes, l'État-Parti à l'époque de la réforme n'impose plus sa politique religieuse par la force comme c'était le cas sous Mao⁽⁴⁵⁾. Et, durant l'ère des réformes, l'État-Parti impose davantage sa politique religieuse par la persuasion que par la coercition dans la gestion des affaires religieuses⁽⁴⁶⁾. Cependant, comme l'idée de Richard Madsen de néo-hégémonie le suggère, l'État-Parti continue à prétendre à une autorité suprême et se réserve le droit d'user d'un pouvoir coercitif pour compléter son pouvoir de persuasion, de telle sorte que si le déséquilibre entre le pouvoir des agents de l'État et celui des responsables religieux a diminué, il n'y a aucun doute qu'il est toujours présent.

Par conséquent, les associations protestantes et leurs responsables jouent aujourd'hui un rôle plus central qu'autrefois parce que les cadres des institutions gouvernementales chargées de contrôler et d'encadrer les activités des protestants possèdent peu de légitimité religieuse ou de pouvoir de persuasion aux yeux de ces derniers. D'après le directeur de l'Administration d'État des Affaires religieuses, les dirigeants des dites associations ont tellement d'influence et de prestige qu'ils ont les moyens de « jouer un rôle que l'État-Parti n'a pas les moyens de jouer » parmi les croyants⁽⁴⁷⁾. Évidemment, l'État-Parti n'est pas monolithique ; au contraire, il est plein de divisions et son efficacité varie selon les régions. Ainsi, les associations du MPTA/CC font preuve d'une grande variété dans leur capacité ou leur désir de contrôler et de restreindre les activités des Églises officielles locales. À une extrémité, les associations du MPTA/CC militantes, comme

celles de Harbin, cherchent à amoindrir les liens entre le pasteur et les croyants en restreignant le temps que passent les pasteurs dans leurs communautés, en contrôlant les comités des Églises, en déplaçant les pasteurs influents des Églises importantes vers des Églises insignifiantes (afin de tuer dans l'œuf les résistances à l'autorité des dirigeants des associations) et refusent d'ordonner prêtres les aspirants pasteurs qu'elles considèrent comme « indignes de confiance »⁽⁴⁸⁾. À l'autre extrême, des responsables d'Églises locales ont assuré connaître une remarquable autonomie sous l'égide d'associations du MPTA/CC faibles. Ainsi, à Changcun, les pasteurs passent beaucoup de temps avec les membres de la communauté qu'ils dirigent en élaborant un *leadership* humble, envoyant des équipes missionnaires illégales dans des provinces reculées, et composant leurs sermons et leurs cours comme bon leur semble⁽⁴⁹⁾. (En dehors des centres politiques plus importants comme ces capitales de province, certains protestants expliquent que les associations s'avèrent soit inefficaces soit inexistantes dans la vie quotidienne des Églises officielles locales)⁽⁵⁰⁾.

De la même façon, bien que l'appel de l'État-Parti à une « adaptation réciproque de la religion et de la société socialiste » témoigne du pouvoir de l'État à diriger les grandes lignes de l'enseignement protestant, en réalité la mise en pratique se fait dans le détail de façon très différente dans les divers séminaires protestants officiels. Les pasteurs affiliés au MPTA ont rapporté une mise en œuvre plus complète de ce qui est désigné par une expression protestante comme la « reconstruction théologique » dans les séminaires qui se trouvent sous le contrôle direct de hauts dirigeants du MPTA/CC tandis qu'elle a été sapée ou a rencontré des résistances dans tout le reste du pays⁽⁵¹⁾. D'après Ryan Dutch, la « reconstruction théolo-

40. Kenneth G. Lieberthal et al (éd.), *Bureaucracy, Politics, and Decision Making in Post-Mao China*, Berkeley (CA), University of California Press, 1992. Kindopp remarque qu'à l'origine, le Conseil chrétien fut institué pour remplacer le MPTA parce que la réputation de celui-ci avait pâti aux yeux des protestants après les persécutions de protestants sous Mao. Jason Kindopp, « The Politics of Protestantism in Contemporary China: State Control, Civil Society, and Social Movement in a Single Party-State », thèse de doctorat, George Washington University, 2004.

41. Sur la cooptation d'organisations religieuses et sociales dans le corporatisme d'État, voir Mary E. Gallagher, « The Limits of Civil Society in a Late Leninist State », in Muthiah Alagappa (éd.), *Civil Society and Political Change in Asia*, op. cit., p. 419-452. Sur le contrôle qu'exerce l'État sur les protestants, voir Carsten T. Vala, « Pathways to the Pulpit: Leadership Training in 'Patriotic' and Unregistered Chinese Protestant Churches Leaders », in Yoshiko Ashiwa et David Wank (éd.), *Making Religion, Making the State*, op. cit., p. 126-150. Je tiens à remercier Lisbet Christoffersen, professeur à la Roskilde University, de m'avoir suggéré que les Églises d'État peuvent elles aussi générer une société civile.

42. Ryan Dutch, « Christianity and 'Adaptation to Socialism' », op. cit., p. 163 ; Yingjie Guo, *Cultural Nationalism in Contemporary China*, op. cit., p. 42 ; Carsten T. Vala, « Protestant Reactions to the Nationalism Agenda in Contemporary China », dans Francis K. G. Lim, *Christianity in Contemporary China, Socio-cultural Perspectives*, New York, Routledge, 2012.

43. *Ibid.* Au sujet des manuels d'éducation patriotique, voir Cheng-tian Kuo, « Chinese Religious Reform », *Asian Survey*, vol. 51, n° 6, 2011, p. 1042-64.

44. David A. Palmer, « Les *danwei* religieuses », art. cit. ; Vincent Goossaert et David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, op. cit., p. 321.

45. Les bouddhistes tibétains et les Ouïghours musulmans offrent un point de vue différent sur l'action du Parti pendant l'ère des réformes.

46. Nanlai Cao, *Constructing China's Jerusalem: Christians, Power, and Place in Contemporary Wenzhou*, Stanford (CA), Stanford University Press, 2010, p. 7.

47. Wang Zuo'an, *Zhongguo de zongjiao wenti he zongjiao zhengce* (Les problèmes religieux et politiques religieuses en Chine, Pékin, Zongjiao Wenhua Chubanshe, p. 314.

48. Entretiens avec des pasteurs affiliés au MPTA, novembre 2002 et juin 2006.

49. Entretiens avec plusieurs responsables officiels d'Églises locales, Changchun, juillet 2009 et août 2010.

50. Entretiens, juillet 2009 ; entretien, novembre 2002.

51. D'après Ryan Dutch, la Reconstruction théologique n'est pas reconnue par la majorité des croyants protestants. Voir Dutch, « Christianity and 'Adaptation to Socialism' », art. cit., p. 178. Jason Kindopp décrit un processus de résistance organisée essayant la hiérarchie du MPTA. Voir Jason Kindopp, « The Politics of Protestantism in Contemporary China: State Control, Civil Society, and Social Movement in a Single Party-State », op. cit., p. 291-362.

gique » est partie prenante d'une « longue conversation » avec les responsables protestants⁽⁵²⁾. Même si l'on admet que l'État-Parti pose un cadre de fonctionnement ou soit dans une forme de dialogue avec les responsables protestants au sujet de leur gestion religieuse, c'est encore, en forçant la métaphore, le PCC qui décide quand commencer le dialogue, l'interrompre ou l'arrêter. Une relation inégale (et au moins potentiellement coercitive) existe entre les cadres de l'État-Parti et les responsables des associations protestantes d'un côté, et les responsables des Églises locales officielles et leurs membres de l'autre⁽⁵³⁾.

Cette relation de pouvoir, d'une intensité encore modérée mais déjà biaisée, prend une forme nouvelle dans les politiques religieuses des dernières décennies. Après la révolution culturelle, le PCC promulgua le Document 19 en 1982, qui changea le cours de sa politique de suppression de la religion, tout en continuant à affirmer que les religions disparaîtraient dès que les conditions matérielles se seraient améliorées⁽⁵⁴⁾. Par la suite, les gouvernements locaux et provinciaux promulguèrent de plus en plus de documents (eux-mêmes de plus en plus longs) concernant les affaires religieuses après la répression de la place Tiananmen en 1989, partiellement pour tenter de porter les affaires religieuses dans le cadre d'un contrôle régulé et partiellement aussi pour conférer à ce contrôle un certain degré de légitimité légale⁽⁵⁵⁾. Ce processus de régulation atteignit un sommet avec la *Règlementation des affaires religieuses* de 2004 que les fonctionnaires désignèrent comme un « glissement de paradigme » en raison des promesses (pour la plupart non tenues) de ce texte de limiter les abus de pouvoir bureaucratique et de faciliter les enregistrements directs des Églises auprès des autorités officielles de l'État⁽⁵⁶⁾. Ces réglementations utilisent un langage tellement imprécis et des définitions tellement vagues que les cadres locaux continuèrent de garder une grande marge de manœuvre et peu de contraintes dans leur manière de gérer les affaires religieuses⁽⁵⁷⁾. Cependant, un domaine dans lequel les cadres des affaires religieuses ont accueilli avec enthousiasme les initiatives religieuses fut celui du tourisme et de la philanthropie, comme l'octroi de bourses d'études à des étudiants indigents, des soins aux personnes âgées et la mise en place de cliniques médicales. Les groupes religieux se sont lancés dans ces activités après que le président Hu Jintao a annoncé durant le XVII^e congrès du PCC en 2007 que les croyants pourraient jouer « un rôle positif [...] dans la promotion économique et le développement social »⁽⁵⁸⁾. Les religions devinrent libres de jouer un rôle d'aide vis-à-vis de l'État-Parti.

Protestants et société civile « démocratisante »

Sans considération pour le degré selon lequel, depuis le début des années 1980, l'État-Parti a (très peu) modifié ses modes de contrôle des Églises protestantes chinoises, réduit son ambition de modifier (quelques) doctrines et pratiques protestantes et amélioré (de manière significative, bien que les cas de figures varient beaucoup) les règlements qu'il impose aux Églises, la question demeure de savoir si les Églises protestantes se comportent comme des espaces de société civile démocratique. Selon notre définition opératoire donnée plus haut, les Églises protestantes doivent offrir des valeurs alternatives, défendre les intérêts des institutions religieuses contre l'ingérence de l'État et poser des limites à son pouvoir et à son autorité. La question est d'importance, au-delà des raisons historiques et comparatistes énoncées plus haut. En effet, les protestants constituent une portion rapidement croissante de la population et représentent une

source d'inquiétude pour les cadres du PCC qui craignent leur manque de loyauté. D'après les statistiques officielles, qui ne prennent en compte que les personnes adultes, âgées de 18 ans et plus, pratiquant leur religion dans des Églises officiellement enregistrées, le nombre de protestants a explosé, passant de trois millions en 1982 à quinze millions en 1999⁽⁵⁹⁾. Les estimations du nombre de protestants pratiquant leur religion dans des sites déclarés ou non déclarés aujourd'hui en Chine varient énormément allant jusqu'à 100 millions selon certains journalistes étrangers⁽⁶⁰⁾ tandis que les estimations plus conservatrices parlent de 40 à 60 millions⁽⁶¹⁾. Quel que soit le nombre exact, les signaux donnés par les hauts dirigeants du PCC font écho aux manuels en usage dans les séminaires protestants qui prémunissent contre « les forces ennemies venues de l'étranger » cherchant à « détruire la patrie socialiste » tandis que les professeurs à l'École centrale du Parti à Pékin accusaient les Églises d'Europe de l'Est d'être les instruments de « forces ennemies venues de l'Ouest » pour provoquer la chute des régimes communistes⁽⁶²⁾.

Je commencerai par explorer la question des liens entre les protestants et la société civile, dans le cadre d'Églises officielles, de séminaires et d'associations affiliées aux MPTA/CC puis me pencherai sur les protestants pratiquants dans des Églises non déclarées⁽⁶³⁾.

Une façon d'évaluer la capacité des Églises protestantes officielles à jouer le rôle d'organisations contribuant à la démocratisation de la société civile est de mener des entretiens avec des responsables d'associations affiliées aux MPTA/CC (comme les directeurs du MPTA ou du CC), les directeurs des séminaires (leurs principaux et principaux-adjoints) ou encore les dirigeants d'églises locales car ils jouent un rôle crucial d'intermédiaire entre

52. Dunch, « Christianity and 'Adaptation to Socialism' », *art. cit.*, p. 172, 156, citant Jean Comaroff et al., *Of Revelation and Revolution, Volume 1: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, University of Chicago, 1991.
53. *Ibid.* ; David A. Palmer, « Les danwei religieuses », *art. cit.* ; Vincent Goossaert et David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, *op. cit.*, reconnaissent tous que le rapport entre État et protestants est inégal. Ce que suggèrent mes entretiens est que ce rapport influence la perception du régime que se font les protestants critiques dans les associations officielles et les églises locales. Le lien historique entre protestantisme et impérialisme étranger exacerbe également l'idée que se font ces protestants que le régime est opposé au développement du christianisme.
54. Donald E. MacInnis, *Religion and Policy in China Today*, Maryknoll (NY), Orbis Books, 1989.
55. Carsten T. Vala, « Failing to Contain Religion: The Emergence of a Protestant Movement in Contemporary China », thèse de doctorat, Berkeley (CA), University of California, 2008.
56. Eric R. Carlson, « China's New Regulations on Religion: A Small Step, Not a Great Leap, Forward », *BYU Law Review*, n° 3, 2005, p. 747-797. Kim-Kwong Chan et Eric Carlson, *Religious Freedom in China*, *op. cit.*
57. Eric R. Carlson, « China's New Regulations on Religion », *art. cit.*
58. Hu Jintao, « Hold High the Great Banner of Socialism with Chinese Characteristics and Strive for New Victories in Building a Moderately Prosperous Society in All, Report to the Seventeenth National Congress of the Communist Party of China on Oct. 15, 2007 », publié le 25 octobre 2007, Agence Chine nouvelle, www.china.org.cn/english/congress/229611.htm (consulté le 15 août 2012) ; André Laliberté, et al., « Religious Philanthropy and Chinese Civil Society », in David A. Palmer, et al (éd.), *Chinese Religious Life*, New York, Oxford University Press, 2011, p. 139-151.
59. Fenggang Yang, *Religion in China, Survival and Revival under Communist Rule*, *op. cit.*, p. 93.
60. David Aikman, *Jesus in Beijing: How Christianity is Transforming China and Changing the Global Balance of Power*, Washington DC, Regnery, 2006, p. 8.
61. Carsten T. Vala, « Pathways to the Pulpit », *art. cit.*, p. 120, note 1. Une étude de 2007 estime le nombre total de protestants en Chine à plus de 30 millions. Horizon Research, *Horizon Life Satisfaction Survey*, 2007.
62. Zhongguo Jidujiao Sanzi Aiguo Yundong (Le Mouvement protestant chinois de la triple autonomie), *Jidujiao Aiguo zhuyi jiaocheng (Shiyongben)* (Manuel de protestantisme patriotique [Édition d'essai]), Pékin, Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2006, p. 439-41 ; Gong Xuezheng. *Shehuizhuyi Yu Zongjiao* (Le socialisme et la religion), *op. cit.*, p. 148.
63. Il y a également une frange importante de la société protestante qui pratique sa religion à la fois dans des Églises autorisées et dans des cadres non autorisés. Voilà en partie ce que Fenggang Yang appelle le « marché gris » à la frontière de la légalité, entre les Églises officielles et les Églises non officielles. Voir Fenggang Yang, « The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China. » *The Sociological Quarterly*, vol. 47, n° 1, 2006, p. 93-122.

les membres de la communauté et l'État et parce que les agents du BAR dépendent d'eux au premier chef dans leur suivi des activités protestantes⁽⁶⁴⁾.

L'attitude de ces responsables protestants vis-à-vis du pouvoir de l'État varie selon qu'ils ont été complètement cooptés ou qu'ils gardent un point de vue critique, permettant aux diverses institutions protestantes autorisées par l'État qui sont sous leur garde d'agir comme autant d'espaces de société civile. Lorsque je leur posais une question ouverte à propos du degré de liberté religieuse accordée aux protestants, ces responsables protestants, dans leur majorité, eurent tendance à mettre l'accent sur l'amélioration du traitement que la religion reçoit de la part du régime.

Un responsable du CC dans le Sud de la Chine se lança dans un survol historique de l'évolution de plus en plus bienveillante du PCC vis-à-vis de la religion, commençant par la perspective consistant à considérer la religion comme « opium des masses » (dans les années 1980), jusqu'aux discussions sur la « liberté religieuse » (xv^e congrès du Parti en 1997), et l'« harmonisation de la religion avec le socialisme » (xvi^e congrès du Parti en 2002), avant d'affirmer que « la religion est une force fiable pour construire un socialisme chinois » (xvii^e congrès du Parti en 2007)⁽⁶⁵⁾. Un responsable du MPTA/CC du Nord-Est du pays remarqua avec fierté que le PCC avait inscrit la formulation suivante dans la Constitution de 2007 : « une politique de liberté de la croyance religieuse » ; il en tirait la conclusion béate que la liberté religieuse « grandit, sans aucun doute, [...] et sera bientôt totale »⁽⁶⁶⁾.

Les responsables plus âgés d'associations du MPTA et du CC avancèrent timidement que le contraste entre la période maoïste et la situation actuelle ne pouvait qu'inciter à l'optimisme, peut-être à cause des expériences traumatiques qu'ils avaient connues sous Mao. Le directeur d'un MPTA/CC dans une ville de petite taille fit remarquer qu'au moins aujourd'hui le gouvernement autorise la pratique publique du christianisme⁽⁶⁷⁾. Qui plus est, il considérait la promotion par l'État d'une éducation « patriotique », condamnée par certains comme sacrifiant la foi religieuse au profit d'une allégeance politique au Parti, comme un changement positif parce qu'elle consacrait le remplacement de la violence qu'exerçait le régime auparavant par la persuasion⁽⁶⁸⁾.

Comme le fit remarquer le responsable provincial du CC en Chine du Sud, « dans le passé, le Parti considérait la religion comme une force d'opposition, [mais] maintenant la religion fait partie de la société »⁽⁶⁹⁾. Puisqu'il les a officiellement intégrés à la société, l'État appelle désormais les protestants à jouer un rôle à part entière dans les services sociaux, comme le montre la déclaration du président Hu Jintao de 2007. Les responsables protestants sont tout à fait prêts à le faire, mais ils se plaignent du manque récurrent de moyens⁽⁷⁰⁾. Dans ces circonstances, certains pasteurs officiels et d'autres responsables protestants vont jusqu'à considérer que le régime permet aux Églises qui « ont besoin de l'aide du gouvernement » d'utiliser les ressources de l'État-Parti et de bénéficier d'une reconnaissance sociale sans laquelle ces Églises « n'auraient pas les moyens de prendre part à la société »⁽⁷¹⁾. Loin de condamner le régime comme un persécuteur des Églises protestantes ainsi que le font la plupart des analystes étrangers, ces protestants voient en lui un soutien.

Jusqu'ici, les responsables d'associations protestantes du MPTA/CC et de séminaires et Églises affiliés ont exprimé une volonté de coopérer avec l'État-Parti, ce qui suggère que, du moins du point de vue des dirigeants de ces institutions protestantes, ils paraissent jouer un rôle complémentaire à celui de société civile. Les institutions protestantes déclarées ne semblent

ni proposer des valeurs alternatives ou critiques, ni chercher à poser des limites au pouvoir de l'État.

Cependant, l'expression d'une attitude accommodante ne veut pas dire incapacité des responsables protestants à défendre les intérêts de l'institution lorsque cela s'avère nécessaire. Les responsables protestants expliquent à l'occasion que les chrétiens doivent s'adapter à l'autorité en place et peuvent citer des textes bibliques pour défendre cette position. Par exemple, un directeur du CC du Sud de la Chine expliqua qu'il vaut mieux pour les protestants s'adapter aux « circonstances locales » plutôt que de s'opposer frontalement, parce que « Jésus [...] a dit "rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu". Il ne fit pas perdre la face au gouvernement [...] et ne provoqua pas de conflit avec le gouvernement »⁽⁷²⁾. Cependant, en même temps, plus d'un habile responsable du MPTA/CC expliqua qu'éviter les situations conflictuelles ne revenait pas à se montrer bassement assujéti au régime. Ils citèrent le conseil de Jésus dans la Bible : « soyez prudents comme des serpents et innocents comme des colombes » pour expliquer que se montrer astucieux dans leur rapport aux autorités vaut beaucoup mieux qu'exprimer une opposition naïve aux politiques qui leurs sont désagréables⁽⁷³⁾.

Plutôt que d'entrer de manière directe dans un conflit d'intérêts, les dirigeants des Églises officielles ont ainsi contourné les restrictions imposées par l'État-Parti, mais d'une façon qui a limité l'impact sur la construction de normes de démocratisation de la société civile. Le directeur d'un MPTA d'une petite ville apprit que le maire s'appropriait à délivrer un droit de propriété à long terme à une unité de travail qui occupait le terrain de l'église⁽⁷⁴⁾. Il conseilla adroitement au personnel de l'église de menacer le gouvernement local d'organiser une manifestation avec tous les membres de la communauté (en même temps, il disait au département des Affaires religieuses qu'il n'avait pas les moyens de les en empêcher) et obtint ainsi le soutien de l'État pour construire une nouvelle église ailleurs. Tout ceci se passa sans impliquer le moindre membre de la communauté. Une personne travaillant dans un séminaire officiel expliqua que son école protestante remplaçait le contenu politique exigé par l'État dans le cours de « reconstruction théologique » par un enseignement protestant visant à renforcer la loyauté des étudiants envers l'Église⁽⁷⁵⁾. Un responsable de sémi-

64. Il ne s'agit là que d'un type de méthode, bien entendu. Une étude approfondie du terrain où les associations protestantes s'organisent et régissent les Églises donnerait plus de poids aux entretiens. Il ne m'a été possible de le faire qu'à Harbin et ses alentours. J'examine le rôle des pasteurs dans mon article : Carsten T. Vala, « Pathways to the Pulpit », *art. cit.*, p. 101-103. Kindopp examine lui aussi la manière dont les responsables d'associations du MPTA diffusent le pouvoir du régime. Voir aussi Jason Kindopp, « The Politics of Protestantism in Contemporary China », *op. cit.*, p. 180-199.

65. Entretien, juillet 2009.

66. Entretien, juillet 2010.

67. Entretien, juillet 2009.

68. La reconnaissance d'une plus grande tolérance dans les politiques de l'État-Parti ne va pas nécessairement de pair avec un abandon des intérêts des Églises officielles (en l'occurrence, le directeur en question ignora purement et simplement les agents de la RAB qui tentaient d'imposer un contrôle plus étroit et fit preuve d'une grande habileté à augmenter les biens immobiliers de son Église). Certains responsables d'Églises officielles tentèrent de persuader l'État que loin de constituer un danger, les protestants étaient un soutien et devraient donc être plus nombreux. Entretien, juillet 2009.

69. Entretien, juillet 2009.

70. *Idem.*

71. *Idem.*

72. *Idem.*

73. *Idem.*

74. *Idem.*

75. *Idem.*

naire provincial d'un troisième lieu mena un groupe d'étudiants qui prit d'assaut une église dont une autre agence de l'État s'était emparée et parvint à ce que le MPTA recouvre son bien immobilier⁽⁷⁶⁾. Enfin, un protestant travaillant pour un MPTA/CC dans une petite ville contourna les règlements interdisant l'évangélisation en ignorant les réprimandes des autorités pour organiser des réunions illégales atteignant jusqu'à 100 nouveaux croyants avant de les enregistrer comme de nouvelles congrégations ecclésiastiques officielles⁽⁷⁷⁾. De cette façon, il fit usage de sa position dans l'association officielle et accrut le nombre des Églises officielles malgré l'interdiction de police de tenir des réunions non déclarées. Face aux restrictions de l'État-Parti, les responsables protestants trouvent des façons de mener à bien leur objectif religieux sans révéler ces stratégies à leurs ouailles (ni les impliquer).

Ainsi, les responsables d'associations protestantes, de séminaires officiels et d'Églises déclarées peuvent-ils exprimer une attitude coopérative vis-à-vis du régime, qui reflète leur qualité de représentants de l'État dans des institutions reconnues par le régime, mais en même temps, ils se gardent le droit d'aller à l'encontre des autorités pour défendre les intérêts de l'Église. Certains d'entre eux expriment publiquement leur satisfaction vis-à-vis des changements au fil des ans dans la façon dont l'État-Parti a accommodé la religion et quelques dirigeants protestants considèrent même que le régime est favorable à leur religion puisqu'il lui offre des ressources ou reconnaît le travail de l'Église. Cependant, tout en appréciant la position modérée de l'État-Parti à l'égard de la religion, certains de ces protestants doivent élaborer d'astucieuses stratégies pour contourner les autorités ou même les affronter afin de protéger et promouvoir les intérêts protestants, de manière très comparable aux stratégies des moines bouddhistes de Xiamen dont Ashiwa et Wank ont fait l'étude.

Bien que les responsables protestants assument des rôles de complémentarité dans leur rapport à l'État-Parti, ils parviennent en déployant d'« astucieuses » stratégies, à défendre et même à promouvoir les intérêts religieux. Cependant, étant donné qu'une grande partie de cet effort stratégique et de ce militantisme reste limité aux cercles dirigeants, les simples croyants n'ont pas idée des tensions qui existent entre l'Église et l'État, ni des manœuvres que les responsables religieux doivent mener pour résister aux pressions de l'État-Parti. La conclusion à laquelle parvint le protestant travaillant pour le MPTA/CC qui déjoua les autorités pour élargir sa congrégation fut que l'ambition de l'État est « de vous autoriser à exister mais [il] ne veut pas que vous grandissiez ». Ce genre d'attitude n'est en général pas dévoilé aux congrégations, comme l'expliqua un jour un pasteur du MPTA, parce que le régime met les responsables religieux en garde contre la divulgation de ce qui se passe au sein des Églises officielles⁽⁷⁸⁾. Les responsables du MPTA/CC ont vraisemblablement leurs propres raisons stratégiques de limiter une divulgation plus large en ce sens que cela diminue leur propre risque de réprimande et augmente les chances que les officiels au pouvoir se montrent prêts à négocier un accord plutôt que de considérer ce militantisme comme source d'instabilité sociale ce qui exigerait alors de les supprimer par la force. Garder privées de telles informations peut court-circuiter d'importants processus de développement d'une société civile démocratique pas lesquels les simples croyants apprennent à discuter de façon ouverte des problèmes avec les responsables religieux, puis à entreprendre avec eux des débats et des discussions aux termes desquels les participants décident enfin ensemble du choix des normes à opposer au pouvoir de l'État. Sans de tels processus de discussion publique, le militantisme des responsables protestants peut s'avérer efficace et mener à des

victoires, mais il ne permet pas de susciter parmi les simples croyants une influence plus profonde ou une prise de conscience aptes à renforcer des comportements propres à une société civile.

Églises protestantes urbaines non enregistrées et société civile

Les dizaines de millions de protestants qui pratiquent leur religion dans des Églises non déclarées peuvent-ils aussi contribuer à la formation d'une société civile qui propose des valeurs alternatives, défende les intérêts de l'Église et cherche à limiter l'autorité de l'État ? Ces protestants refusent de s'enregistrer auprès des autorités pour former des congrégations autonomes soit par principe, soit par pragmatisme. Certains se rappellent qu'à l'époque de Mao les persécutions des chrétiens par les autorités se firent par le biais de responsables du MPTA et refusent par principe de s'y affilier⁽⁷⁹⁾. D'autres n'ont pas conscience qu'il existe des régulations religieuses ou ne peuvent pas s'enregistrer parce qu'il n'y a pas d'association du MPTA dans leur localité.

Que ce soit par réaction aux persécutions de l'ère maoïste ou pas, beaucoup de dirigeants d'« Églises clandestines » considèrent aujourd'hui leur autonomie comme théologiquement justifiée parce qu'ils reprochent aux associations protestantes et aux Églises officielles de collaborer avec un État athée et de compromettre ainsi la pureté doctrinale⁽⁸⁰⁾. Les dirigeants non enregistrés attaquent les Églises officielles sur plusieurs points : la forme ritualisée et vide des offices dans les églises officielles manque de vitalité spirituelle⁽⁸¹⁾ ; prêcher pour encourager au travail missionnaire y est interdit⁽⁸²⁾ ; les relations qu'entretiennent les membres des congrégations officielles sont superficielles⁽⁸³⁾ ; ou encore les activités de l'Église sont sous le contrôle et la contrainte permanents de l'État⁽⁸⁴⁾. Comme l'ont exprimé plusieurs critiques d'une façon ou d'une autre : « Leur chef [du MPTA] est le Parti communiste ; notre chef est Jésus-Christ⁽⁸⁵⁾. » En général, les dirigeants d'Églises non enregistrées condamnent la « fausse » nature des Églises officielles qui obéissent à l'État-Parti plutôt qu'à Dieu⁽⁸⁶⁾.

Au début des réformes, le nombre de membres des Églises non enregistrées a surtout augmenté dans les campagnes⁽⁸⁷⁾. Mais suite à l'amélioration de la formation théologique des protestants dans les villes, que ce soit dans les séminaires officiels, dans les séminaires non déclarés ou à l'étranger, les Églises urbaines non enregistrées sont devenues mieux organisées et ont obtenu un meilleur accès à des fonds que les congrégations rurales⁽⁸⁸⁾. Suivant le mouvement général de la population chinoise, les protestants eux-mêmes sont devenus de plus en plus urbains. Ils sont égale-

76. *Idem*.

77. *Idem*.

78. Entretien, novembre 2002.

79. Leung Ka-lun, *Gaige Kaifang Yilai de Zhongguo Nongcun Jiaohui*, (Les Églises rurales en Chine continentale depuis 1978), Hong Kong, Alliance Bible Seminary, 1999.

80. Lydia Lee, *A Living Sacrifice*, Tonbridge (Royaume-Uni), Sovereign World, 2001, p. 239.

81. Entretien, juillet 2009.

82. Entretien, mai 2006.

83. Entretien, juillet 2009.

84. Entretien, mai 2006.

85. Entretiens, février 2003 et août 2010. Voir aussi Lydia Lee, *A Living Sacrifice*, op. cit., p. 239.

86. Leung Ka-lun, *Gaige Kaifang Yilai de Zhongguo Nongcun Jiaohui*, op. cit., pp. 361-363.

87. *Ibid.*

88. Des protestants qui firent leurs études dans des séminaires officiels ont établi ou ont pris la tête d'Églises non déclarées à Shanghai, Wuhan et Pékin.

ment devenus plus jeunes, mieux éduqués et entretiennent aujourd'hui beaucoup plus de rapports internationaux que par le passé⁽⁸⁹⁾. Duan Qi et Tang Xiaofeng notent que la proportion de protestants parmi les étudiants à Shanghai et Pékin est respectivement trois et huit fois plus grande que la proportion de croyants de ces deux villes⁽⁹⁰⁾.

Les Églises non enregistrées dans les villes appartiennent à différentes catégories dont certaines sont dirigées par des dirigeants d'usine sur leur lieu de travail, d'autres rassemblent surtout des travailleurs migrants et celles qui m'intéressent tout particulièrement se trouvent dans des centres urbains de première importance et comptent parmi leurs membres des Chinois au statut social élevé, qui ont bénéficié d'une bonne éducation et souvent plus riches que la moyenne de la population urbaine⁽⁹¹⁾.

Certains de ces responsables protestants urbains ont engendré une nouvelle approche des congrégations non enregistrées et de leurs rapports au régime en décidant de s'appeler « Église urbaine » (*chengshi jiaohui*). Le choix d'une appellation géographique indique qu'ils se conçoivent autrement que comme une « Église clandestine » traditionnelle ou que comme une Église officielle de la Triple Autonomie⁽⁹²⁾. Ces Églises urbaines se distinguent des Églises privées dans le sens où elles ne restreignent pas le nombre de leur membres à un petit groupe ni ne cherchent à rester secrètes ou discrètes et elles se distinguent des Églises officielles dans le sens où elles refusent l'autorité de l'association protestante (MPTA). En effet, les jeunes dirigeants de ces Églises urbaines considèrent que leur congrégation est une avancée par rapport aux Églises clandestines parce qu'elles sont ouvertes aux visites des agents de l'État et de la police qui viennent assister à leurs activités, qu'elles sont constituées d'Églises de grande taille qui se rassemblent en général en une seule congrégation, typiquement dans des bureaux loués, et qu'elles sont des Églises non enregistrées. Leur ouverture, leur taille et l'absence de tout enregistrement accroît leur possibilité d'exercer une influence sur la société car elles peuvent accepter tout le monde, ont suffisamment de membres pour constituer une communauté ecclésiale et ne sont pas freinées par des politiques religieuses coûteuses.

Les membres de ce type d'Églises urbaines se distinguent des Églises urbaines qui attirent les résidents des villes aux revenus modestes et les travailleurs migrants parce qu'ils tendent à avoir fait des études supérieures (ou sont étudiants à l'Université), ont un travail jugé supérieur ou une position importante dans la société. Dans ces églises urbaines, 100 ou 200 jeunes cadres travaillant dans divers domaines – droit, journalisme, santé, police, travail universitaire – la plupart d'entre eux, chrétiens depuis moins de cinq ans, se réunissent dans les bureaux loués par ces congrégations non enregistrées, elles-mêmes n'existant en général que depuis quelques années. Ce type particulier d'Église urbaine n'est pas aussi répandu que d'autres types parce que les protestants diplômés sont moins nombreux que les travailleurs migrants dans les villes bien qu'il existe cependant quelques douzaines de ces Églises comptant chacune au moins une centaine de membres et organisant des réunions publiques à Pékin et dans d'autres villes comme Canton, Nankin, Shanghai, Wuhan et Xi'an⁽⁹³⁾.

La plus en vue de ces Églises fréquentées par les couches sociales supérieures est l'église Shouwang de Pékin dont les services religieux sur la place publique en protestation contre le harcèlement par l'État-Parti ont attiré de 2011 à nos jours l'attention de média internationaux comme le *New York Times* et Radio France Internationale⁽⁹⁴⁾. L'église Shouwang fait figure d'avant-garde parce que, constituée dans les années 1990, elle a at-

tiré jusqu'à 1 000 membres à son apogée et a maintenu son objectif de pratiquer le culte en maintenant une unique congrégation élargie pratiquant le protestantisme en dehors des structures étatiques⁽⁹⁵⁾. Elle a également l'ambition d'avoir une influence sur l'opinion publique, preuve en est dans son nom même de « Shouwang » qui signifie « monter la garde » et dans le fait que ses dirigeants l'expliquent comme son ambition d'être « une ville sur la colline ».

Après un avertissement des autorités en 2005 lui reprochant de se réunir illégalement, l'Église Shouwang commença en 2006 à faire l'objet d'une attention soutenue de la part de l'État-Parti. L'Église mit à l'épreuve le *Règlement national des affaires religieuses* tant vanté, en postulant à l'enregistrement direct auprès de l'État puisqu'elle en remplissait toutes les conditions sans s'affilier à l'autorité des associations protestantes du MPTA et/ou du CC⁽⁹⁶⁾. Sans surprise, les autorités centrales rejetèrent la candidature d'enregistrement et serrèrent l'étau sur l'Église à l'approche des jeux olympiques de 2008.

En mai 2008, le gouvernement de Pékin émit une notice réaffirmant l'interdiction de toute réunion religieuse illégale. Le même mois, 30 agents du BAR et de la police firent irruption dans l'église Shouwang pendant un office⁽⁹⁷⁾. Les autorités de l'État relevèrent les noms, numéros de téléphone et cartes d'identité des croyants et se mirent à les appeler régulièrement afin de les pousser à quitter l'Église jusqu'à ce que l'Église elle-même fasse appel à des avocats qui expliquèrent aux membres de la congrégation comment répondre à ceux qui les appelaient et mettre fin à ce harcèlement. Quand les membres de l'Église Shouwang refusèrent de céder aux demandes du régime, les autorités tentèrent de dissoudre la congrégation en 2008 en demandant au propriétaire de l'endroit où elle s'assemblait de les contraindre à quitter les lieux. En octobre 2009, la pression de plus en plus insoutenable sur leur propriétaire convainquit les dirigeants de l'Église qu'ils ne pourraient plus se rassembler dans les bureaux loués. Le dimanche suivant, ils organisèrent un office en plein air pour continuer le culte communautaire et protester publiquement contre les pressions. L'attention des

89. Au sujet du changement de génération parmi les jeunes protestants, voir Xie Xiahang, « Religion and Modernity in China: Who is Joining the Three-Self Church and Why », *Journal of Church and State*, vol. 1, n° 52, 2010, p. 78-80.

90. Duan Qi et Tang Xiaofeng, « 2008 Nian Zhongguo Jidujiao Xianzhuang Ji Yanjiu » (Situation et étude du protestantisme en Chine en 2008), in *Annual Report on China's Religions (2009)*, Jin Ze et Qiu Yonghui (éd.), Shehui Kexue Wenxian Chubanshe, 2010, p. 139.

91. Je remercie l'un des évaluateurs anonymes pour m'avoir fait remarquer que beaucoup d'Églises non déclarées dans les villes attirent des travailleurs appartenant aux classes moyennes inférieures et des travailleurs migrants. Au sujet des « patrons chrétiens » et des Églises composées de travailleurs migrants à Wenzhou, voir Nanlai Cao, *Constructing China's Jerusalem*, op. cit. Au sujet des « Églises de travailleurs » (*mingongjuhui*) et du processus d'urbanisation, voir Huang Jianbo, « Chengshihua jinchengzhong de Zhongguo jidujiao » (Le protestantisme chinois pendant l'urbanisation), Yu Guoliang (éd.), *Chaihuile zhongjian geduan de qiang* (Les murs de séparation sont tombés), Pékin, Zongjiao Wenhua Chubanshe, 2007.

92. Rob Moll, « Great Leap Forward, China is Changing and So Is Its Church. How New Believers Are Shaping Society in Untold Ways », *Christianity Today* online, mai 2008, www.christianitytoday.com/ct/2008/May/19.22.html (consulté le 15 août 2012).

93. Ces estimations se fondent sur le travail de terrain que je fis en juillet et août 2009 et de juillet à septembre 2010.

94. Andrew Jacobs, « Chinese Christians Rally Around Underground Church », *New York Times*, 13 mai 2011, www.nytimes.com/2011/05/13/world/asia/13china.html et Stéphane Lagarde, « Nouvelles arrestations de chrétiens à Pékin », Radio France Internationale, www.rfi.fr/asiapacifique/20110424-nouvelles-arrestations-chretiens-pekini (liens consultés le 15 août 2012).

95. Ce paragraphe s'appuie sur les entretiens que je fis en juillet 2009 ainsi qu'en juillet et août 2010.

96. *Idem*.

97. Entretien, juillet 2010. Wei Dedong et Li Yi, « Dalu jiatingjiaohui de donglijizhi chutan – Yi Beijing Sijiaohui weili » (Enquête préliminaire sur les rapports de pouvoir à l'œuvre dans les Églises de la Chine continentale – exemple de l'église S. de Pékin), texte présenté à la 7e conférence sur le point de vue des sciences sociales dans l'étude de la religion en Chine, Pékin, 26-27 juillet 2010, p. 253.

média internationaux commença à grandir⁽⁹⁸⁾. Le troisième dimanche, alors qu'était attendu le président américain Barack Obama, les tensions atteignirent un sommet et il semble que le Président Hu Jintao soit intervenu pour éviter un incident diplomatique en garantissant un local dans lequel l'Église pourrait déménager⁽⁹⁹⁾. Près de deux ans plus tard, l'Église tient toujours chaque semaine des offices en plein air parce que l'État-Parti local refuse de permettre au moindre propriétaire pékinois de leur louer un lieu où se réunir. Les dirigeants de l'Église restent en résidence surveillée et, semaine après semaine, des douzaines de membres de la communauté sont emprisonnés (puis relâchés) par la police⁽¹⁰⁰⁾.

Son opposition permanente au régime n'est pas la seule raison pour laquelle l'Église Shouwang est la plus en vue parmi les Églises urbaines fréquentées par les couches sociales supérieures. L'Église a aussi lancé, depuis 2007, un magazine traitant d'une série de questions concernant la gestion de l'Église et la foi, dont la version papier est lue par des dirigeants d'autres Églises urbaines⁽¹⁰¹⁾, et elle a également mis un site internet en ligne, grâce auquel elle reste en contact avec ses membres, publie les numéros de téléphone des participants de ses offices en plein air qui sont emprisonnés chaque dimanche, et où, à un moment donné, elle présenta même sa version de l'histoire lorsque le magazine *Global Times*, un média émanant de l'État-Parti, publia un éditorial sur le conflit entre l'Église et l'État⁽¹⁰²⁾.

En termes de société civile démocratique, la tentative menée par l'Église Shouwang et d'autres Églises urbaines de changer la politique d'enregistrement des Églises provoquerait sans doute la fin du contrôle de l'État-Parti sur les organisations sociales. L'Église Shouwang a été l'Église la plus active dans la défense de ses intérêts parce qu'elle tenta une demande d'affiliation et organisa un ensemble d'offices religieux en plein air en signe de protestation, mais des Églises à Canton, Shanghai et Xi'an ont également tenu des offices religieux en plein air pour protester contre la fermeture de leur lieu de culte par les autorités locales. Qui plus est, les efforts de l'Église Shouwang reçurent le soutien public de plus de 40 Églises non enregistrées sous la forme d'une lettre de prière et une vingtaine de pasteurs signèrent une pétition demandant à l'Assemblée nationale populaire de résoudre le conflit dans lequel était pris l'Église Shouwang⁽¹⁰³⁾. Dans leur ensemble, beaucoup de ces dirigeants d'Églises urbaines cherchent à remplacer ce que l'un d'entre eux appelle une politique « déraisonnable » d'un État corporatiste qui conduit à « un contrôle strict des organisations populaires » par l'objectif d'obtenir « plus d'espace pour chaque association populaire et pour la foi individuelle, sous la protection de la loi »⁽¹⁰⁴⁾.

Bien que les efforts des Églises urbaines pour obtenir une plus grande autonomie pour la pratique religieuse impliquent la destruction des structures de domination du PCC sur la société, les dirigeants d'Églises essaient d'éviter toute action que les autorités pourraient voir comme un désir de prendre part au débat politique. L'Église Shouwang n'a jamais accordé d'entretien à un journaliste étranger parce que l'État-Parti pourrait voir une telle rencontre comme la preuve du soutien d'un « ennemi étranger » ou du moins d'une ingérence étrangère dans les affaires intérieures de la Chine⁽¹⁰⁵⁾. Cependant, les dirigeants des Églises urbaines à Pékin et ailleurs entretiennent des liens importants avec des chrétiens à l'étranger. Trois des plus éminents responsables ecclésiastiques sont sino-coréens et ont passé du temps en Corée du Sud pour parler de leur expérience et pour trouver du soutien pour leurs Églises en Chine. Plusieurs d'entre eux ont des liens très forts avec les États-Unis⁽¹⁰⁶⁾. Il n'en reste pas moins que les pasteurs des Églises urbaines s'écartent avec méfiance de la plupart des actes politiques, préférant appeler les chrétiens à se soumettre aux autorités en fai-

sant référence à des passages bibliques. Malgré ces précautions, le conflit entre l'Église Shouwang et les autorités amena un fonctionnaire haut placé dans la hiérarchie de l'Administration d'État des Affaires religieuses à poser la question suivante au dirigeant d'une Église urbaine ayant partie liée avec Shouwang : « En fin de compte, est-ce que, oui ou non, les Églises [urbaines] s'opposent au Parti ? » Aux yeux du dirigeant de l'Église en question, la réponse était oui. D'après lui, en cherchant à se faire enregistrer directement par l'État (plutôt que de s'affilier aux associations protestantes) pour pousser au changement des politiques d'inscription, les responsables d'Églises urbaines menacent de détruire l'entière structure de domination de la société que l'État-Parti a mis en place. En effet, si les Églises peuvent se déclarer directement à l'État sans faire partie des structures corporatistes, alors bientôt des syndicats de travailleurs indépendants, des partis politiques et quantité d'autres associations feront de même⁽¹⁰⁷⁾.

Un second type d'Églises urbaines nourrit lui aussi l'ambition d'influencer la société mais ses dirigeants adoptent un style flexible et conciliant dans leurs rapports avec l'État, style qui rappelle le rôle complémentaire que jouent d'autres communautés religieuses au sein de la société civile ainsi que celui joué par les Églises urbaines non déclarées de Wenzhou décrites par Nanlai Cao⁽¹⁰⁸⁾. Leurs dirigeants refusent également d'enregistrer leurs Églises par antipathie pour le MPTA/CC et cherchent à avoir une influence dans la société par le biais de ceux parmi ses membres qui font partie de l'élite. Dans une Église urbaine du centre de la Chine, un responsable a dit que des professeurs, des policiers et même des fonctionnaires du gouvernement participent à leur rassemblement⁽¹⁰⁹⁾. Dans le Nord-Est du pays, un responsable organisa un office religieux dans un hôtel trois étoiles accompagné par une chorale pour attirer des citoyens aisés, qui pourraient être repoussés par l'absence de décorum, la musique enregistrée et ces petites gens qui remplissent beaucoup d'Églises non enregistrées⁽¹¹⁰⁾.

À la différence de l'approche plus sûre d'elle-même du premier type d'Églises urbaines, les dirigeants de ces Églises-ci portent leur attention sur

98. Andrew Jacobs, « Chinese Christians Rally Around Underground Church », *art. cit.*
99. Je fis un entretien avec le pasteur d'une église urbaine qui joua le rôle d'intermédiaire dans les négociations entre l'État et l'Église de Shouwang, grâce aux relations qu'il avait cultivées pendant dix ans en tant que pasteur officiel à Pékin. Entretien, septembre 2010.
100. Entretien, juillet et août 2010. Le 7 août 2012, l'Église de Shouwang déclarait qu'au moins 26 de ses membres étaient en prison, quinze mois après le début de la seconde vague de prières protestataires en avril 2011. « Beijing Shouwang Jiaohui 8 Yue 5 Ri Huwai Jingbai Tongbao » (Déclaration de l'Église pékinoise de Shouwang à propos de la prière en plein air du 5 août), 7 août 2012, www.shwchurch.org (consulté le 15 août 2012).
101. Il en existe aujourd'hui une version électronique accessible à l'adresse <https://www2.shwforum.info/blog> (lien consulté le 15 août 2012).
102. « Gebie jiaohui yao bimian rang ziji zhengzhijhua » (Certaines Églises devraient s'abstenir de participer au débat politique), site internet de *Huanqiu* (Global Times), 26 avril 2011, <http://opinion.huanqiu.com/roll/2011-04/1652371.html> (consulté le 15 août 2012).
103. « We Stand Up for Faith – A Petition to the National People's Congress Concerning the Conflict between Church and State », 10 mai 2011, www.chinaaid.org/2011/05/we-stand-up-for-our-faith-petition-to.html (consulté le 15 août 2012). Pour la prière de plus de trois douzaines d'Églises en soutien, voir www.shwchurch3.com/files/guanyuwomen/gywmDetail.aspx?cDocID=20110512004122412201 (consulté le 15 août 2012), publié le 4 mai 2011, et mis en ligne le 12 mai 2011.
104. Entretien, juillet 2009.
105. Entretien, juillet et août 2010.
106. Le Pasteur de Shouwang organisa des manifestations en plein air à son retour d'un voyage d'étude aux États-Unis. Jonathan Bonk, « Pressed but not crushed: The Shouwang Church and OMSC », *The Hearth*, printemps 2011, n° 29, p. 1-2, 7.
107. Entretien, août 2010.
108. Nanlai Cao, *Constructing China's Jerusalem*, *op. cit.*, p. 27.
109. Entretien, septembre 2010.
110. *Idem*.

des buts religieux plutôt que sur des buts politiques. Le jeune dirigeant d'une Église du Nord-Est de la Chine expliqua que, dans ses échanges avec les agents locaux de l'État-Parti, son ambition était de changer leur perception des Églises non déclarées en essayant de leur montrer que loin d'être « hors de contrôle », elles ne cherchent en aucun cas à se constituer en « Église d'opposition »⁽¹¹¹⁾. Ainsi, il use de « respect » dans ses rapports avec les agents de l'État, même lorsqu'il s'agit d'activités illégales. Par exemple, il les prévient avant de célébrer la messe de Noël dans la Maison de la jeunesse locale. Donner un préavis, prit-il la peine de préciser, ne revient ni à demander une permission ni à déclarer d'aucune façon l'activité au registre mais lorsque les autorités lui demandèrent que l'événement soit « calme », il respecta cette instruction⁽¹¹²⁾. De manière similaire, le responsable de l'Église non déclarée du centre de la Chine insista sur le fait que les protestants se doivent de « considérer la situation d'ensemble et se mettre à la place des fonctionnaires »⁽¹¹³⁾. Donc lorsque les autorités demandèrent que son Église ne célèbre pas d'office tel ou tel jour, ils changèrent leurs plans pour s'adapter aux exigences des fonctionnaires, puisque « nous pouvons nous réunir n'importe quand ». Une telle flexibilité, une telle souplesse dans les rapports avec les autorités contraste avec la position résolument assurée de l'Église Shouwang et du premier type d'Églises urbaines considéré.

Cette seconde approche vise à amener le plus grand nombre possible d'agents de l'État à une position plus détendue vis-à-vis des Églises protestantes non enregistrées en gagnant leur confiance grâce à un respect mutuel. « Auparavant, il était impossible d'engager la conversation [avec les fonctionnaires], on était d'ores et déjà sous mandat d'arrêt pour évangélisme illégal », résume le dirigeant de l'Église du Nord-Est, alors qu'aujourd'hui ses églises non déclarées ne font plus l'objet d'« attaques » de la part des fonctionnaires, mais plutôt de « reconnaissance tacite »⁽¹¹⁴⁾. Nanlai Cao suggère que ce statut de reconnaissance étatique (mais sans autorisation expresse) constitue, entre les Églises officielles sous l'autorité du MPTA/CC et les Églises non enregistrées illégales, une troisième voie pour mener les Églises en dehors des structures corporatistes à l'intérieur du domaine de l'administration officielle⁽¹¹⁵⁾.

Les deux types d'Églises urbaines cherchent à transformer la société au moyen d'activités religieuses (et philanthropiques) mais le premier type d'Églises, déterminées et ouvertes, cherche aussi un changement de politique qui tracerait une ligne claire entre l'État et la société dans la tradition d'une conception démocratique libérale de la société civile distinguant entre les sphères d'action politique et religieuse. Le second type d'Églises, ouvertes et flexibles, exercent une influence en premier lieu sur les agents de l'État en les amenant par des contacts personnels (*guanxi*) à des objectifs religieux plus avancés. Par comparaison avec les Églises clandestines traditionnelles qui évitaient tout contact officiel, ce nouveau genre de relation suggère que les responsables d'Églises ont assoupli leur point de vue sur les Églises officielles, tout comme le régime a modéré le traitement qu'il réserve aux Églises non enregistrées. Le responsable d'une Église du Nord-Est reconnaît l'interférence de l'État dans les Églises officielles mais il ne la qualifie plus d'« hérétique »⁽¹¹⁶⁾. En fait, il observe une différence de moins en moins importante entre les Églises officielles et les Églises non enregistrées et tend même à relativiser leurs différences. En outre, le réseau national des Églises auquel appartient la sienne ne cherche plus à persuader les gens travaillant dans les Églises de quitter les Églises officielles en raison de leur nature « compromise » mais les convainc plutôt d'y rester comme de « véritables » croyants pour les transformer de l'intérieur, alors

même que les dirigeants des organisations protestantes font pression pour restreindre l'activité ecclésiale sur le terrain⁽¹¹⁷⁾.

L'émergence d'une nouvelle perspective défendue par les dirigeants d'Églises urbaines résulte aussi des efforts fournis par l'État pour attirer les congrégations non enregistrées dans le giron de l'autorité des organisations protestantes. Comme l'Administration d'État des Affaires religieuses a poussé pour enregistrer les Églises clandestines traditionnelles (la dernière campagne dans ce sens date de 2010-2012⁽¹¹⁸⁾), les Églises se sont affiliées aux associations protestantes faibles de certaines régions et ont donc conservé une autonomie considérable⁽¹¹⁹⁾. Voici l'explication que donne un dirigeant de ce phénomène :

J'appartiens au pur [Mouvement patriotique de la] Triple Autonomie, organisation approuvée par le gouvernement, mais je fais tout moi-même. Je ne perçois aucun salaire et il n'y a aucun émissaire [de l'État-Parti] dans mon Église ; nous faisons les sermons nous-mêmes ; nous prêchons l'évangile par nous-mêmes. Néanmoins je suis affilié à la Triple Autonomie.⁽¹²⁰⁾

Ces congrégations et ces Églises non enregistrées en quête d'influence sans confrontation accordent une plus grande importance à la pratique d'activités religieuses qu'à la résistance au contrôle de la société par l'État-Parti. Les différences entre les Églises officielles sous contrôle des organisations corporatistes et les Églises déclarées, bien que préservant cependant une certaine autonomie, se sont amoindries, mais ces Églises plus autonomes gardent néanmoins l'ambition d'influencer la société (et même des agents de l'État) en diffusant des valeurs religieuses.

Qu'est-ce que l'analyse des Églises protestantes et de leurs interactions avec le régime nous apprend à propos la formation de la société civile en Chine aujourd'hui ? Premièrement, à la différence d'autres organisations sociales qui sont étroitement surveillées comme les syndicats, des organisations religieuses de tout genre se sont multipliées avec un nombre de membres qui a explosé jusqu'à des centaines de millions, avec moins de restrictions par rapport à d'autres associations constitutives de la société civile⁽¹²¹⁾. Deuxièmement, la grande diversité des groupes religieux fait qu'ils jouent une panoplie de rôles dans la société civile, souvent en complément du pouvoir de l'État, parfois comme soutien et rarement comme opposant. Ces rôles sont en partie façonnés par l'ordre politique autoritaire qui reflète l'ambition persistante du PCC de légitimer et dominer les expres-

111. Entretien, août 2010.

112. *Idem*.

113. Entretien, septembre 2010.

114. Entretien, août 2010. Le responsable d'un Église du Centre de la Chine mit en garde contre l'amalgame qui assimile les relations amicales avec les agents de l'État à une violation des injonctions bibliques. À l'appui de son raisonnement, il cita des passages enjoignant les chrétiens d'obéir aux autorités terrestres. Entretien, septembre 2010.

115. Nanlai Cao, *Constructing China's Jerusalem*, op. cit., p. 27.

116. Entretien, août 2010.

117. Entretien, août 2010.

118. « New Campaign to Eradicate House Churches », China Aid website, 20 avril 2012, www.chinaaid.org/2012/04/chinaaid-special-report-chinese.html (consulté le 15 août 2012).

119. Les chercheurs chinois Duan Qi et Tang Xiaofeng appellent ces Églises « les Églises indépendantes [de la triple autonomie] » Duan Qi et Tang Xiaofeng, « 2008 nian Zhongguo jidujiao xianzhuang ji yanjiu », art. cit. p. 141.

120. Entretien, août 2010.

121. La Fédération chinoise des syndicats de travailleurs a très peu d'autonomie et subit beaucoup de contraintes. Voir Mary E. Gallagher, « The Limits of Civil Society in a Late Leninist State », art. cit., p. 429-431.

sions publiques de la religion, même si cette domination fait moins (et moins souvent) usage de coercition qu'auparavant et ouvre une marge de manœuvre aux dirigeants d'Églises pour défendre leurs intérêts spécifiques sous la coupe de l'État-Parti. Les stratégies sans cesse redéfinies qu'emploie l'État-Parti dans sa gestion des Églises protestantes ont mené celles-ci à opérer dans un continuum de légitimation par l'État depuis l'enregistrement officiel à une extrémité jusqu'à la prohibition à l'autre avec au milieu la "reconnaissance tacite". En prenant en compte la reconnaissance tacite par l'État (ainsi que l'enregistrement de certaines Églises à des associations faibles), il apparaît que le statut formel de l'affiliation des Églises ne soit plus suffisant pour juger de l'orthodoxie ou de l'allégeance politique de telle ou telle congrégation. Troisièmement, comme la population protestante devient plus jeune, mieux éduquée et plus riche, les protestants deviennent plus ambitieux, ce qui a conduit à l'émergence d'un nouveau genre d'Église urbaine fréquentées par les couches sociales supérieures dans les grandes villes du pays. Ces nouvelles Églises s'écartent de la posture secrète des Églises clandestines traditionnelles au profit de réunions ouvertes, de congrégations de grande taille et de réunions non déclarées pour changer la société. Du sein de ces Églises urbaines non affiliées fréquentées par les couches sociales supérieures, certains dirigeants d'Églises urbaines souples et accommodantes adoptent un style conciliant et respectueux dans leurs rapports avec les agents de l'État-Parti, évitant les lignes de fractures et faisant tout pour coopérer avec les fonctionnaires tout en gardant les libertés nécessaires pour mener à bien leurs activités religieuses, selon une tactique bien connue d'autres communautés religieuses. Ces dirigeants protestants accommodants considèrent qu'il n'y a rien qui prête à la confrontation dans les rapports entre l'Église protestante et l'État. En même temps, un autre ensemble de dirigeants d'Églises urbaines, plus déterminés, agressifs et possédant de solides appuis à l'étranger, présente toutes les caractéristiques d'une société civile qui pourrait

saper les fondements de l'ordre établi en défendant les activités ecclésiales de façon telle qu'ils remettent en question les modalités d'enregistrement des Églises. En agissant ainsi, ces dirigeants d'Église résolus cherchent, de manière implicite, à limiter l'autorité de l'État sur la religion et, par extension, sur toute la société. Comme le montrent le cas de l'Église Shouwang et des autres Églises urbaines qui tiennent des offices religieux en plein air, les communautés protestantes en Chine veulent faire plus que simplement occuper "un espace autonome dans la société" selon l'éthique bouddhiste et la générosité philanthropique, ainsi que l'ont expliqué d'autres chercheurs¹²² : elles s'efforcent de creuser de tels espaces par un activisme public qui combine culte religieux et protestation et elles défendent la priorité de la religion par rapport à la domination de l'État sur la société. Cependant, à la différence des Églises d'Europe de l'Est qui attiraient presque toute la population, dont les origines étaient antérieures aux formations des partis communistes et dont les histoires n'étaient pas troublées par des soupçons de collusion avec l'impérialisme étranger, le militantisme des Églises protestantes chinoises n'a pas les moyens de disputer au régime la prétention de représenter l'identité nationale¹²³. Dès lors, leur contestation publique sous forme d'office religieux est alimentée par une minorité de croyants dévoués bénéficiant de l'attention des médias étrangers et récuse la domination que l'État-Parti fait peser sur la religion et la société. La réponse à la question de savoir si leurs efforts suffiront à assurer une séparation historique entre la société et l'État dépend de facteurs qui dépassent les Églises protestantes elles-mêmes.

■ Traduit par Juliette Genevaz.

■ Carsten T. Vala est maître de conférences en science politique à la Loyola University de Baltimore (Maryland, États-Unis).
4501 N. Charles St, Department of Political Science, Loyola University, Maryland, Baltimore, MD USA 21210 (cvala@loyola.edu).

122. André Laliberté, *et al.*, « Religious Philanthropy and Chinese Civil Society », *art. cit.*, p. 150.

123. Maryjane Osa, *Solidarity and Contention*, *op. cit.*