

L'institutionnalisation du temple dans la République Populaire de Chine : nouvelles relations entre le bouddhisme Han et l'État depuis 1982

Maï-Lan Marine Thaler

▶ **To cite this version:**

Maï-Lan Marine Thaler. L'institutionnalisation du temple dans la République Populaire de Chine : nouvelles relations entre le bouddhisme Han et l'État depuis 1982. Science politique. 2018. dumas-02157996

HAL Id: dumas-02157996

https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02157996

Submitted on 2 Oct 2019

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

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

INSTITUT D'ÉTUDES POLITIQUES DE LYON

MASTER ASIE ORIENTALE CONTEMPORAINE - ÉTUDES

en double-diplôme avec

L'ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE LYON

Mémoire de M2 présenté par

Maï-Lan Marine THALER

Soutenance prévue le 10 septembre 2018

Discipline : Science politique

L'institutionnalisation du temple dans la République Populaire de Chine : nouvelles relations entre le bouddhisme Han et l'Etat depuis 1982

Sous la direction de

Mme Fabienne Jagou _____ Maître de conférences à l'Ecole française d'Extrême-Orient

Résumé

En 1978, le gouvernement de la République Populaire de Chine lance un vaste programme de réformes qui transforment la société chinoise. Une des conséquences de la « Réforme et Ouverture » (*gaige kaifang*, 改革开放) est un certain relâchement de la pression politique dans le domaine des affaires privées. Dans ce contexte, l'attitude de l'Etat envers les religions a évolué de d'une politique répressive mise en place durant la période maoïste vers une stratégie d'accommodation. Ainsi, dès les années 80, la relation entre l'autorité politique et les religions est redéfinie, et on commence à observer une résurgence de la pratique religieuse. C'est en particulier le bouddhisme Han qui fait l'objet d'un impressionnant gain de popularité. Toutefois, ce phénomène est fortement contrôlé par l'Etat. Dans ce mémoire de science politique, nous nous intéressons au processus d'institutionnalisation dont fait l'objet le bouddhisme Han depuis quatre décennies. Nous étudierons d'abord les dynamiques institutionnelles qui déterminent le contexte global de la relation entre cette religion et l'Etat. Nous exposerons ensuite le cadre formel établi par l'Etat pour contrôler l'activité religieuse. Nous verrons enfin comment ces éléments ont défini un modèle spécifique de temple bouddhique, touristique et moderne.

Mots-clés : bouddhisme Han, temple, Etat, institutionnalisation, régulation

Abstract

In 1978, a vast program of reforms was launched by the government of the Chinese Popular Republic, which deeply changed Chinese society. One of the consequences of the "Reform and Opening-up" (*gaige kaifang*, 改革开放) was a certain loosening of political pressure on private affairs. In this context, the attitude of the State towards religions evolved from the repressive policies set up during the Maoist period to a strategy of accommodation. Thus, by the 1980s, the relationship between the political authority and religions was redefined, which was met a by a resurfacing of religious behavior. Han Buddhism has been at forefront of this phenomenon, having gained an immense popularity amongst the Chinese population. However, all these changes have been strongly controlled by the State. In this political science thesis, we will explore the process of institutionalization that Han Buddhism has gone through in the last decades. We will first study the institutional dynamics that determine the broad context of the relationship between this religion and the State. We will then examine the formal frame the State has drawn up to control religious activity. We will finally see how these elements have defined a specific model for the Buddhist temple, one that is both modern and touristic.

Key words: Han Buddhism, temple, State, institutionalization, regulation

Table des matières

Introduction 3

Premiers propos : 2018, un état des lieux 4

Persistance de la religion, renaissance bouddhique : en chiffres 9

Au cœur du débat, le temple bouddhique 14

Problématique : un questionnement centré sur des dynamiques de négociations dans un environnement institutionnalisé 20

Positionnement théorique : prisme de l'institution et approche relationnelle 22

Chapitre 1 – L'Etat et le bouddhisme, une relation en perpétuelle négociation : dynamiques institutionnelles 31

Introduction : une longue tentative de soumission de la religion à l'Etat central 32

1.1 Un bouddhisme conforme au programme de l'Etat : la convergence des intérêts entre l'institution religieuse et l'institution politique 37

1.1.1 Un bouddhisme « de ce monde », au service de la communauté 37

1.1.2 Du moine agriculteur au temple photogénique : adaptations de l'économie monastique 41

1.2 Une légitimité sociale partagée : rivalités et conflits entre l'Etat-parti, porteur de la révolution et le bouddhisme, religion millénaire 44

1.2.1 L'autorité du dernier mot : la tolérance de l'Etat envers le bouddhisme en réalité limitée 44

1.2.2 Les temples bouddhiques, porteurs de mémoire et tradition 47

1.3 De l'institution formelle à l'institution réelle : conflits internes et intérêts flottants 49

1.3.1 Moines et laïcs : la coexistence de deux « clergés » dans le temple bouddhique en Chine 49

1.3.2 L'interprétation locale de la directive centrale : le paramètre territorial dans un Etat centralisé 53

Chapitre 2 – Le répertoire formel de l'action : le système politico-administratif et l'instruement juridique 57

Introduction : « La sécularisation à la chinoise », un processus en cinq temps ? 58

2.1 La structuration du pouvoir : qui édicte et exécute la politique religieuse en RPC ? 63

2.1.1 Du monopole de l'exécutif à la politisation de la question : les agences sous le contrôle direct de l'Etat 63

2.1.2 Les organisations religieuses formellement établies : interlocuteurs sous le contrôle indirect de l'Etat 68

2.2 La « liberté religieuse » en Chine : un principe constitutionnel paradoxalement régulé 74

2.2.1 Un principe constitutionnel consacrant une nouvelle politique religieuse 74

2.2.2 Le pragmatisme juridique : vers un Etat de droit ? 79

Chapitre 3 – Site religieux, site touristique : transformation du temple dans la nouvelle ère économique 88

Introduction : développement religieux et flux de capitaux 89

3.1 La plus-value économique du temple : une ressource publique ? 92

3.1.1 Le contrôle public de l'aménagement du lieu de culte : forme d'intervention des gouvernements 92

3.1.2 L'autorité publique peut-elle concevoir le temple ? 95

3.1.3 L'Etat central rappelle à l'ordre : les avertissements contre la commercialisation du temple 102

3.2 Le Temple du Bouddha de Jade : vers un bouddhisme « 2.0 » 105

Un point sur la méthodologie 105

3.2.1 Histoire du temple : un siècle de résistance 107

3.2.2 Le projet de 2014-2017 : rénovation et métamorphose 109

3.2.3 Quelle intervention des pouvoirs publics dans le temple ? 117

3.2.4 La commercialisation-modernisation : les temples du 21ème siècle 121

Conclusion 123

Bibliographie 130

Annexes 147

Introduction

Premiers propos : 2018, un état des lieux

Le 22 mars 2018, une décision votée lors du 19ème Congrès National du Parti Communiste de Chine (18-24 octobre 2017) est rendue publique : elle prévoit une profonde réforme en matière de politique religieuse. Avant la fin de l'année 2018, l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses cessera de fonctionner. Il est prévu que son rôle sera désormais assuré par le Département du Travail de Front Uni (DTFU ou Front Uni), organe administratif soumis au contrôle direct du Parti Communiste de Chine (PCC ou Parti). Cette décision affecte le fonctionnement des cinq Associations Nationales Religieuses (l'Association Bouddhiste [1], l'Association Taoïste, l'Association Islamique, l'Association Patriotique Catholique et le Mouvement Patriotique Protestant Triplement Autonome), qui représentent officiellement la religion en Chine. Elles ne reporteront plus à l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses, une administration du Conseil d'Etat (branche exécutive de l'Etat), mais à un organe du Parti[2]. Cela confirme une tendance au renforcement du système d'Etat-parti, en place depuis la fondation de la République Populaire de Chine (RPC) en 1949. Le mandat de Xi Jinping (习近平, 1953) [3], Secrétaire Général du PCC depuis novembre 2012 et Président de la RPC depuis mars 2013, apparait comme étant synonyme d'une consolidation de pouvoir pour le Parti, et ce notamment par le biais du Front Uni[4].

Dans le domaine de la politique religieuse, la réforme bouleverse un système politique et administratif qui durait depuis 1951, organisé autour de deux piliers institutionnels. D'un côté, le Bureau des Affaires Religieuses (*guojia zongjiahu*, 国家宗教局, devenu Administration d'Etat en 1995, *guojia zongjiao shiwu ju*, 国家宗事务局) représente le pouvoir public. Avec ses bureaux

[1] Dans notre étude, seront qualifiés de « bouddhistes » les individus et les groupements d'individus (citoyens, fidèles, associations, organisations, institution, etc.) et seront qualifiés de « bouddhiques » les éléments qui relèvent du culte (temple, objets, éducation, enseignement, doctrine, etc.)

[2] Zhicheng Wang, « SARA director Wang Zuoan becomes new United Front deputy director », *Asia News*, 4 mars 2018, http://www.asianews.it/news-en/SARA-director-Wang-Zuoan-becomes-new-United-Front-deputy-director-43520.html

[3] Né en juin 1953, il cumule depuis 2012 les fonctions de Secrétaire Général du Parti et de Président de la Commission Militaire Centrale du Parti. Le 14 mars 2013, il est élu Président de la République Populaire de Chine et prend simultanément la présidence de la Commission Centrale de la République.

[4] Le Front Uni ou « Département du Travail de Front Uni » est une agence du Parti Communiste Chinois, directement sous le contrôle du Comité Central. Il réunit aux côtes du Parti tous les cadres, personnalités politiques influentes et représentants de groupes d'intérêts qui ne sont pas membres du Parti. Son rôle premier est d'assurer un dialogue entre le Parti et ces groupes, et ainsi, de garantir un soutien mutuel entre les parties.

décentralisés aux niveaux provincial et départemental, il est l'organe chargé d'administrer toutes les questions religieuses, sur l'ensemble du territoire chinois. De l'autre côté, les Associations Nationales Religieuses représentent la communauté religieuse, au sein de la société civile. Ensemble, ces institutions coopèrent pour déterminer la politique religieuse de l'Etat, produire et faire appliquer ses lois, et répondre aux défis d'une pratique religieuse croissante. En effet, depuis les réformes globales des années 80, la Chine connait une résurgence des religions. Officiellement, depuis 2018, le gouvernement compte 200 millions de croyants. Ces chiffres sont donnés par une adresse publique faisant état de la situation religieuse, intitulé « Politiques et Pratiques de la Chine pour la Protection de la Liberté de Croyance Religieuse »[5]. Bien que le document (aussi appelé « Livre blanc »), diffusé en avril 2018 par le Bureau d'Information du Conseil d'Etat, ne précise pas la répartition en pourcentage des différentes religions pratiquées par cette population de croyants, il est couramment admis que le bouddhisme soit la religion la plus populaire en Chine. Aux côtes du taoïsme, de l'islam, du catholicisme et du protestantisme, le bouddhisme fait partie des cinq religions officiellement reconnues par l'Etat chinois, dans ses lois et dans le discours officiel. Le Livre blanc ne se prononce pas sur le nombre de croyants bouddhistes dans l'ensemble de la société, puisqu'il « est difficile d'estimer précisément leur nombre étant donné qu'il n'existe pas de procédure fixe d'enregistrement que les croyants ordinaires doivent suivre dans leur religion » [6] . Cependant, il recense 33,500 temples bouddhiques, dont 28,000 relevant du bouddhisme Han. C'est plus du double des chiffres du précédent livre blanc, publié en 1997, qui comptait 13,000 temples bouddhiques. Plus visible encore est l'augmentation perçue des temples bouddhiques Han qui passent de seulement 8,400 en 1997 à 28,000 en 2018[7]. Nous verrons en quoi cette évolution relève non seulement d'une réelle augmentation du nombre de temples actifs en Chine mais aussi d'un changement politique, par lequel l'Etat semble plus enclin à reconnaître des chiffres conséquents en matière religieuse.

[5] « China's Policies and Practices on Freedom of Religious Belief » (Livre blanc sur la Liberté Religieuse), publié par le Bureau d'Information du Conseil d'Etat le 3 avril 2018, version en anglais disponible sur http://www.scio.gov.cn/zfbps/32832/Document/1626734/1626734.htm, site du Bureau d'Information

[6] Livre blanc sur la Liberté Religieuse, 3 avril 2018

[7] Le livre blanc compte également 3 800 temples du bouddhisme tibétain et 1 7000 temples du bouddhisme Theravada, ainsi que 9 000 temples taoïstes, 35 000 mosquées, 6 000 églises et « lieux de réunion » catholiques et 60 000 églises et « lieux de réunion » protestants.

Une renaissance des religions ?

Ces chiffres correspondraient à une évolution sociale de grande envergure que de nombreux auteurs[8] ont qualifié de « renaissance religieuse » ou de « retour du religieux ». Anna Sun, propose plutôt le terme « *resurfacing* » (*remontée à la surface, resurgissement*) : selon elle, les termes souvent employés de « renaissance », « retour » et « renouveau » sont moins adaptés pour décrire la situation car ils impliquent une période d'absence du religieux[9]. L'idée de « remontée à la surface » traduirait plus fidèlement la constance de la présence du religieux qui, aujourd'hui, s'exprime à nouveau en plein jour. D'après les auteurs qui l'ont commenté[10], un des signes de ce phénomène serait la prolifération des lieux de culte, particulièrement visible dans le cas du bouddhisme, qui répondrait à une demande grandissante de la part des adeptes qui souhaiteraient pratiquer leur religion en dehors de la sphère privée de leur foyer. La réouverture des temples endommagés et désaffectés pendant la période maoïste, ainsi que la construction de nouveaux temples, pourraient en effet symboliser l'avènement d'une nouvelle place de la religion au sein de la société chinoise. Mais la demande religieuse n'est pas la cause unique de cette multiplication des temples. Elle est le fruit d'une évolution globale de l'environnement institutionnel dans lequel est placé la religion. En particulier, il semblerait que la résurgence religieuse soit la conséquence d'un assouplissement du contrôle politique et donc d'une plus grande tolérance de l'Etat envers la religion.

En effet, la Constitution de 1982, qui reconnaît pour la première fois la liberté de croyance comme principe constitutionnel à part entière dans son article 36, marque une nouvelle ère pour l'Etat et la société chinoise. Dès les années 70, à la fin du règne de Mao Zedong (毛泽东, 1893-1976, président du PCC de 1943 à 1976), un processus de réflexion sur la nouvelle période

[8] Voir Sébastien Billoud et Joël Thoraval, *Le Sage et le peuple. Le renouveau confucéen en Chine* (Paris, CNRS Ed., 2014), 436 ; Benoît Vermander, « Réveil religieux et sortie de la religion en Chine contemporaine », *Perspectives chinoises*, n°109 (2009) : 4-17 ; Harry Hongyi Lai, « The Religious Revival in China », *Copenhagen Journal of Asian Studies*, n°18 (2003) : 40-64.

[9] Anna Sun, « Resurfacing Religion in Contemporary China », interview par Michael Naughton, 18 avril, 2017, https://hds.harvard.edu/news/2017/04/18/resurfacing-religion-contemporary-china, site officiel du Harvard Divinity School (école d'études religieuses et théologiques de l'Université d'Harvard)

[10] Dont Sébastien Billoud, Joël Thoraval, Harry Hongyi Lai et André Laliberté parlent d'une « *renaissance* », Benoît Vermander parle d'un « *réveil* », Anna Sun, d'une « *remontée à la surface* » et Mayfair Mei-hui Yang, d'une « *réémergence* ». Ces auteurs citent la prolifération des lieux de culte comme symptôme de ce phénomène.

socialiste à venir amène notamment à redéfinir la place de la religion. La Chine post-maoïste est profondément repensée et rapidement, de nouveaux rapports entre l'Etat et la religion sont institués. L'objectif final de la fin des religions est maintenu par le Parti, résolument athéiste, mais force est de constater que la croyance et la pratique religieuse ont survécu aux tentatives d'effacement forcé mis en place durant la période maoïste. Progressivement, l'attitude du pouvoir politique face à la présence religieuse évolue d'une tolérance tacite à une acceptation active. A mesure que l'Etat (et donc le Parti), se distance du programme politique précédent, ouvertement répressif, il dessine une nouvelle orientation, placée sous le signe du contrôle. Dans les années 90, le Parti commence à envisager une politique d'accommodation de la religion avec le socialisme, qui illustre plus clairement la nouvelle attitude du politique envers le religieux. Il reconnaît ainsi que si la pratique religieuse existe toujours, c'est que les besoins religieux de la population sont encore d'actualité, un fait que le Parti doit accepter et avec lequel il doit composer. A cette fin, un vaste programme de régulation du phénomène religieux est lancé par le gouvernement central chinois.

Un phénomène régulé par la puissance publique

Pour cela, en 1978, l'Etat reprend la structure politique-administrative des Bureaux des Affaires Religieuses et des Associations Nationales mise en place aux débuts de la RPC mais qui était restée dans une situation « dormante » sous Mao. Il réactive non seulement cette structure, mais la développe également. La nouveauté se fait dans le recours systématique à l'outil juridique : le système institutionnel est conservé mais son domaine de compétence, et donc ses moyens d'actions, sont largement étendus. La légitimité de ces changements repose sur une extension parallèle des droits de la communauté religieuse. Le regain en vitalité des religions depuis les années 80 est en effet rendu possible par une liberté religieuse élargie. Ainsi, depuis près de quarante ans, autorisation et régulation vont de pair dans la politique religieuse de l'Etat. A mesure qu'il définit ce qui est légal ou non, celui-ci se dote de pouvoirs de contrôle car, pour garantir la légalité d'une activité religieuse, il faut que les pouvoirs publics puissent la surveiller. Les pouvoirs des Bureaux des Affaires Religieuses illustrent bien cette tendance : la loi ayant multiplié les procédures d'enregistrement qui permettent à une activité religieuse d'être officiellement reconnue, et donc légalisée, elle a simultanément accru le contrôle de la part de l'administration publique. A chaque fois qu'une demande d'enregistrement est déposée, les agents publics ont la possibilité d'examiner le sujet religieux concerné pour déterminer sa légalité. Trois sujets sont visés par le

système d'enregistrements systématique : les « groupes religieux » (*zongjiao tuanti,* 宗教团体), les « écoles religieuses » (*zongjiao yuanxiao,* 宗教院校), les « sites d'activité religieuse » (*zongjiao huodong changsuo,* 宗教活动场所). Les « citoyens religieux » (*zongjiao gongming,* 宗教公民) constituent un quatrième sujet reconnu par la loi. Mais, à titre individuel, ils ne sont pas concernés en tant que tels par les mesures d'enregistrement. S'ils souhaitent être enregistrés dans une organisation de façon durable, ils doivent se conformer aux critères par lesquels la loi définit un groupe religieux légal (un des trois sujets de droit mentionnés ci-dessus). Exécutrices de la loi, les administrations des affaires religieuses sont aussi juges puisque c'est à elles d'apprécier la légalité d'un fait religieux.

Le système politico-administratif et son corpus juridique traduisent un contrat implicite proposé par l'Etat, celui-ci pose des conditions très claires qui, si elles sont remplies, garantissent une caution publique et donc une protection juridique pour le fait religieux visé. Si un groupe, activité ou site religieux ne parvient à se conformer à ce cadre, l'Etat est en droit d'exiger sa cessation. En effet, ce qui n'est pas conforme à la loi est immédiatement considéré comme illégal. L'autorité publique, représentée par ces administrations des affaires religieuses, est en droit d'exiger la rectification de la situation et donc de sanctionner ces comportements. Depuis les années 80, le développement de la régulation a, paradoxalement, à la fois protégé les droits des administrés, qui sont davantage à l'abri des décisions arbitraires, et renforcé le contrôle de la puissance publique. Pour se maintenir, les religions ont dû apprendre à manœuvrer avec ce système.

Mais il ne suffit pas de connaître les règles formellement instituées pour comprendre la situation religieuse en Chine aujourd'hui. Dans les interstices, dans les silences de la loi, on perçoit une marge d'action que la communauté religieuse, tout comme les administrations publiques, peuvent mobiliser. La loi n'est ni infaillible ni immuable. Dans un pays aussi vaste que celui que nous étudions, les particularismes locaux ne sont jamais totalement effacés par des règles nationales et déterminent souvent la façon dont les textes sont interprétés et appliqués. Entre ce que l'Etat central édicte et ce que les gouvernements locaux mettent en place, on observe souvent des décalages. De plus, depuis les réformes des années 80, les besoins et les exigences des différentes communautés religieuses ont évolué.

Ces deux éléments notés, nous comprenons que les conditions d'existence de la religion aujourd'hui ne sont pas uniquement le produit d'une politique imposée par l'Etat mais d'un système complexe de négociation, à plusieurs échelles et sans cesse revisité. En effet, l'état des religions dépend plus largement d'un rapport entre deux institutions sociales, avec d'un côté l'autorité politique représentée par l'Etat et ses administrations, et de l'autre la communauté religieuse représentées par ses Associations Nationales, groupes, écoles et sites religieux. Comme nous le verrons dans cette étude, ce rapport n'est pas équilibré et c'est le plus souvent l'institution politique qui domine ; cette situation s'explique par un processus d'institutionnalisation du religieux par le politique. Nous entendons par « institutionnalisation » le développement d'un environnement dans lequel les manifestations de la religion sont amenées à intégrer les normes édictées par l'Etat. Ce processus nait du constat d'une persistance de la religion, malgré une tentative d'éradication sous Mao Zedong.

Persistance de la religion, renaissance bouddhique : en chiffres

En effet, les religions n'ont pas disparu en Chine : elles se sont plutôt transformées. Si elles ont considérablement perdu en intensité, au point que des générations entières ignorent leur histoire, elles ont réussi à se maintenir durant toute la période maoïste. En s'adaptant au nouveau contexte politique, voire même en réinventant la pratique, la croyance religieuse a résisté. En 1978, un mouvement réformateur prend le pouvoir et détend significativement l'étreinte politique sur la société. La politique religieuse est placée sous le signe de la tolérance, l'Etat constate que la population n'est pas encore prête à se défaire de ses coutumes religieuses. Par-dessus tout, il admet que la religion a toujours une utilité sociale. En répondant aux besoins de la population, tant spirituels que matériels, par le biais d'activités caritatives, la religion a conservé une certaine légitimité. L'Etat conçoit ainsi que s'il ne peut l'enrayer, il doit pouvoir s'appuyer sur l'institution religieuse. En phase avec la modernisation-libéralisation de son économie impulsée dans les années 80, le rôle du gouvernement se transforme et certaines de ses prérogatives sont déléguées à la société civile. Les groupes religieux peuvent ainsi à nouveau investir le domaine de l'aide sociale et trouver une place dans la nouvelle Chine. Dès lors, les rapports entre religion et politique doivent être réinventés et renégociés. Lorsqu'une directive générale de restitution des temples est donnée par l'Etat en 1983, ce sont des milliers de temples qu'il faut réapprendre à gérer, à soumettre à la législation et qu'il faut adapter à la nouvelle demande religieuse.

Dans ce contexte, une des évolutions les plus intéressantes est celle du bouddhisme. Selon plusieurs statistiques, il serait aujourd'hui la première religion des Chinois. Bien que les différentes enquêtes soulèvent des problèmes méthodologiques, et des résultats parfois incomplets, la majorité des travaux réalisés estime que la proportion d'individus pratiquants et croyants bouddhistes, communément regroupés sous le terme « fidèles », représente entre 10% et 18% de la population chinoise.[11] Avant de faire état des statistiques actuelles, adressons la question des difficultés méthodologiques.

Il s'agit premièrement du problème de l'échantillonnage. On remarque en effet que de nombreuses études portent sur des milieux sociaux restreints et ont tendance à surreprésenter la classe moyenne urbaine. Il faut préciser que l'identité religieuse n'est présente dans aucun des recensements publics réalisés annuellement par le Bureau National des Statistiques. Aucun chiffre n'est ainsi donné pour la religion dans ces travaux, pas même dans la catégorie des reliques culturelles, ni même dans celles des institutions culturelles. La mesure du religieux est donc reléguée à des organisations comme des universités et instituts de recherche, qui n'ont pas les moyens d'accéder, comme l'aurait l'Etat, à un échantillon représentatif de l'ensemble de la société chinoise. Le deuxième problème auquel se confronte toute tentative d'évaluation quantitative de la religion est la subjectivité inhérente à ce phénomène. En effet, l'appartenance, le sentiment, la croyance et la pratique religieux ne sont pas des faits aisément quantifiables car ils relèvent de l'expérience individuelle et la recherche de définition et critères fixes soulèvent des débats théoriques complexes. Comme le reconnaît l'Etat dans son livre blanc en 2018, l'analyse est d'autant plus difficile dans le cas de religions comme le bouddhisme qui n'imposent pas de rite particulier pour qu'un croyant devienne membre de la communauté religieuse. A titre comparatif, l'individu ne devient pas bouddhiste en se soumettant au baptême comme c'est le cas dans le catholicisme. La « prise de refuge » est un rituel de conversion semblable au baptême mais il n'est pas obligatoire pour les fidèles. Être bouddhiste relève donc essentiellement d'un ensemble de pratiques et comportements. Il faut aussi prendre en compte l'identité qu'une personne se donne à elle-même et le fait que la pratique d'une activité bouddhique n'exclue pas la possibilité de pratiquer d'autres formes de croyance, qui ne soient pas bouddhiques. Il est difficile de traduire ces enjeux-là dans une étude dont l'objectif est de produire une statistique nationale. A cela il faut

[11] Benoit Vermander, « Réveil religieux et sortie de la religion en Chine contemporaine », 4-17

rajouter un obstacle supplémentaire qui implique une sous-évaluation systématique et inévitable : il s'agit de l'interdiction pour les membres du Parti d'observer un quelconque culte religieux. Malgré un certain relâchement de la pression politique sur les religions et une attitude qui tend davantage vers la tolérance, l'Etat demeure idéologiquement lié à l'athéisme du Parti. Il est strictement interdit pour ces membres, qui constituent la très grande majorité des cadres politiques, d'adopter une pratique religieuse. Si l'on considère tous les signes d'une résurgence religieuse globale (accroissement du nombre de temples actifs, des effectifs du clergé, des festivités religieuses célébrées publiquement, etc.) avec le nombre d'adhérents au Parti, on peut soupçonner qu'au moins une partie de ces 88.75 millions d'adhérents[12] puisse s'identifier à une religion mais n'ait aucun intérêt à l'exprimer publiquement. Tous ces facteurs, méthodologiques et politiques, rendent difficile l'appréciation quantitative du bouddhisme en Chine.

Plusieurs travaux ont pourtant tenté de proposer des statistiques fiables. Actuellement, trois types de statistiques sont disponibles : les statistiques dites « officielles », réalisées par des organisations affiliées à l'Etat et reprises par celui-ci dans son discours public ; les statistiques « non-reconnues », également produites dans le cadre de projets financés par l'Etat mais qui n'ont pas été acceptées publiquement ; et les statistiques indépendantes, menées par des chercheurs en dehors de la Chine.

Pendant longtemps, dans ses documents officiels, déclarations publiques et chartes administratives, le gouvernement reconnaissait un chiffre total de 100 millions de croyants[13]. En 2018, il en compte 200 millions, dans le document « *Politiques et Pratiques de la Chine pour la Protection de la Liberté de Croyance Religieuse* ». Cette révision au double n'a pas échappé aux médias, chinois et internationaux [14]. Celle-ci se base notamment sur une enquête publiée en 2010

[12] Hudson Lockett, « Chinese Communist party's membership growth slows », *Financial Times*, 30 juin 2016, https://www.ft.com/content/3b92a4c4-876d-3d44-b547-a4b4fedd8524

[13] Ce chiffre figure encore, par exemple, sur le site en ligne de l'ambassade de Chine aux Etats-Unis, qui s'appuie sur le Livre Blanc de 1997 tandis que la révision de 2018 n'y a toujours pas été publiée, http://www.china-embassy.org/eng/zt/zjxy/t36492.htm

[14] Pour des articles de la presse chinoise, voir « China pledges to protect freedom of religious belief », *Xinhua*, 3 avril 2018, http://www.xinhuanet.com/english/2018-04/03/c_137084627.htm, « China has nearly 200m religious believers : White Paper », *China Daily*, 3 avril 2018, http://www.chinadaily.com.cn/a/201804/03/WS5ac2f070a3105cdcf6515f59.html

Pour des articles de la presse étrangère, voir Sang Pu, « China's Religious Freedom White Paper is Doublespeak », *UCA News*, 19 avril 2018, https://www.ucanews.com/news/chinas-religious-freedom-white-paper-is-doublespeak/82097, Joann Pittman, « Religion in China – by the numbers », *China Source*, 23 avril 2018, https://www.chinasource.org/resource-library/blog-entries/religion-in-china-by-the-numbers

dans le *Blue Book* (rapport annuel sur les religions de Chine, *Zongjiao lanpi shu,* 宗教蓝皮书)[15]. Elle est l'œuvre de l'Académie Chinoise des Sciences Sociales, un institut académique affilié au Conseil d'Etat, qui finance cette étude. Bien que les auteurs de cette publication aient reconnus que les chiffres proposés sont vraisemblablement des estimations basses, ils font désormais référence pour les administrations publiques. De même, sur la page d'accueil de son site web, l'Association Bouddhiste de Chine (ABC) reprend les travaux de l'Académie et, dans les termes exacts du livre blanc de 2018, déclare qu'il existe actuellement 28 000 temples bouddhiques en Chine. Contrastant avec le livre blanc, cependant, l'association avance un chiffre pour le nombre d'individus bouddhistes : elle en compte 100 millions, et cite « des statistiques incomplètes » [16].

Du côté des statistiques issues de projets financés par l'Etat mais dont les résultats n'ont pas été repris dans le discours officiel, nous retenons le sondage réalisé en 2005 par l'East China Normal University de Shanghai, dans le cadre d'un projet de recherche sur la vie culturelle chinoise commissionné par le Ministère de l'Education. Selon cette étude, le nombre total de croyants s'élèverait à 300 millions[17]. Compte-tenu l'échantillon utilisé, cependant, ce chiffre est à prendre avec un certain recul. L'étude a été réalisée sur 4 500 habitants de plus de 16 ans, résidant dans la municipalité de Shanghai. Les estimations sont donc plus représentatives de la population urbaine que de l'ensemble de la société chinoise. 31,4% des participants se sont déclarés « croyants » [18] et parmi eux, 66.1 % se revendiquent « bouddhistes, taoïstes ou adorateurs de figures légendaire comme celle du Roi Dragon et du Dieu de la Fortune » [19].

En 2010, une étude menée par des chercheurs du Centre de Recherche sur la Religion et la Société Chinoise de l'Université de Purdue, aux Etats-Unis (Indiana), estimait que les bouddhistes représentaient à eux seuls 18% de la population chinoise (soit 185 millions d'individus). Nous avons retenu cette enquête pour deux raisons : d'une part, elle a fait l'objet de nombreuses

[15] Roman Malek, « People's Republic of China: Churches and Religions, Annual Statistical Overview 2010/2011 », traduit par David Streit, *Religions & Christianity in Today's China*, vol. 1, n°1 (2011) : 32-59

[16] Page d'accueil du site web officiel de l'ABC, http://www.chinabuddhism.com.cn/bhjs1/, traduction personnelle

[17] Cody Edward, « Poll Finds Surge in Religion Among Chinese », *The Washington Post*, 8 février 2007, http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/02/07/AR2007020702069.html

[18] Les questions posées par le sondage se sont limitées à identifier la « croyance » religieuse, et non la « pratique » religieuse

[19] Wu Jiao, « Religious believers thrice the estimate », *China Daily*, 7 février 2007, http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-02/07/content_802994.htm

citations[20], et d'une autre, elle a été dirigée par Fenggang Yang, professeur en sociologie et directeur du Centre en question, dont les travaux sur la religion en Chine font référence dans la recherche aujourd'hui. L'échantillon choisi est cependant discutable, car les chiffres ont été déduits d'une étude plus large sur la vie sociale, culturelle et spirituelle des étudiants chinois résidant aux Etats-Unis, soit 960 étudiants interviewés. C'est donc à partir d'un petit échantillon, sur une population socialement située et déplacée, que les chercheurs ont déduit une tendance pour l'ensemble de la Chine. Toutefois, ces chiffres nous semblent acceptables car ils ont été globalement confirmés par d'autres statistiques, notamment par ceux du centre PEW Research dans le cadre du projet « The Global Religious Landscape »[21]. Selon l'étude de 2010, la Chine compterait autour de 48% de croyants et les bouddhistes représenteraient 18.2% de la population totale (soit plus de 244 millions de bouddhistes), représentant la moitié des bouddhistes dans le monde (50.1%). Dans son rapport de 2018, la Commission des Etats-Unis sur la Liberté Religieuse Internationale présente exactement les mêmes chiffres[22]. Bien que la source citée dans ce document soit le « World Factbook » de la CIA, nous pouvons présumer que les travaux du centre PEW Research ont été pris en compte.

L'écart entre les chiffres reconnus par le gouvernement chinois et ceux avancés en dehors de la Chine est considérable. Alors que le gouvernement ne reconnaît que 200 millions de croyants pour toutes les religions présentes sur son sol, les observateurs extérieurs considèrent que ce chiffre pourrait ne correspondre qu'à la seule population bouddhiste. D'ailleurs, il est important de noter que ni l'Etat chinois, ni les recherches qu'il finance[23], ne donnent de chiffre précis sur le nombre de croyants pour chaque religion. Au-delà des difficultés méthodologiques et politiques que nous

[20] Par exemple, Wang Zhiyuan, « Buddhism in China 2010 : A Positively and Stably Developing Religion » (*Jiji wenjian de 2010 nian Zhongguo fojiao*, 积极稳健的 2010 年中国佛教), *Blue Book of Religion, Annual Report on Religion in China*, 2011, extrait consulté en ligne sur http://www.fjnet.com/fjlw/201108/t20110804_183360.htm (site officiel du « Réseau d'information Bouddhiste de Chine ») traduction personnelle vers le français.
Les conclusions de cette étude ont été présenté par M. Yang à la septième édition de la Conférence Annuel sur les Sciences Sociales de la Religion à la Renmin University, à Pékin, le 26 juillet 2010

[21] « The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010 », PEW Research Center's Forum on Religion and Public Life, 18 décembre 2012, version en ligne disponible sur http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/

[22] « 2018 Annual Report of the U.S Commission on International Religious Freedom », Commission Internationale des Etats-Unis pour la Liberté Religieuse, avril 2018 : 30-38

[23] Le sondage de l'ECNU regroupe croyances bouddhistes, taoïstes et ce que l'on qualifie souvent de « religion populaire » (folk religion). Si le pourcentage exclusif des bouddhistes existe, nous ne l'avons pas trouvé parmi les articles académiques et médiatiques qui ont commenté le sondage.

avons mentionnées, il faut aussi comprendre que, en Chine, l'appartenance à une religion est considérée comme un attribut réservé au clergé. Joël Thoraval explique qu'étymologiquement le terme de « religion » (*zongjiao*, 宗教) en Chine qualifie avant tout l'institution cléricale[24]. Cette idée désinciterait les fidèles qui ne sont pas ordonnés (les « laïcs ») à s'identifier comme « bouddhistes ». Pour comprendre ce que nous considérons comme « bouddhiste » dans notre étude, il est important de définir les termes du sujet. Nous proposons dans la partie suivante une définition institutionnelle de cette religion.

Au cœur du débat, le temple bouddhique

Comme de nombreuses religions, le bouddhisme n'est pas un système de croyance parfaitement unifié. Plusieurs courants le constituent et ses diverses manifestations sont teintées par les cultures locales dans lesquelles il s'enracine. La distinction la plus fondamentale qui doit être faite dans le cas du bouddhisme chinois est celle qui place le bouddhisme tantrique tibétain d'un côté et le bouddhisme dit « Han »[25], exerçant le bouddhisme du Grand Véhicule, de l'autre. L'histoire du peuple tibétain, annexé dans la période contemporaine au territoire chinois, est en effet tout à fait distincte de celle de la Chine, et son histoire religieuse l'est particulièrement. L'identité et l'indépendantisme tibétains sont fortement liés à sa culture religieuse. La politique que mène l'Etat à l'égard du bouddhisme tibétain est donc tout à fait différente de celle qui vise le bouddhisme Han. C'est à ce dernier que nous choisissons de nous intéresser exclusivement dans cette étude.

Plus spécifiquement, nous nous intéressons au lieu de culte du bouddhisme Han : le temple. Nous regroupons sous ce terme tous les lieux de culte bouddhiques, c'est-à-dire tous les espaces à caractère sacré où sont observés des rites qui relèvent des enseignements bouddhiques. Seront donc admis comme « temple » dans notre étude les monastères, pagodes, autels, salles de culte aux ancêtres, sanctuaires, etc. Parmi les termes utilisés en chinois, les trois que nous avons le plus rencontrés sont *simiao* (寺庙), *siguan* (寺观) et *chansi* (禅寺). Ils peuvent assez génériquement

[24] Joël Thoraval, « Pourquoi les religions chinoises ne peuvent-elles apparaitre dans les statistiques occidentales ? », *Perspectives Chinoises*, n°1 (1992) : 37-44

[25] C'est-à-dire de la « Chine qui parle et écrit chinois et correspond largement à l'ethnie Han ». Voir Vincent Goossaert, *Dans les temples de la Chine. Histoire de culte, vie des communautés* (Albin Michel, Sciences des Religions, 2000), 16

traduire l'idée d'un temple bouddhique ou taoïste. Pour limiter notre étude, nous avons choisi d'accepter l'auto-identification. Nous considérons comme bouddhiste tous les temples, groupes et activités, identifiés comme tel par les acteurs qui y prennent part. Cependant, tenter de définir ce qui fait aujourd'hui le bouddhisme est un exercice intéressant. Si le considérer comme « religion » n'était peut-être pas pertinent par le passé, les réformes du bouddhisme Han au vingtième siècle et la pression régulatrice de l'Etat ont changé cette situation. Plus que jamais le bouddhisme est une religion au sens institutionnel du terme.

Une tentative de définition de la religion en Chine

Au cours de nos lectures, nous avons pu mesurer la difficulté qu'éprouvent les chercheurs à définir de façon équivoque ce qu'est la « religion ». Nous avons pu, cependant, identifier plusieurs caractéristiques qui font l'objet d'un certain consensus. Pour qu'un fait soit « religieux », il faut tout d'abord qu'il y ait un mécanisme de croyance que l'on peut définir comme l'adhésion morale et émotionnelle à des valeurs ou à l'existence d'entités, qui ne nécessite pas un processus de rationalisation. Il faut, ensuite, que cette croyance se dirige vers un ou plusieurs éléments surnaturels, en général des êtres individualisés auxquels sont attribués une forme de pouvoir, d'intervention ou d'influence sur la réalité des Hommes. Enfin, une croyance devient religion lorsqu'un agencement collectif est mis en place pour permettre aux croyants de former un groupe d'activité commune[26].

Le consensus autour de ces trois critères n'est pas parfait et certains chercheurs rejettent soit le sens qui est donné à l'un des critères, soit son universalisme. Ainsi, l'élément surnaturel fait l'objet d'un débat puisque, selon certains chercheurs, certains phénomènes communément considérés comme religieux n'accordent pas une valeur fondamentale, voire même quelque valeur soit-il, au royaume du surnaturel. C'est ce que défend William Herbrechtsmeier dans son article « Buddhism and the definition of religion : One more time »[27]: selon lui, le bouddhisme n'est pas profondément attaché au surnaturel puisque toute acceptation d'une forme de divinité est subordonnée à une

[26] Ira Allen et Saul Allen, « God Terms and Activity Systems: A Definition of Religion for Political Science », *Political Research Quarterly*, vol. 69, n°3 (2016) : 557-570 ; Victoria Harrison, « The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-Cultural World », *The International Journal for Philosophy of Religion*, n°59 (2006) : 133-152

[27] William Herbrechtsmeier, « Buddhism and the definition of religion: One more time », *Journal for the Scientific Study of Religion*, (1993) : 1-18

explication qui renvoie au monde des Hommes. Le bouddha historique (le prince indien Siddharta Gautama), par exemple, est caractérisé par des pouvoirs surnaturels mais ce qui compte avant tout pour un bouddhiste, c'est de comprendre et adorer le bouddha pour son accession à la libération en tant qu'homme de ce monde. Ses pouvoirs naturels sont des attributs qui le rendent exceptionnel mais c'est avant tout son parcours spirituel qui fait de lui le Bouddha. D'autres auteurs réfutent cette idée, considérant que le surnaturel est au cœur de la croyance bouddhique[28] : les pouvoirs surnaturels de certains êtres et l'existence de déités sont intégraux à la doctrine et sont autant d'éléments sur lesquels les croyants fondent leur pratique (prière à une divinité, lecture divinatoire, etc.). Nous pencherons en faveur d'une approche plus consensuelle qui vise à identifier des « ressemblances de famille »[29], et non à établir des définitions. Celle-ci permet de dépasser le besoin de cocher une liste fixe de critères et s'intéresse plutôt à étudier comment un critère peut se décliner dans chaque phénomène que l'on regrouperait, de façon souple et intuitive, sous le terme de « religion ».

C'est en suivant cette approche que nous nous sommes intéressés aux propositions d'Emile Durkheim et à celles de Melford E. Spiro[30], qui introduisent la perspective institutionnaliste. Selon Durkheim, quatre éléments sont constitutifs du phénomène religieux : il s'agit de la croyance, des pratiques, d'une référence au sacré et de l'établissement d'une Eglise (au sens large du terme, c'est-à-dire d'une forme organisée de « fidèles » qui se dotent d'un statut particulier et se placent au-dessus de la communauté religieuse au nom de leur savoir exceptionnel et de leur capacité d'intercession auprès du surnaturel). Durkheim s'intéresse donc non seulement au contenu de la doctrine religieuse mais aussi à sa manifestation comme force sociale. Spiro le rejoint en ce sens quand il définit la religion par trois éléments : la référence à des êtres surnaturels, la présence d'une institution sociale et la présence de « motifs » culturels[31], c'est-à-dire de normes et de valeurs partagées collectivement. Ces propositions sont particulièrement appropriées pour éclaircir le cas du bouddhisme. Comme nous l'avions introduit, le sens donné en chinois au terme « religion » (*zongjiao*) met l'accent sur le clergé, ce qui correspond à « l'Eglise » de Durkheim et à l'institution

[28] Ilkka Pyysiäinen, « Buddhism, Religion, and the Concept of God », *Numen*, vol. 50, n°2 (2003) : 147-171

[29] Victoria Harrison, « The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-cultural World », 133-152

[30] Marco Orru et Amy Wang, « Durkheim, Religion, and Buddhism », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 31, n°1 (1992) : 47-61

[31] Le terme employé par Spiro, cultural patterns, se traduit littéralement en français « motifs culturels » mais c'est plutôt l'idée de « schéma » ou « modèle » culturel qu'il faut retenir.

sociale de Spiro. Importés du Japon, les caractères de *zongjiao*, 宗教 peuvent se traduire l'un (*zong*) par « groupe de filiation » (naturelle ou spirituelle) et l'autre (*jiao*) par « enseignement ». Ensemble, ils renvoient à l'idée d'un groupe restreint de membres affiliés à un enseignement. Selon Thoraval, par définition, la religion est en Chine ce qui appartient aux maîtres et à leurs disciples, c'est-à-dire au « corps spécialisé ». Sont donc exclus ceux qui s'intéressent à l'enseignement sans être intégrés à la lignée qui la transmet de génération en génération. Le cadre mental qui découle du sens étymologique de « religion » se traduit par une tendance de la part des croyants à ne pas s'identifier comme « bouddhistes », alors même qu'ils suivent la doctrine enseignée. Quand ils sont questionnés par des chercheurs, les fidèles non-ordonnés auront tendance à penser que l'appellation « bouddhiste » ne désigne que les moines et les moniales. C'est aussi pourquoi, dans la recherche actuelle, on parler de « laïcs » pour désigner les individus qui semblent pratiquer les cultes mais ne sont pas membres du clergé.

Clergé et laïcs

Cette signification a d'importante conséquences, depuis le début du vingtième siècle, dans les rapports que les religions entretiennent avec l'Etat. D'une forme ou d'une autre, presque tous les gouvernements ont tenté de distinguer les « organisations religieuses », composés d'individus laïcs regroupés pour suivre collectivement une pratique religieuse, des « institutions religieuses »[32], c'est-à-dire, dans le cas du bouddhisme, la communauté monastique. Déjà, à la fin de l'Empire, l'Etat cherche à déposséder les « organisations » de tout pouvoir, et à ne reconnaître que la légitimité des « institutions ». Progressivement, les gouvernements limitent leur rapport aux clergés. Il s'agit de groupes bien structurés (hiérarchie stricte), visant le long terme (filiation) et d'appartenance exclusive (ordination), qui possèdent ainsi une base de formalité sur laquelle la puissance publique peut imprime ses propres normes. A l'inverse, les « organisations » sont des groupements trop volatiles pour être contrôlés. Pour cette raison, les uns se voient systématiquement refuser la reconnaissance de l'autorité politique et sont donc placés dans la sphère de l'illégalité ; alors que les autres sont placés sur un spectre allant du « potentiellement

[32] Beatrice Leung, « China's Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity », *The China Quarterly*, n°184 (2005) : 894-913

reconnaissables » (quand les règles du jeu sont en partie suivies) à la pleine reconnaissance (quand les règles du jeu sont pleinement intégrées dans le fonctionnement interne de l'institution).

La formalisation du bouddhisme au vingtième siècle est aussi le fruit de réformes engagées par ses institutions. A cette époque, les transformations globales de la société chinoise vers une société moderne les poussent à revoir leurs modes de fonctionnement, et s'adapter ainsi non seulement aux nouvelles exigences politiques mais aussi aux nouveaux besoins de la population. Ces projets réformateurs « ont voulu faire du bouddhisme une religion au sens occidental du terme, impliquant l'adhésion exclusive des fidèles et une organisation de type Eglise avec ses organes de coordination »[33]. Le célèbre moine Taixu (太虚, 1890-1947)[34] « *envisageait le bouddhisme comme une religion mondiale, en plein accord avec la science et voulait totalement réformer le bouddhisme chinois pour en faire un corps de volontaires dévoués au salut universel, travaillant de concert avec l'Etat* »[35]. Yang Wenhui (杨文会, 1837-1911)[36] est un réformateur laïc qui encourage la formation d'une « *laïcité engagée, croyante militante, mais anticléricale et politisée* »[37]. Il s'oppose à l'accaparation des ressources religieuses par le clergé et propose en revanche aux laïcs de s'investir davantage, en particulier pour les questions touchant au politique. Le modernisme bouddhique du début du vingtième siècle, par des projets certes différents, promeut l'idée du bouddhisme comme religion centralisée et politisée. Ces réformes vont de concert avec les premières mesures d'institutionnalisation des religions de la part des gouvernements, ainsi que nous l'avons mentionné plus haut.

[33] Vincent Goossaert, « Les sciences sociales découvrent le bouddhisme du XXème siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, n°120 (2002) : 41

[34] Ordonné à 16 ans dans l'école chan de Linji (临济宗), du monastère Xiao Jiuhua (小九华禅寺, à Suzhou), le moine Taixu est un des plus grands réformistes du bouddhisme. Très politisé, il lit notamment les écrits du réformateur Qing, Kang Youwei. En 1911, il participe à des actions secrètes pour le renversement de l'Empire aux côtés des républicains. Il fonde ensuite l'Association pour l'Avancement du Bouddhisme pour appuyer son projet de modernisation du bouddhisme. Face aux rejets de la communauté conservatrice bouddhiste et profondément choqué par les horreurs de la Première Guerre Mondiale et la situation troublée en Chine, il part en exil pour l'île de Putuoshan. Il y reste trois ans et s'établit ensuite à Shanghai. Il décède en 1947 dans le Temple du Bouddha de Jade.

[35] Vincent Goossaert, « Les sciences sociales découvrent le bouddhisme du XXème siècle », 35-36

[36] Bien qu'il étudie le confucianisme dans son enfance, Yang Wenhui s'intéresse très tôt au bouddhisme et c'est sa relocalisation à Nanjing qui lui permet de rencontrer d'autres activistes bouddhistes laïcs. Il fonde plusieurs instituts (Maison d'Edition Jinling Sutra, Société de Recherche Bouddhiste, Monastère Zhiheng, etc.) pour soutenir son projet réformateur et enseigner sa pensée.

[37] Vincent Goossaert, « Les sciences sociales découvrent le bouddhisme du XXème siècle », 39

Compte tenu de son histoire récente et du mouvement continu d'institutionnalisation, désigner le bouddhisme comme une religion aujourd'hui fait donc sens. C'est à ce bouddhisme organisé, formalisé et officiellement reconnu que nous nous intéresserons. Toutefois, nous devons rappeler qu'un autre bouddhisme existe : il s'agit de toutes les activités et acteurs qui ne remplissent pas les conditions posées par l'Etat et ne veulent ou ne peuvent s'enregistrer auprès de lui. Ils sont classés dans la sphère de l'illégalité, sous les noms de « doctrine hérétique » (*xiejiao*, 邪教), « superstition » (*mixin*, 迷信) et, plus récemment, « extrémisme religieux » (*zongjiao jiduan zhuyi*, 宗教极端主义). Bien qu'ils puissent faire l'objet de sanctions, les rapports qu'entretiennent ces manifestations religieuses avec l'autorité publique ne relèvent pas uniquement de la répression. Des stratégies de contournement des règles administratives, ou des situations dans lesquelles une administration locale choisit de « fermer les yeux » sur une certaine activité échappent au scénario répressif. Aussi, rappelons que cette scission entre religieux institutionnel (reconnu) et religieux spontané (non-reconnu) n'est pas fixe : il s'agit plutôt d'une frontière poreuse entre deux sphères, le passage de l'une vers l'autre dépendant du suivi des règles posées par l'Etat. Bien qu'il serait intéressant d'étudier les relations que ce dernier entretient avec le religieux qui échappe à son contrôle direct, nous avons choisi de limiter notre sujet aux manifestations bouddhiques qui sont reconnues. Le cœur de notre sujet est le phénomène d'institutionnalisation et c'est pourquoi nous nous intéresserons aux organisations déjà formalisées et reconnues comme interlocuteurs légitime des pouvoirs publics, et à celles qui sont en phase de formalisation. Nous excluons ce qui est exclu par l'Etat lui-même. Pour reprendre les termes de Fenggang Yang, nous travaillons sur le « marché rouge » du bouddhisme[38].

[38] Dans son article « The Red, Black, and Grey Markets of Religion in China », l'auteur identifie trois marchés religieux : le premier, rouge, désigne tous les organisations, croyants et activités religieux légaux, c'est-à-dire officiellement enregistrés ; le deuxième, noir, correspond à l'offre illégale, officiellement interdite ; et le troisième, gris, regroupe les manifestations religieuses et spirituelles dont le statut légal, et donc le rapport avec l'autorité publique, demeure ambigu.

Problématique : un questionnement centré sur des dynamiques de négociations dans un environnement institutionnalisé

Les acteurs qui nous intéressent sont d'un côté, les organes et administrations de l'Etat, qui représentent l'institution politique, et de l'autre, pour reprendre les termes de la législation en place, les « groupes », « écoles », « sites » et « citoyens » bouddhistes, qui représentent l'institution religieuse. Notre étude se focalise donc sur deux des quatre sujets de droit reconnus par la loi : les « groupes religieux », soit les organisations cléricales et laïques qui fonctionnent comme interlocuteurs politiques, et les « sites d'activité religieuse », dans lesquels la plus importante part de la vie religieuse se déroule et qui sont gérés par les « groupes religieux ». Bien que le constat soit celui d'une domination du politique, il est fondamental de restituer à l'institution religieuse ses marges de pouvoir ; il s'agit de comprendre comment les religions utilisent l'environnement institutionnel dans lesquelles elles sont placées. Notre démonstration partira d'une analyse des dynamiques institutionnelles globales qui influencent l'état du bouddhisme aujourd'hui en Chine. Dans cette première partie, nous identifierons les acteurs et leurs intérêts, et nous tenterons de comprendre ce qui les unit (points de convergence) et ce qui les divise (points de divergence). Nous verrons que les deux catégories que nous avons choisies, institution politique et institution bouddhiste, ne sont pas pleinement homogènes. Restituer la diversité interne à ces catégories nous permet de comprendre le processus d'institutionnalisation du bouddhisme comme fruit de négociations plurielles.

Dans un deuxième temps, nous décrirons le fonctionnement du système politique-administratif ainsi que l'évolution de son corpus juridique : il s'agit de l'encadrement mis en place par l'Etat avec lequel ses administrations et les représentants du bouddhisme doivent composer. Nous verrons quels modes de marchandage découlent de ce cadre. La question de la réouverture des temples, de leurs reconstructions et remises en valeur comme objet culturel et touristique sera notre point d'entrée pour comprendre par quels processus d'interprétation du cadre et des négociations le bouddhisme est devenu non seulement la religion la plus populaire de Chine mais aussi le meilleur partenaire religieux de l'Etat. Dans un troisième temps, notre étude se focalisera donc sur l'enjeu économique. Nous verrons donc en quoi le temple bouddhique peut se maintenir tant que son activité va dans le sens d'intérêts nationaux, édictés par le gouvernement et ne remet

pas en cause l'autorité de celui-ci. Nous verrons que ce conformisme vis-à-vis du politique met en jeu des stratégies conçues par l'institution bouddhiste, pour non seulement survivre mais aussi prospérer.

Pour cela, nous prendrons appui sur le cas du Temple du Bouddha de Jade (*Yufo chansi*, 玉佛禅寺). Bien qu'il n'ait pas fait l'objet jusqu'à présent de recherche académique, il est l'un des trois temples bouddhiques les plus connus de Shanghai, et un des sites touristiques les plus visités. Récemment, il a été sujet à un vaste projet de rénovation. Initialement conçue pour des questions de sécurité, la restauration du site a été l'occasion d'une profonde modernisation. Aujourd'hui, il est devenu ce que nous avons surnommé « le temple 2.0 », un lieu de culte qui s'est adapté à l'ère du numérique et du consumérisme urbain. Ce développement illustre comment des tendances macro-logiques (régulation renforcée, pression à la production de richesse, etc.) sont intégrées par des acteurs à leur niveau d'action. Nous proposons une approche dynamique, fondée sur la mise en relation entre un contexte socio-politique et un ensemble de règles établies par l'institution politique mais dont l'application relève de processus de négociations multiples.

Nous souhaitons nous distancer des conclusions qui ne perçoivent, à notre sens, qu'une seule facette du phénomène de résurgence religieuse en Chine aujourd'hui. Il s'agit pour nous de comprendre comment, même dans le rapport de force actuel entre l'Etat et les représentants du bouddhisme (celui d'une institutionnalisation du religieux dans un cadre politique), chaque acteur a une marge de manœuvre et est en capacité de mobiliser les ressources imposées par une partie pour faire avancer ses intérêts. Ainsi, nous considérons que voir dans la renaissance religieuse une perte de pouvoir de l'Etat et une autonomisation d'une part de la société civile puisse être une lecture trop optimiste. De même, il nous semble que le constat d'un contrôle absolu et infaillible de l'autorité publique ne soit pas fidèle à la réalité. Nous tenterons de démontrer sur quoi repose le pouvoir de l'Etat et quelles options cela laisse pour le développement du temple bouddhique dans la Chine de 2018.

Positionnement théorique : prisme de l'institution et approche relationnelle

Etat de la littérature

Si l'on date souvent les premiers signes d'un renouveau religieux en Chine à la fin des années 70-début des années 80 (réformes politiques-économiques de 1978, Constitution de 1982), ce n'est qu'au milieu des années 90 que les chercheurs comment à se saisir de la question. La Constitution de 1982 est un point de départ pour la reconfiguration de la politique religieuse de l'Etat mais elle ne rompt pas strictement avec la période précédente et ce n'est que graduellement qu'une nouvelle relation entre l'institution politique et l'institution religieuse se met en place. En effet, la décennie des années 90 est tout aussi cruciale, et c'est pourquoi c'est principalement à ce moment que la politique religieuse stimule l'intérêt de la recherche.

A cette période, plusieurs évènements poussent l'Etat à revisiter son approche et à s'engager plus décisivement dans un programme d'encadrement de la religion. Ce sont en particulier le soulèvement de Tiananmen en 1989, la montée en puissance du mouvement Falun Gong sur la décennie, et les manifestations musulmanes du Xinjiang en 1996[39] qui incitent l'Etat à remettre en question sa politique. Pour répondre à ces mouvements, ce dernier avait opté pour une répression par la force mais cette réaction provoque rapidement une condamnation quasi unanime de la part de la communauté internationale. Les accusations contre le gouvernement chinois de son non-respect des Droits de l'Homme sont alors réactivées et c'est notamment pour éviter de nouvelles réprobations qu'il revisite certains outils de sa politique. Dans la sphère académique, c'est dans cette période critique que la religion redevient, certes discrètement, un sujet d'étude légitime. Jusqu'aux années 90 donc, les académiciens chinois sont soumis à une forte pression politique, l'objectif de l'éradication du phénomène religieux étant encore présent dans le discours officiel. Au fur et à mesure que l'idée d'une fin forcée disparait des objectifs de l'Etat, le nouveau défi qui apparait est celui de redéfinir le rôle de la religion dans la société socialiste. C'est dans ce contexte que l'étude de la religion gagne en légitimité. Les universités et centres de recherche sont alors

[39] Pour une analyse du soulèvement de Tiananmen, voir Zhao Dingxin, *The Power of Tiananmen : State-Society Relations and the 1989 Beijing student Movement* (University of Chicago Press, 2004), 433; pour une analyse de la réponse de l'Etat face aux revendications ethniques dans la province du Xinjiang dans les années 1990, voir Elizabeth Van Wie Davis, « Uyghur Muslim Ethnic Separatism in Xinjiang, China », *Asian Affairs*, vol. 35/1 (2008): 15–29; et enfin, pour une analyse de la montée puis du déclin du mouvement Falun Gong, voir David Palmer, *Qigong Fever : Body, Science and Utopia in China* (Columbia University Press, 2007), 302

mandatées par des organes étatiques pour réaliser des études, comme le recensement de la pratique, des effectifs cléricaux, du nombre de pratiquants et de temples en activité. Nous pouvons ainsi citer l'Institut des Religions du Monde, un centre de recherche de l'Académie des Sciences Sociales de Chine, dont les travaux sont souvent financés par l'Etat. A côté des instituts publiques, certaines études ont également été réalisées par des instituts d'éducation religieuse. Cependant, compte tenu de l'incertitude juridique qui pèse sur eux malgré le développement de la régulation, il en existe encore peu qui aient les moyens de financer leur propre programme de recherche. Le nombre de ces établissements étant à la hausse, un renversement de la tendance n'est pas impossible mais actuellement, leur contribution à la recherche académique est réduite.

En dehors de la Chine, depuis une vingtaine d'années, le réveil religieux stimule également l'intérêt des chercheurs et des journalistes. Toutes les religions présentes sur le sol chinois ont été explorées mais, en Occident, ce sont surtout le catholicisme et le protestantisme qui intéressent. Le bouddhisme, cependant, étant la religion la plus pratiquée, est le deuxième sujet le plus étudié. La grande majorité des travaux disponibles actuellement sur le sujet des relations entre Etat et religion relèvent de quatre disciplines : l'histoire, la sciences politique, la sociologie et l'anthropologie. Nous inscrivons notre sujet dans la science politique, dont les objets sont l'exercice du pouvoir et les faits politiques

L'approche relationnelle : de la sociologie et étude des organisations à la science politique

Par « faits politiques », on entend « d'une part, les règles et les instituions, et d'autre part, les faits au sens strict. Les règles sont des dispositions relatives à la conduite humaine ; les institutions sont des complexes de règles créant un agencement durable ou bien cet agencement lui-même. Les faits proprement dits sont les évènements historiques, les actes, les idées, les sentiments, les situations qui s'établissent spontanément »[40]. Les sciences politiques ont leurs objets propres mais empruntent souvent des éléments, théoriques ou méthodologiques, aux autres disciplines des sciences sociales. De ce fait, les théories que nous mobiliserons pour notre sujet proviennent du courant institutionnaliste en sociologie et du courant stratégique en étude des

[40] Louise Poudrier, « Sur l'objet et la méthode des sciences politiques », *Les Cahiers de droit*, vol 5, n°2 (1963) : 77-80

organisations. Dans ces deux courants, c'est en particulier l'approche relationnelle qui nous intéresse.

Le courant institutionnaliste, issu de la sociologie, nous propose d'interroger la structure sociale comme produit d'une interaction entre des institutions, définies comme des systèmes de règles établies collectivement et répandues, qui structurent de façon relativement prédictible les interactions sociales[41]. L'institution désigne à la fois un acteur, composé par des personnes physiques et morales, et un environnement. Durkheim distingue quatre fonctions de l'institution : la structuration, l'individuation, l'intégration et la régulation[42]. La première fonction correspond aux actes de division, codification, hiérarchisation du monde social par lesquels une institution établi un ordre social. Norbert Elias[43] définit la deuxième fonction, l'individuation, comme un processus de construction identitaire de l'individu fondée sur les configurations sociales disponibles. Il est indissociable de l'intégration, troisième fonction de l'institution, qui désigne l'appropriation d'idéaux, de passions, de représentations communes et stables qui permet à l'individu d'appartenir à un monde social. Enfin, la quatrième fonction de l'institution est de réguler le collectif en produisant des règles, formelles et informelles, de fonctionnement pour le groupe social. Ces règles sont le produit de négociations qui ne sont « jamais définitivement achevées »[44]. L'approche néo-institutionnaliste et l'école interactionniste réactualisent ces idées en accordant davantage d'importance à la composante « relationnelle » en expliquant que l'établissement et le maintien d'une institution dépendent largement d'une réciprocité dans la création et l'adoption des normes. Autrement dit, les « institués » contribuent à la production et reproduction du système social, quand bien même l'ensemble des règles échappent à leur contrôle. Dans le courant stratégique de l'étude des organisations, on parle d'une « reconnaissance » ou d'un « consentement » pour désigner les processus d'interaction entre institués et autorité instituante.

Ces trois courants (néo-institutionnaliste, interactionniste et stratégique) nous expliquent que le monde social est construit par l'interaction entre plusieurs institutions, qui entrent en relation dans

[41] Geoffrey M. Hodgson, « What Are Institutions? », *Journal of Economic Issues*, vol. XL, n°1 (2006) : 1-15 ; Douglass C. North, *Institutions, Institutional Changes and Economic Performance* (Cambridge University Press, Political Economy of Institutions and Decisions Series, 1991), 159

[42] Michel Lallement, « L'institution au prisme de la relation », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, n°5/1 (2009) : 67-77

[43] Marco Orru et Amy Wang, « Durkheim, Religion, and Buddhism », 47-61

[44] Joël Thoraval, « Pourquoi les religions chinoises ne peuvent-elles apparaitre dans les statistiques occidentales ? », 37-44

des termes plutôt conciliateurs ou plutôt antagonistes. Le rapport de force peut se résoudre sur une hiérarchisation entre les institutions, scénario dans lequel une institution est amenée à dominer les autres, ou sur une intégration, qui correspond à une situation dans laquelle les institutions se confondent sur la base de leurs intérêts communs. Dans notre sujet, nous avons identifié deux institutions : d'un côté l'Etat et ses administrations qui représente l'institution politique, qui est unique, et de l'autre côté, le bouddhisme qui est une institution religieuse parmi d'autres. Compte-tenu des pouvoirs considérables dont dispose l'Etat-parti depuis l'établissement de la République Populaire de Chine, une hiérarchie nette le positionne au-dessus des institutions religieuses. Il s'agit pour nous de comprendre comment cette hiérarchie s'est traduite en institutionnalisation des religions.

Pour cela, nous proposons de raisonner en termes d' « institution englobante » (ou « institution instituante ») et d' « institution instituée »[45]. La premier désigne l'institution dont les normes constituent les références éthiques et symboliques partagées par une part étendue de la structure sociale, au point de devenir le cadre dans lequel s'insère d'autres institutions. Dans notre sujet, il s'agit de l'Etat, qui n'est pas la seule institution sociale mais celle qui produit les normes qui ont le plus de portée, en espace (territoire physique) et en profondeur (comportements individuels). Autrement dit, l'Etat est l'institution dont les règles sont *les plus déterminantes* pour le fonctionnement du groupe social et par extension les « institutions instituées ». Le bouddhisme entre dans cette deuxième catégorie : il est une institution en ce qu'il produit ses propres règles et références mais il est aussi « institué » car sa capacité à influencer les comportements sociaux est conditionné par le cadre posé au-dessus de lui par l'Etat. Notre étude cherche justement à comprendre comme le bouddhisme est devenu un autre véhicule des normes étatiques. Le processus en question est celui de l'institutionnalisation par lequel « une organisation est reconfigurée en intégrant l'agencement d'une institution externe, de façon à ce que sa structure et ses règles de production et distribution des ressources tendent à être identiques à l'environnement institutionnel »[46]. Pour comprendre comment l'Etat devient et se maintient comme institution « englobante », il faut s'intéresser à trois concepts : l'autorité, la légitimité et le pouvoir.

[45] Jean Baubérot et Pierre-Olivier Monteil, « L'Etat et les institutions de légitimation symbolique », in *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°47 (1995) : 5-9 ; Michel Lallement « L'institution au prisme de la relation », 67-77

[46] David Palmer, « China's Religious Danwei: institutionalising Religion in the People's Republic », *China Perspectives*, n°109 (2009) : 19-43

Attributs des institutions : autorité, légitimité et pouvoir

Dans le sens commun, « l'autorité » désigne la capacité pour une entité A à contraindre le comportement d'une entité B. En s'inspirant des travaux de sociologues comme George Simmel, nous cherchons à dépasser l'idée d'un mouvement à sens unique. Nous admettons que l'autorité est une « action réciproque extrêmement complexe »[47]. Dans l'approche stratégique de l'étude des organisations, représentée par Michel Crozier et Erhard Friedberg, elle est définie comme une confiance qu'une entité A accorde à une entité B en raison des compétences que A voit en B[48]. En ce sens, elle met en jeu une « collaboration » entre deux parties[49]. L'autorité est un droit à commander qui est à la fois imposé et concédé dès lors qu'il est considéré comme « légitime ».

La légitimité est le fondement de l'autorité et surtout, le garant de son maintien dans la durée. Max Weber en distingue trois idéaux-types : le premier, dit « légitimité charismatique », est fondé sur la croyance en des compétences exceptionnelles, hors du commun, qui sont intrinsèques à l'individu ou au groupe ; le deuxième est la légitimité « traditionnelle », elle repose sur la consécration historique d'un ordre établi, sur l'immuabilité d'un mode de fonctionnement ; et le troisième, la légitimité « rationnelle », dépend de la légalité des règles, c'est-à-dire d'un fort degré de régularité et de formalisme[50]. Ces trois modes de légitimation sont compatibles les uns avec les autres et ont d'ailleurs tendance à coïncider. En Chine, les termes de « quête de légitimité » ou « crise de légitimité » sont souvent employés pour désigner des moments de remise en question de la légitimité de l'Etat, de ses gouvernements, des politiciens et du Parti. Il n'est pas rare de lire des comparaisons entre la légitimité révolutionnaire charismatique des grands hommes et grands programmes de la période maoïste avec la légitimité actuelle de l'Etat-parti, fondée sur le pacte de croissance et stabilité sociale. A différents types de légitimité correspondent différents modes d'action qui déterminent quel pouvoir une institution détient réellement.

[47] Jacques Bélanger et Thuderoz Christian, « The repertoire of employee opposition ». in *Working Life*, ed. P. Thompson et C. Smith (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010), 136–58

[48] Michel Crozier et Erhard Friedberg, *L'acteur et le système : les contraintes de l'action collective* (Editions du Seuil, Paris, 1977), 512

[49] Michel Parazelli et Isabelle Ruelland, *Autorité et gestion de l'intervention sociale : entre servitude et acte-pouvoir* (Presse de l'Université du Québec, 2017), 160

[50] Max Weber, « Les trois types purs de la domination légitime », traduit par Elisabeth Kauffmann, avec la collaboration de J. Gauthier, *Sociologie*, vol. 5, n°3 (2014)

Ici, le pouvoir est défini comme la capacité effective d'une institution à faire agir un individu ou un groupe selon sa volonté. Dans le cas de l'Etat chinois, son pouvoir se traduit par sa capacité à faire régir les comportements de l'ensemble de la population sur son territoire. Dans la période maoïste, le Parti communiste était l'unique source de règles et, celles-ci étant rarement formalisées en lois, ses déclarations politiques faisaient œuvre de Loi. La légitimité charismatique des révolutionnaires victorieux rendait cette situation possible : puisqu'ils avaient établi un nouvel ordre, seuls les cadres du Parti pouvaient répondre aux besoins de la population. A cette époque, il est presqu'impossible de défier la « raison d'Etat ». Dès 1978, cependant, le changement de régime transforme profondément l'exercice du pouvoir. Pour créer l'adhésion aux réformes socio-économiques, les décideurs politiques doivent repenser leur légitimité : rapidement ils se posent comme garants de la stabilité sociale et promettent une croissance continue. Mais les objectifs visés par les réformes, et les bouleversements qui les accompagnent, exigent aussi une révision des modes d'action de l'Etat. L'instrument privilégié dans cette nouvelle ère est la législation. En inscrivant sa volonté dans la loi, le gouvernement chinois transforme son autorité étatique en pouvoir effectif puisque, en plus de poser des règles, il peut fixer des sanctions à leur infraction. Sous l'impulsion de Deng Xiaoping (邓小平, 1904-1997)[51], dès les années 80, le recours à la loi devient systématiquement dans le domaine économique. Au fur à mesure, il s'étend à tous les domaines et transforme la pratique politique. En effet, il s'avère très efficace pour règlementer les conduites et lutter contre l'arbitraire. Le déclin de la corruption, par exemple, est une réussite pour l'Etat qui gagne ainsi en légitimité auprès de la population. Dans le domaine des affaires religieuses, ce programme que l'on qualifie de « pragmatisme juridique » se traduit par une densification du corpus juridique[52]. Selon des auteurs comme Jean-Pierre Cabestan, la Chine serait passée d'un « Etat sans loi » (période maoïste) à un « Etat de loi, sans Etat de droit » (post-réformes) : nous

[51] La carrière politique de Deng Xiaoping se déroule en plusieurs temps. Désigné comme Secrétaire Général du PCC en 1948, il occupe ensuite le poste de ministre des Finances de 1953 à 1954 et se maintiendra aux devants de la scène politique jusqu'à la Révolution Culturelle (1966-1976). Durant cette campagne, il devient une cible des Gardes Rouges et finira par être démis de toutes ses fonctions. Dans la première partie des années 70, il tente un retour mais il est à nouveau écarté du pouvoir en 1976. Un an plus tard, il occupe à nouveau des postes d'importance. Dans les années 80, il se retire officiellement de ses nombreuses fonctions mais se maintient au pouvoir par le biais de politiciens qui lui sont loyaux et prennent le contrôle de l'Etat et du Parti.

[52] Xiaoying Li-Kotovtchikhine, « Le pragmatisme juridique dans la Chine post-Mao », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 61, n°4 (2009) : 715-737 ; pour un comparatif statistique des lois promulguées entre la période maoïste et la période post-Mao, voir Yongnian Zheng et David Kempf, « Du gouvernement par la loi à l'Etat de droit ? L'évolution de l'environnement juridique en Chine », *Perspectives chinoises*, n°54 (1999) : 31-43

verrons en effet, en quoi, la prolifération des lois ne signifie pas un véritable progrès des droits de la population[53].

Du côté des institutions religieuses, la question de leur légitimité a également posé débat. Les différents courants de la vague moderniste qui déferle sur la Chine au vingtième ont tous remis en question, d'une façon ou d'une autre, le poids de la tradition dans la société. Pour se maintenir, deux modes de légitimation ont été retenus par les institutions bouddhiques. Premièrement, elles se sont accommodées au discours nationaliste de l'Etat en se faisant valoir comme élément de la culture chinoise, notamment dans le domaine de l'architecture et de l'artisanat. Deuxièmement, elles se sont approprié le système politique-administratif de gestion des affaires religieuses et sa législation. Les chartes des associations et organisations cléricales reprennent ainsi souvent des termes employés dans le discours politique, comme c'est le cas de l'Association Bouddhiste de Chine dont la charte stipule qu'elle « encourage les Bouddhistes de Chine à jouer un rôle actif dans le développement économique et social et à maintenir l'harmonie religieuse, l'unité nationale, l'harmonie sociale, l'unité de la patrie et la paix mondiale. ». En intégrant les intérêts de l'Etat, l'institution bouddhiste est devenue un interlocuteur privilégié pour la gestion publique des affaires religieuses. C'est en parlant le langage de l'Etat qu'une communauté religieuse peut à son tour faire valoir ses intérêts.

Règle formelle, règle informelle : négocier dans les interstices

Ce que nous appelons ici « langage de l'Etat » correspond non seulement à l'ensemble de règles formelles (régulations, lois, procédures administratives) et au discours officiel mais aussi aux règles implicites. Celles-ci régissent ce que les règles formelles ne prévoient pas, soit parce qu'il est tout simplement impossible d'anticiper tous les scénarios, soit parce que l'autorité publique ne souhaite pas mettre en place un système parfaitement explicite. Aujourd'hui, malgré la prolifération régulatoire, l'environnement juridique chinois est encore incertain. De nombreux textes sont formulés en termes vagues et généraux, et il est souvent difficile de retranscrire des dispositifs nationaux à toutes les échelles administratives. Cette situation permet à l'Etat de conserve une marge d'interprétation des règles, qui joue parfois en défaveur des citoyens. Cependant, certains ont appris à manœuvrer dans les interstices du cadre formel. Développer des

[53] Jean-Pierre Cabestan, « Chine : un Etat de lois sans Etat de droit », *Tiers-Monde*, tome 37, n°147 (1996) : 649-668

relations interpersonnelles avec ses administrateurs, par exemple, est une stratégie viable. Dans le cas du bouddhisme, la personnalité charismatique de certains grands maîtres, comme l'abbé Juexing (觉醒) du Temple du Bouddha de Jade, leur permettent de cultiver de bonnes relations avec les politiciens locaux, qui pourront ensuite faciliter des procédures d'enregistrement ou participer publiquement à des cérémonies célébrées dans le temple, en signe de soutien. Un exemple du maniement habile des règles formelles et informelles sont les cas de festivités organisées et orchestrées par des moines et moniales qui sont parfois autorisées à se tenir dans l'espace public en tant que manifestations d'une coutume local, au nom de la culture chinoise. Les administrateurs seront incités à tolérer ces évènements et ignorer leur caractère religieux si leurs intérêts sont respectés. Cela peut aller d'une simple garantie qu'il n'y aura pas de débordement, de l'attente d'un gain en prestige pour la communauté, voire d'une contribution à l'économie touristique locale (que les pouvoirs locaux pourront taxer). A l'inverse de cette dissimulation du religieux sous du culturel, on peut également donner l'exemple d'une stratégie de résistance de la part de certains laïcs qui présentent leur certificat de conversion bouddhique au guichet de temples utilisés par un gouvernement local comme site touristique, pour ne pas payer le ticket d'entrée. Dans une étude des temples transformés en musées à Pékin, Gareth Fisher a pu ainsi constater deux scénarios : dans un cas, les employés du guichet acceptent de défier la règle et autorisent ces laïcs convertis à entrer sans payer (c'est souvent le cas quand les employés sont eux-mêmes bouddhistes), et dans l'autre cas, les employés refusent de leur accorder un traitement de faveur mais les laïcs réussissent à s'imposer, en entrant par la force dans le temple, car ils savent qu'il sera bien plus compliqué pour le temple de les faire sortir ou payer, que de les laisser agir à leur guise[54]. Nous voyons ainsi en quoi les règles formelles et les règles informelles constituent des sphères qui s'informent mutuellement. Les règles informelles ne vont pas nécessairement « contre » les règles formelles, comme on a tendance à le penser, elles peuvent aller « aux côtés » l'une de l'autre. Ce qui primer donc sont les intérêts des acteurs. En effet, l'interprétation de la loi et des silences d'une loi dépend largement de leurs motivations et, dans le domaine religieux, des relations entre les représentants de l'autorité publique et les représentants de l'autorité religieuse. L'ensemble des facteurs à prendre en compte (règles formelles, règles informelles, relations

[54] Gareth Fisher, « Buddhist Temples as Multi-aspirational Sites in Contemporary Beijing », in *Handbook of Religion and the Asian City: Aspiration and Urbanization in the Twenty-First Century*, éd. Peter ven der Veer (Presse de l'Université de California, 2015), 488

interpersonnelles, particularismes socio-économiques locaux, etc.) crée un environnement institutionnel complexe, et c'est dans celui-ci qu'évolue le temple bouddhique aujourd'hui.

Chapitre 1

L’Etat et le bouddhisme, une relation en perpétuelle négociation : dynamiques institutionnelles

Introduction : une longue tentative de soumission de la religion à l'Etat central

Pour comprendre les changements advenus dans les quatre dernières décennies, nous devons interroger le passé. En effet, nous l'avons vu, le système politique et administratif en vigueur aujourd'hui avait été mis en place dès la fondation de la République Populaire de Chine en 1949. En réalité, il s'inscrit dans la continuité d'une politique religieuse qui a traversé tout le vingtième siècle, dont les premières mesures datent des dernières réformes de l'Empire (1898) et commencent à prendre forme sous la République de Chine (1912-1949). C'est en particulier la question des temples qui motive l'établissement d'un programme politique. Bien que les lieux de culte de toutes les religions aient été concernés, ce sont surtout les temples bouddhiques, taoïstes, confucianistes et des cultes populaires (culte aux ancêtres, rites agricoles, etc.) qui sont visés par l'Etat. Il faut savoir que, dans la pratique et de façon bien plus visible au siècle précédent que de nos jours, l'enchevêtrement de ces quatre religions dans un seul lieu de culte est une norme répandue[55]. Par exemple, même quand un temple se revendique explicitement bouddhique, par exemple, des références à un maitre de la pensée confucéenne ou à la cosmologie taoïste peuvent s'y trouver. Les lieux de culte concentrent ainsi un vaste ensemble de croyances et pratiques religieuses, partagés par une communauté étendue. A côté des frontières entre les différentes religions, la pratique au sein du temple brouille aussi les frontières entre religieux et non-religieux/laïcs.

En Chine, le temple n'est pas seulement le cœur de la vie religieuse ; historiquement, il est aussi un espace privilégié par et pour la vie communautaire. On y vient ainsi pour retrouver les membres de la communauté, s'affairer à des tâches mondaines comme le nettoyage de vêtements, organiser des réunions pour la gestion des affaires publique, etc. Toutes les tranches de la population sont invitées à participer aux activités organisées par le temple et contribuent en retour à l'entretien des lieux. De plus, le temple représente un foyer pour des guildes de métier ou des lignages familiaux qui s'y affilient et y organisent leurs rencontres. Les lieux de culte sont ainsi des espaces multifonctionnels et sont au cœur de l'organisation sociale. C'est pourquoi, lorsque les gouvernements cherchent à influencer l'activité religieuse, les temples sont les premiers visés par leurs mesures politiques. Au vingtième siècle, ils font ainsi l'objet de plusieurs campagnes de

[55] Vincent Goossaert, *Dans les temples de la Chine*, 233

saisie par la puissance publique. Pour les organiser, un système administratif se met lentement en place et la loi devient un outil d'appui de la politique religieuse. En réaction, les communautés religieuses, menées par leurs clergés ou des laïcs, se mobilisent pour défendre leurs intérêts devant l'Etat.

L'appropriation des temples à l'échelle nationale commence en 1898 à la suite des premières réformes impériales lancées par Kang Youwei (康有为, 1858-1927)[56]. Dans ses dernières tentatives de modernisation, la dynastie Qing (1644-1911) adopte cette mesure afin de sanctionner les activités religieuses qui présentent une menace pour la stabilité sociale et d'acquérir des locaux créer un nouveau réseau d'écoles publiques[57]. De juin à septembre 1898, la réforme des « Cent jours » autorise l'expulsion des moines de leurs temples et la saisie de biens mobiliers. Rapidement, les institutions cléricales tentent de s'organiser collectivement pour protester. Ce sont les prémisses de la création des cinq Associations Nationales. Le clergé bouddhique est le premier à fonder une organisation qui représente sa communauté à l'échelle nationale, afin de réclamer réparation et d'obtenir des garanties auprès de l'Etat. Pendant plusieurs années, ce dernier promulgue plusieurs lois contradictoires, certaines protégeant les droits du clergé et d'autres encourageant la saisie des temples.

C'est finalement en 1912, avec l'établissement de République de Chine, que les pouvoirs publics se dotent d'un appareil administratif et juridique qui lui permet d'appliquer véritablement cette mesure sur l'ensemble du territoire. Les Républicains lancent ainsi le programme de « construction des écoles avec les biens des temples » (*miaochan banxue*, 庙产办学). Inspiré par les modèles occidentaux, le gouvernement s'interroge sur la place que la religion est en droit d'occuper dans la société moderne. Il est décidé qu'il faut tout d'abord la soumettre à l'autorité de l'Etat central, avant de pouvoir, ensuite, encourager le développement de religions réformées, qui se soient défaites de leurs traditions jugées aristocratiques et archaïques. En 1928, à la fondation du gouvernement de Nankin, une série de lois, qui garantit la réalisation du programme, est

[56] Intellectuel et fonctionnaire du règne de l'empereur Guangxu de la dynastie Qing. Proche du jeune empereur, Kang Youwei est à l'origine de plusieurs réformes, certainement s'attaquant à la société traditionnelle, notamment aux valeurs confucéennes. Il est un fervent défenseur du nationalisme et soutient le projet de transition vers une monarchie constitutionnelle, qui n'aura cependant jamais lieu.

[57] Vincent Goossaert, « Détruire les temples pour construire les écoles : reconstitution d'un objet historique », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n°33 (2011) : 35-51

promulguée. A nouveau, les clergés s'organisent pour négocier collectivement des garanties auprès de l'Etat. Certains réussissent à se maintenir dans leurs lieux de culte, tout en ayant l'obligation de revoir le mode de fonctionnement des temples et de se conformer aux exigences du nouveau gouvernement (mise à disposition d'une partie de leurs locaux pour accueillir des services pour la communauté, versement d'une partie de leurs revenus fonciers au gouvernement, etc.). D'autres ne parviendront pas à résister et verront leurs temples être transformés en écoles, en administrations, et dans une moindre mesure en petites structures de production industrielle[58].

Avec l'instauration de la République Populaire de Chine en 1949, alors que le Parti Communiste revendique un ordre nouveau, la politique religieuse mise en place s'inscrit dans la continuité de celle que pratiquait le gouvernement nationaliste. Le programme est non seulement préservé, mais aussi amplifié. En réalité, l'Etat communiste fait preuve d'une politique bien plus répressive et puissante. La réhabilitation des temples en espaces à vocation séculière devient systématique. Elle se traduit par une défiguration symbolique des lieux, du fait d'une désacralisation forcée, qui est une forme de profanation, ainsi que par une défiguration physique durable. Pour accueillir leurs nouvelles fonctions, certains bâtiments sont démantelés pierre par pierre pour être remodelés à l'image de l'ère socialiste. Le gouvernement communiste organise aussi la destruction pure et simple d'un grand nombre de sanctuaires. La démolition du patrimoine religieux a pour objectif de répondre aux besoins croissants en locaux pour la production, l'administration et le logement. Dans une grande métropole en pleine croissance comme Shanghai, la pression pour la création rapide de logements est très forte. Cependant, l'appropriation des ressources religieuses par nécessité est en fait une conséquence et non pas la motivation initiale de la politique du Parti. Ce que ce dernier vise avant tout, c'est la fin du religieux.

Selon le dogme communiste marxiste, la religion est une institution du système capitaliste qui sert à maintenir le peuple dans un état de servitude et d'aliénation. En Chine, cette idée s'est traduite par une campagne en faveur de l'éradication des « Quatre Vieilles Choses », à savoir les « vieilles idées », la « vielle culture », les « vielles coutumes » et les « vieilles habitudes ». La croyance religieuse et ses rites seraient donc au premier plan d'une structure archaïque et

[58] Zhe Ji, « Secularization as Religious Restructuring: Statist Institutionalization of Chinese Buddhism and Its Paradoxes », in *Chinese Religiosities, Afflictions of Modernity and State Formation*, éd. Mayfair Mei-hui Yang (University of California Press, 2008), 233-260

oppressive que le Parti doit démanteler pour libérer la population. Dans un premier temps, il met en place une politique d'encadrement du religieux qui vise à le contrôler qu'à le réprimer. Ainsi, dès 1951, il impose la création de cinq Associations Nationales : l'Association Bouddhiste de Chine, l'Association Taoïste de Chine, l'Association Patriotique Catholique de Chine, l'Association Islamique de Chine et le Mouvement Patriotique Protestant Triplement Autonome de Chine. Elles sont les représentantes officielles de la religion et les seules interlocutrices que le gouvernement central reconnaît. Promues comme une voie de dialogue entre le politique et le religieux pour la construction de formes de religiosités compatibles avec l'esprit communiste, ces associations sont initialement une formule modérée de contrôle de la religion. Progressivement, l'Etat-parti impose des règles qui lui donnent davantage de pouvoir sur les associations ; par exemple, il est décidé que les nominations aux postes de direction seront assurées par les cadres du gouvernement. L'encadrement devient rapidement répressif et, petit à petit, un climat ouvertement hostile aux religions s'installe : ses manifestations sont interdites et ses ressources sont détruites.

Cette politique d'effacement forcé de la religion s'insère dans un contexte global d'hostilité à la tradition. La Campagne des Cent Fleurs (février-août 1957) et la Révolution Culturelle (1966-1976) incarnent ce vaste programme d'éradication de la culture traditionnelle et de toute opposition politique ou sociale. Parmi les mesures prises à cet effet, sont organisées la destruction du temple comme lieu de culte mais aussi la sécularisation forcée du clergé. Alors que les réformes dans le domaine de l'éducation visent à effacer le sentiment et la tradition religieuse au sein de la société civile, la répression envers les membres du clergé et les lieux d'exercice de leurs fonctions cible la religion comme institution, formelle et durable. Ainsi, l'Etat organise simultanément le remplacement de l'éducation traditionnelle au profit d'une éducation athée et politisée, dépourvue des enseignements de la tradition chinoise et de sa culture religieuse, et la « réhabilitation » des ressources religieuses en ressources socialistes. Membres du clergé, biens immobiliers et mobiliers sont transformés en capital productif, à disposition de l'autorité politique. A cette fin, moines et moniales sont forcés à retourner à une vie laïque. Certains sont envoyés en camps de rééducation pour être défaits d'une pensée considérée comme aliénée et aliénante. Ne pouvant plus exercer leur rôle religieux, ils doivent choisir une profession laïque, qui consiste le plus souvent à travailler en usine. Il leur est également interdit de porter les vêtements religieux, en toutes circonstances.

La plupart d'entre eux sont amenés à retourner vivre parmi leurs familles, et certains sont même forcés au concubinage. Les moins conciliants sont exécutés en grand nombre. La répression devient particulièrement violente sous la Révolution Culturelle, le passage des Gardes Rouges[59] est dévastateur. Ainsi, la politique d'effacement du religieux se traduit souvent par la simple destruction de toutes sortes de biens et objets sacrés que les temples conservent : livres, reliques, statues, peintures, etc. En somme, elle s'avère particulièrement efficace car elle vise directement les éléments porteurs de la mémoire et des traditions religieuses : en éliminant le moine et l'autel, le PCC pense avoir réussi à vaincre la religion.

A la fin de la période maoïste, la pratique religieuse est presqu'imperceptible. Cependant, certaines pratiques ont survécu en dehors des temples, dans la sphère privée des foyers. La deuxième partie des années 70 est celle d'un revirement dans la politique religieuse, qui se traduit dans la décennie suivante par un resurgissement des religiosités latentes. Le Grand Timonier décède en 1976 et dès 1978, les premières grandes réformes sont lancées. La nouvelle Constitution (1978) réitère le principe d'une liberté de culte, qui figurait dans les constitutions précédentes de l'ère maoïste mais n'avait guère été respecté. Ce qui change est la mise en place de mesures concrètes pour garantir cette liberté. Ainsi, il est à nouveau autorisé de prendre l'habit : les anciens membres du clergé et les nouveaux aspirants peuvent exercer une profession strictement religieuse et sont invités à réinvestir les temples. A Shanghai, dès 1978, le maître Zhenchan (真禅) rappelle les moines du Temple du Bouddha de Jade. Cette même année, le temple est réouvert au public et l'année suivante, le Vénérable Zhenchan en devient le dixième abbé. La décennie des années 80 est une période de reconstruction, à la fois matériel pour les temples et politique, pour les organisations religieuses.

[59] Organisation paramilitaire constituée en 1966 par Mao Zedong pour soutenir la Révolution Culturelle, elle est composée de jeunes étudiants et lycéens qui se montreront d'un radicalisme redoutable. La violence dont ils font preuve sera critiquée par le Grand Timonier lui-même, qui, dès 1968, les dissout. Ceux qui tenteront de poursuivre l'action seront persécutés jusqu'à l'éradication complète du mouvement.

1.1 Un bouddhisme conforme au programme de l'Etat : la convergence des intérêts entre l'institution religieuse et l'institution politique

1.1.1 Un bouddhisme « de ce monde », au service de la communauté

En 1978, à l'issue de la troisième session du 11ème Congrès National Populaire du Comité Central du PCC, un communiqué officiel annonce le lancement d'un programme de « Réforme et Ouverture » (*gaige kaifang,* 改革开放). Les premiers objectifs qu'il cible sont le démantèlement du système de collectivisation agricole et la mise au de la planification dans le domaine de l'industrie. L'Etat ouvre également son économie à un fonctionnement plus libéral en autorisant puis en encourageant l'entreprise privée et l'entrée de capitaux étrangers pour l'investissement, ainsi qu'en créant des « Zones Economiques Spéciales » (*jingji tequ,* 经济特区)[60]. Dans la décennie suivante, les dirigeants chinois mettent en place ce qu'ils nomment « l'économie socialiste de marché ». En réalité, l'activité économique n'est que le premier terrain de réformes qui transforment l'ensemble de la société chinoise. Une de ses conséquences est le retrait progressif de l'Etat dans le domaine du social : celui-ci se désinvestit largement de la prise en charge de la sécurité sociale et des services de santé. Malgré l'émergence d'alternatives dans l'offre privée, ce recul de la puissance publique place des millions d'individus dans une situation précaire[61]. A cela s'ajoute la fermeture de nombreuses entreprises d'Etat, principalement des usines industrielles, qui se traduit par du chômage ou des retraites forcées. Si l'ouverture de l'économie crée par la suite de nouvelles opportunités d'emploi, elle crée aussi dans l'immédiat des difficultés que les Chinois doivent apprendre à surmonter sans l'appui de l'Etat.

C'est dans le vide laissé par l'Etat dans le domaine du social que les organisations religieuses œuvrent, pour prouver la pertinence de leurs activités. Historiquement, il existe dans le bouddhisme une tradition d'aide caritative qui visent les populations les plus vulnérables : les orphelins, les personnes âgées, les personnes en situation d'handicap, les veuves, etc. Au vingtième siècle, cette pratique est réanimée par les modernistes, moines et laïcs, qui défendent le projet d'un

[60] « Projets pilotes » de la libéralisation du système économique, quatre zones des provinces du Guangdong et du Fujian sont désignées en 1979 pour la mise en place d'un régime juridique particulier, basé sur des conditions préférentielles pour l'investissement étranger. On compte aujourd'hui cinq villes (Shenzen, Zhuai, Shantou, Xiamen et Kashgar) et une province (Hainan) qui fonctionnent sur ce régime. Shenzhen, dont le succès lui vaut le surnom de « ville-miracle », est la plus connue des ZES, elle accueille de nombreuses usines dans le domaine de la technologie, dont dépendent de entreprises internationales comme Apple et Samsung.

[61] André Laliberté, « Buddhist Charities and China's Social Policy : An opportunity for Alternate Civility? », *Archives de sciences sociales des religions,* n°158 (2012) : 95-117

« bouddhisme d'ici-bas » (*rensheng fojiao,* 人生佛教), c'est-à-dire d'un bouddhisme engagé dans les affaires quotidiennes de sa communauté. Selon le moine Taixu, un des principaux leaders du mouvement réformiste, les bouddhistes qui aident les autres et se mobilisent pour représenter politiquement leurs intérêts trouveront le salut dans ces œuvres[62].

Or, selon la loi, il est encore interdit pour les membres du clergé de pratiquer de nombreuses activités dans le domaine des services sociaux, comme par exemple apporter des soins médicaux ou s'occuper d'orphelins. Ces mesures visent le confinement des moines à une activité strictement religieuse. L'attitude de l'Etat change à partir des années 90, lorsque les organisations bouddhistes apportent une aide humanitaire aux victimes de plusieurs catastrophes naturelles qui ont lieu entre 1991 et 1994. Pour résoudre la crise liée aux inondations qui touchent plusieurs régions sur la côte Est de la Chine en 1991, le gouvernement chinois lance un appel à l'aide humanitaire, auquel répond la Fondation Tzu Chi (*ci ji jijin hui,* 慈濟基金會), une organisation caritative bouddhiste, d'origine taïwanaise. Son succès sur place est immédiatement reconnu par les autorités chinoises, qui autorisent par la suite l'établissement de filiales sur le territoire continental[63]. Ce soutien officiel encourage les organisations bouddhistes chinoises, à leur tour, à fonder leur propre fondation d'aide humanitaire. Elles s'inspirent du modèle taïwanais pour ce qui est du fonctionnement interne des fondations, des actions ciblées et de la recherche de financement. Dans les années qui suivent, le succès de ces organisations auprès des victimes de désastres contribuent à l'image d'un bouddhisme dévoué à la population, croyante ou non. Ces actions permettent aussi aux organisations bouddhistes de gagner en légitimité auprès de l'Etat. A cette époque, celui-ci est de plus en plus enclin à reconnaître l'utilité sociale des religions mais c'est en particulier les activités caritatives bouddhistes qui suscitent son intérêt car, contrairement au catholicisme ou à l'islam, par exemple, le bouddhisme n'a pas investi le débat politique. En effet, ses organisations sont très peu politisées et n'ont pas jamais mené des mouvements de contestation populaire depuis l'établissement de la RPC. C'est notamment pour cette raison que Zhe Ji considère que le

[62] André Laliberté, « Entre désécularisation et resacralisation : bouddhistes laïcs, temples et organisations philanthropiques en Chine », *Social Compass*, n°56/3 (2009) : 345-361

[63] André Laliberté, « The institutionalization of Buddhist Philanthropy », in *State and Society Responses to Social Welfare Needs in China*, éd. Jonathan Schwatrz et Shawn Shieh, (Routledge Curzon, 2009), 113-134

bouddhisme Han est aujourd'hui « *la religion favorisée par l'Etat* »[64]. Cette relation s'est exprimée par un encouragement de l'activité caritative bouddhistes sont deux formes.

Premièrement, le gouvernement encourage implicitement certaines pratiques dans le domaine de la santé en « fermant les yeux » sur les stratégies de contournement de la règle qu'adoptent les organisations bouddhistes. En effet, il est encore aujourd'hui interdit pour les moines et moniales d'ouvrir des cliniques ou hôpitaux. Les services médicaux qu'ils proposent dans leurs propres locaux sont limités à des soins légers mais ces obstacles sont dépassés en créant des organismes séparés qui sont entièrement gérés, sur le papier du moins, par des laïcs. Même si, dans les faits, ce sont les moines et moniales qui s'occupent quotidiennement des patients, la pratique est courante et tolérée par le gouvernement. Le besoin d'acteurs dans le domaine de la santé qui fonctionnent sur un principe caritatif est bien réel pour la population, et laisser des organisations bouddhistes répondre à ce besoin permet à l'autorité étatique d'éviter un mécontentement de la population qui pourrait devenir contestation de sa politique.

Ce même raisonnement pousse d'ailleurs l'Etat à revoir certaines des règles qu'il a posées, deuxième forme d'encouragement des œuvres caritatives bouddhistes. En 2013, une enquête réalisée par le Ministère des Affaires Civiles constatait que 74% des orphelinats non-enregistrés fonctionnent dans l'enceinte de temples, monastères et couvents[65]. L'année suivante, l'Etat publie une « Notice sur les Activités de la Communauté Religieuse pour l'Adoption d'Orphelins et d'Infants Abandonnés » [66] par laquelle il autorise la prise en charge d'orphelins par des organisations religieuses. Il pose cependant une condition : les organisations en question devront respecter les standards fixés par les gouvernements locaux pour toutes questions touchant à la garde d'enfant. Cette réaction est à nouveau une reconnaissance positive l'action caritative

[64] Zhe Ji, « Le bouddhisme han est la religion favorisée par le gouvernement chinois », interview par Patricia Zhou, *Eglises d'Asie*, 18 juin 2013, http://eglasie.mepasie.org/asie-du-nord-est/chine/2013-06-18-pour-approfondir-ab-le-bouddhisme-han-est-la-religion-favorisee-par-le-gouvernement-chinois-bb

[65] « Opinion regarding Encouraging and Regulating Religious Community's Engagement in the Public Welfare and Charitable Activities» (*guanyu guli he guifan zongjiaojie congshi gongyi cishan huodong de yijian*, 关于鼓励和规范宗教界从事公益慈善活动的意见), Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses, Département du Travail de Front Uni, Commission pour le Développement National et la Réforme, Ministère des Affaires Civiles, Ministère des Finances et l'Administration d'Etat pour les Taxes, 16 février 2012, une version est disponible sur http://pkulaw.cn/CLI.4.168121

[66] Notification regarding Religious Community's Activities on the Adoption of Orphans and Abandoned Infants (*guangyu guifan zongjiaojie shouliu guer, qiying hudong de tongzhi*, 关于规范宗教界收留孤儿, 弃婴互动的通知), Ministère des Affaires Civiles et Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses, 30 avril 2014, une version est disponible sur http://pkulaw.cn/CLI.4.224465

religieuse, l'Etat préférant adapter ses règles plutôt que sanctionner des activités qui ne se conforment pas à sa directive initiale. Dans les années 90, l'idée d' « utilité sociale » des religions est pleinement intégrée au discours officiel, notamment dans le discours de Jiang Zemin [67] (江泽民), alors Secrétaire Général au Parti, qui propose au Parti de percevoir la religion comme une ressource.

Cet entendement global entre l'Etat et les organisations religieuses, et surtout bouddhistes, autour des œuvres caritatives a eu pour conséquence une multiplication des fondations, cléricales ou laïques, investies dans ce domaine. Aujourd'hui, on en trouve dans presque tous les temples bouddhistes. Dans le Temple du Bouddha de Jade, deux fondations coexistent : la Fondation Juequn, qui est celle de l'organisation du temple, et la Fondation Caritative de la Municipalité de Shanghai, qui est celle de l'Association Bouddhiste de Shanghai, dont les bureaux se trouvent dans le temple également. Toutefois, malgré l'accroissement des revenus des temples depuis les années 90 (issus de leur activité touristique, des services religieux, de la vente d'objets religieux et de donations)[68], les ressources des organisations religieuses demeurent insuffisantes pour mener des actions de grande ampleur et durables. Actuellement, l'activité de leurs associations caritatives dépassent rarement leur localité d'implantation et ne peuvent répondre qu'à des projets ciblés. Au-delà d'un manque de ressources financières et humaines, les organisations bouddhistes doivent aussi faire face à un manque d'enracinement auprès de la population. Les générations à qui le Parti avait appris à percevoir toute activité religieuse comme un phénomène sectaire et archaïque peuvent se montrer très méfiants et rejeter l'aide qui leur est proposée. Les organisations qui parviennent le mieux à pérenniser leurs actions sont celles qui sont liées à des temples de grande réputation historique, comme le Temple du Bouddha de Jade à Shanghai[69], ou celles qui sont

[67] Né en août 1926, il occupe le poste de Secrétaire Général au Parti de juin 1989 à novembre 2002, et celui de Président de la République Populaire de Chine entre mars 1993 et mars 2003. C'est notamment sous son leadership que le mouvement Falun Gong est déclaré illégal et qu'est mis en place l'agence de sécurité « 6-10 » pour l'expulsion des meneurs du mouvement. Il se retire définitivement de la politique chinoise en 2005, quand il renonce à tous ses titres, dont celui de membre du Politburo du Comité Permanent du Parti Communiste.

[68] Zhe Ji, « Chinese Buddhism as a Social Force », *Chinese Sociological Review*, vol. 45, n°2 (2012-2013) : 8-26

[69] André Laliberté, « Buddhist Revival under State Watch », *Journal of Current Chinese Affairs*, n°40/2 (2011) : 107-134

dirigées par des maîtres charismatiques, comme le maître Jing Hui (淨慧)[70] du Temple Bailin (*bailinsi*, 柏林寺), dans le Hebei.

Ces limitations pourraient expliquer la marge de manœuvre que l'Etat semble accorder aujourd'hui le bouddhisme, car si celui-ci est en mesure d'investir le vide que les pouvoirs publics ont laissé dans la prise en charge des services sociaux, il n'est pas en mesure de combler ce vide entièrement. Selon Zhe Ji, cette religion a le potentiel pour devenir une réelle force sociale, qui atteigne l'ensemble de la société, mais il faut cependant mesurer les limites actuelles de son action ainsi que l'étendue du pouvoir de l'Etat. Si les organisations bouddhistes ont pu jusque-là se développer sur un domaine précis, c'est précisément parce que l'utilité dont elles font preuve est supérieure aux risques qu'elles représentent pour l'Etat. Aujourd'hui, les compétences du bouddhisme sont suffisamment limitées pour ne pas remettre en question l'ordre établi par l'autorité publique. L'exemple du mouvement Falun Gong, dont les œuvres caritatives lui avaient initialement valu l'approbation tacite du gouvernement mais qui fut durement réprimé aux premiers signes de contestation populaire, rappelle aux bouddhistes que leur utilité sociale n'est pas une garantie absolue d'une relation positive avec l'Etat.

Cette relation est en réalité constamment négociée pour intégrer des évolutions au niveau le plus macrologique, par exemple un changement de régime économique, comme au niveau le plus micrologique, notamment les relations interpersonnelles entre représentant de l'institution religieuse et représentant de l'institution politique.

1.1.2 Du moine agriculteur au temple photogénique : adaptations de l'économie monastique

Pendant la décennie des années 50, la politique religieuse du Parti sous Mao est encore hésitante. Sa volonté d'éliminer les traditions archaïques a été fermement annoncée mais, dans le domaine des religions, les moyens qu'il emploie donnent dans un premier temps une certaine

[70] Né en 1933, il devient à l'âge 19 ans le disciple d'un des plus grands maîtres de l'école Chan chinoise, le Vénérable Xu Yun (虚云, 1840-1959). Il est l'un des premiers moines à recevoir un diplôme de l'Académie Bouddhiste de Chine. En 1979, il travaille dans le bureau des relations publiques de l'Association Bouddhiste de Chine et participe à la fondation du magazine Fayin (发音). Dans les années 90, il supervise la restauration de plusieurs temples dans la région du Hebei, dont le temple Bailin, dont il devient l'abbé en 1998.

marge d'action aux groupes religieux, afin qu'ils se conforment aux exigences politiques. Dans le cas du bouddhisme, une des principales critiques que lui adresse la pensée socialiste est le fonctionnement féodal de l'économie monastique. Le clergé dépendait, en effet, de rentes foncières perçues auprès des paysans qui, en échange du droit à cultiver ses terres, devaient remettre une partie de la production agricole. Dès 1946, dans les territoires que le Parti communiste administre, une nouvelle campagne de saisies des temples est organisée dans le cadre de la première réforme agraire. Après l'établissement de la RPC, cette réforme agraire est étendue à l'ensemble du territoire mais cette fois, ce sont principalement les terres à cultiver du clergé qui sont saisies, plutôt que les temples[71]. A cette époque, les moines et moniales doivent se soumettre à un strict contrôle de leurs activités mais peuvent se maintenir dans les temples. Certaines organisations monastiques réussissent à préserver une partie de leurs terres et tentent de les cultiver elles-mêmes Cependant le manque d'expérience des moines et moniales dans ce travail limite leur production à un niveau qui ne leur permet pas de subvenir à leurs besoins[72]. Dès les années 60, la liberté de croyance instituée dans la Constitution de 1954[73] devient une fiction, dans les faits, il est interdit de pratiquer quelconque forme de religion.

Rapidement, l'attitude répressive de l'Etat-parti met au pas la tentative de transformer l'économie monastique pour l'adapter au contexte socialiste. Cette idée est réanimée dans les années 80 par Zhao Puchu (赵朴初, 1907-2000)[74], alors président de l'Association Bouddhiste de Chine (ABC). Il reprend les principes d'un courant bouddhique, le Chan moderne[75], qui encourage les moines à l'autonomie et à voir dans le travail agricole une forme de cultivation de l'esprit. Il remet ainsi à

[71] Zhe Ji, « Secularism as Religious Restructuring », 233-260

[72] Zhe Ji, « Buddhism and the State, A New Relationship: Increasing numbers of believers bring great changes to the monastic economy in China », trad. Par Philip Liddell, *Perspectives chinoises*, n°55 (2004) : 2-10

[73] Article 88 de la Constitution de 1954 de la République Populaire de Chine : « les Citoyens de la République Populaire de Chine jouissent de la liberté de croyance », une version en anglais et en chinois est disponible sur http://en.pkulaw.cn/display.aspx?cgid=52993&lib=law

[74] Activiste politique et social, Zhao Puchu est la figure principale l'activisme bouddhiste laïque pendant la période maoïste. Il se rapproche des communistes dès les années 30s, il crée en 1936 la Conférence Nationale des Bouddhistes pour la Protection de la Paix, une organisation de résistance contre l'occupation japonaise. A partir de 1937, il intègre plusieurs organisations religieuses-politiques comme l'Association Bouddhiste de Shanghai, avant de participer à la création l'Association Bouddhiste de Chine, en 1952, dont il devient le secrétaire général. De 1980 à 2000, année de son décès, il occupe le poste de Président de l'Association. Il est également connu pour sa poésie et calligraphie.

[75] L'école Chan (en chinois, ou « zen » en japonais) est une école bouddhiste à laquelle appartient la grande majorité de la communauté monastique Han. Selon ses enseignements, n'importe quel individu peut accéder à l'Illumination, s'il cultive correctement son esprit, en suivant les instructions d'un maitre. Une des idées du Chan « moderne », courant réformateur qui apparait en Chine à la fin du dix-neuvième siècle, est de considérer que les moines et moniales n'ont pas le monopole de l'enseignement : les laïcs peuvent s'instruire eux-mêmes et entre eux.

l'ordre du jour le « Bouddhisme de ce monde » (*renjian fojiao*, 人间佛教) théorisé par le moine Taixu au vingtième siècle, en développant son propre slogan, celui du « Chan allié au travail agricole » (*nongchan bingzhong*, 農禪並重)[76]. Les moines sont ainsi invités par l'ABC à travailler la terre qui leur a été rendue dans le processus de décollectivisation de la « Réforme et Ouverture ». La directive vise une nouvelle génération de disciples, qui commencent tout juste à apprendre la vie monastique et pour qui ce mode de fonctionnement devient la norme. L'objectif n'est plus de produire pour nourrir la communauté monastique mais produire pour commercer. Ainsi, les moines et moniales limitent leurs efforts à la production de marchandises plus précieuses, comme le thé, des fruits ou des fleurs[77].

Mais les changements dans l'économie nationale impulsés par la « Réforme et Ouverture » remettent en question la pertinence de ce modèle. Dans les années 90, comme nous l'explique Zhe Ji, « *l'aura sacré autour du travail physique s'est dispersée et l'agriculture a cessé d'être la première préoccupation de l'Etat chinois. Par conséquence, le bouddhisme n'avait plus d'intérêt stratégique à se raccrocher au travail agricole pour justifier son existence* »[78]. Pour répondre aux exigences de l'Etat d'autonomie économique des groupes et sites religieux, les moines-agriculteurs se tournent vers l'activité touristique comme source alternative de revenus. Le discours adopté pour légitimer le développement de cette activité promeut le bouddhisme comme un élément de la culture chinoise, et concorde ainsi avec le discours de l'Etat qui tend de plus en plus vers des idées nationalistes. Le tourisme religieux permet aussi de générer des retombées positives indirectes pour les gouvernements locaux. L'arrivée de touristes dans un site religieux s'accompagne d'une demande en restauration, hôtellerie, artisanats, etc., services que l'économie locale devra pourvoir. En ouvrant leurs portes aux touristes, les organisations religieuses

[76] Pour un commentaire de la pensée de Zhao Puchu, voir Zhe Ji, « Zhao Puchu and His Renjian Buddhism », *The Eastern Buddhist*, vol. 44, n°2 (2013) : 35-58

Pour la première mention du « Chan allié au travail agricole » au sein des « Trois Excellentes Traditions du Bouddhisme » théorisées par Zhao Puchu, voir Zhao Puchu, « Developing excellent traditions to devote oneself to the socialist undertaking of one's country » (*Fayang fojiao youliang chuantong, wei zuguo shehuizhuyi shiye er xianshen*, 发扬佛教优良传统, 为祖国社会主义事业而献身) *The Voice of Dharma* (*Fayin*, 发音), n°1 (1982): 2-4

Depuis 1981, *Fayin* est le journal officiel de l'Association Bouddhiste de Chine

[77] Raoul Birnbaum, « Buddhist China at the Century's Turn », *The China Quarterly*, n°174 (2003) : 428-450

[78] Zhe Ji, « Increasing numbers of believers bring great changes to the monastic economy in China », 6

contribuent donc à la création de croissance, ce qui permet d'alléger la pression politique mise sur les gouvernements pour remplir un tel objectif.

Ce développement est également positif pour la communauté religieuse qui pourra utiliser les revenus issus de l'activité touristique, en commençant par la billetterie, pour répondre à deux objectifs. Premièrement, ces revenus servent à financer la rénovation et l'embellissement du site religieux, ce qui contribue à améliorer l'image du bouddhisme auprès de la communauté de fidèles comme auprès des pouvoirs politiques. Deuxièmement, ils servent à répondre aux besoins de la vie monastique, ainsi qu'accueillir et former une nouvelle génération de disciples.

Toutefois, de façon générale, le tourisme, s'il n'est pas pris en charge avec suffisamment d'attention et un plan pour la durée, est une activité qui peut avoir des effets néfastes. Pour certains fidèles, l'ouverture de l'espace religieux à une activité commerciale et à un public de plus en plus massif est synonyme d'une perte de sacralité. Elle peut ainsi être la cause d'une perte de confiance de la communauté des fidèles en l'autorité monastique. Aussi, cette activité est surveillée de près par l'Etat central qui observe dans la période récente une prolifération des sites religieux, largement soutenue et parfois même financée par les gouvernements locaux. Cette tendance pourrait inviter des critiques à l'égard de l'autorité politique qui, suivant l'idéologie du Parti, doit être athée mais se permettrait d'investir dans le religieux. Nous verrons dans la partie suivante que le Parti ne tolère pas une telle remise en question.

1.2 Une légitimité sociale partagée : rivalités et conflits entre l'Etat-parti, porteur de la révolution et le bouddhisme, religion millénaire

1.2.1 L'autorité du dernier mot : la tolérance de l'Etat envers le bouddhisme en réalité limitée

Lorsqu'il établit la République Populaire de Chine en 1949, le Parti communiste établit un tout nouvel ordre. Pour garantir que la révolution aboutisse à l'avènement d'une vraie société socialiste, il s'accapare tous les pouvoirs de l'Etat. Pour cela, il se donne le rôle de guide, à l'image de son leader Mao Zedong qui prend le surnom de « Grand Timonier ». Créateur de la société nouvelle, seul le Parti est capable de connaître les besoins de la population. L'exercice du pouvoir étant sa prérogative exclusive, le Parti fusionne avec la structure étatique et devient « Etat-parti ». Dès le départ, ce système interdit dans les faits l'émergence d'alternatives politiques. L'épuration

interne au Parti et l'élimination de la dissidence sont des pratiques systématiques, qui transforment la légitimité charismatique des grands Hommes de la révolution en pouvoir réel et exclusif.

La concentration des pouvoirs n'est pas que le résultat de méthodes violentes. La stratégie du Front Uni est des meilleurs exemples de la capacité du Parti à empêcher la montée de contestation avant qu'elle ne puisse menacer son autorité. Il s'agit d'une tactique d' « alliance avec l'ennemi secondaire pour battre l'ennemi primaire »[79]. En 1937, les communistes s'allient ainsi aux nationalistes du Kuomintang, pour résister à l'invasion japonaise. Plus tard, cette tactique devient un principe politique qui permet de réunir toutes les formations politiques et factions internes au Parti au nom du maintien de l'ordre au-dessus du chaos. En échange d'une loyauté collective, les politiciens et politiciennes n'ont pas le droit d'exprimer de critique de la politique de l'Etat en public et doivent maintenir, en apparence, l'image d'un consensus national. Après les réformes des années 80, le Front Uni est réactivé dans le domaine des affaires religieuses. L'Etat s'engage ainsi à respecter la liberté de croyance de tous les individus qui respectent la loi et en échange de leur soutien politique. Les Associations religieuses nationales et plus récemment la transformation de l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses en agence du Département du Travail de Front Uni illustrent la perpétuation de cette tactique.

Ce que craint l'Etat est le potentiel contestataire des religions et il préfère donc établir une relation mutuellement avantageuse. Dans l'histoire chinoise, les ressources financières, humaines et symboliques ont permis à des mouvements religieux d'organiser à plusieurs reprises une contestation populaire, l'exemple le plus marquant étant la rébellion des Taipings, mouvement catholique qui s'oppose à l'autorité de l'Etat sous la dynastie Qing entre 1850 et 1864[80]. Aujourd'hui, bien que les moyens des institutions religieuses soient en phase de croissance, ils sont encore limités. Toutefois, le PCC est conscient d'une certaine perte d'adhésion populaire à son égard, depuis les réformes et la disparition des grands idoles politiques. En effet, les anciennes générations ne comprenant pas le changement vers une économie de marché et de nombreuses personnes souffrent du désengagement de l'Etat dans le domaine social. Depuis sa montée au pouvoir en 2012, Xi Jinping a certes réussi à faire de sa personne une figure politique populaire,

[79] Beatrice Leung, « China's Religious Freedom Policy », 894-913

[80] Pour une étude historiographique des évènements de la rébellion des Taiping, voir Franz H. Michael, *The Taiping Rebellion : history and documents* (University of Washington, 1971), 244.

adoptant ainsi le surnom « Oncle Xi », mais cette légitimité est encore en construction. La politique de l'Etat-parti est encore aujourd'hui celle d'une non-tolérance absolue de la dissidence.

La répression violente dont font l'objet les catholiques Chinois qui n'adhèrent pas aux organisations catholiques officielles mais à ce qu'on nomme les « Eglises souterraines », en raison notamment d'une reconnaissance de l'autorité du Pape, est un exemple de la fermeté de l'Etat vis-à-vis des activités religieuses qui remettent en question sa souveraineté[81]. C'est également le cas du Falun Gong, un mouvement populaire aux références multiples (bouddhique, taoïste, pratique du *qigong*, etc.) qui entretient dans un premier temps une relation assez positive avec l'Etat jusqu'à la fin des années 90. A ce moment, le mouvement revendique 100 millions d'adeptes. Cette popularité est mal acceptée par l'ABC, qui voit en le Falun Gong un rival religieux. Son président, Zhao Puchu, sollicite d'ailleurs à plusieurs reprises l'attention du gouvernement qui va ponctuellement tenter de recadrer l'activité du mouvement. Finalement, à la suite d'un sit-down devant les quartiers-généraux du Parti à Pékin, réunissant près de 10 000 personnes, qui revendiquent davantage de reconnaissance de leurs droits religieux, l'Etat classe officiellement le Falun Gong comme « culte malveillant » (*xie jiao*, 邪教). Juridiquement, cela signifie que sa répression devient légalisée. Des lieux de réunions sont fermés, les sites internet sont bloqués, des centaines de membres sont emprisonnés et les leaders du mouvement sont forcés à l'exil[82].

Toute activité religieuse qui puisse inciter une remise en question de sa légitimité politique est surveillé de près par l'Etat. Cela explique pourquoi le bouddhisme se maintient aujourd'hui éloigné du débat public. Cependant, malgré des efforts entrepris pour incorporer certaines idées socialistes à son enseignement religieux, le bouddhisme demeure, comme toute religion, une narration alternative à celle de l'Etat. Le bouddhisme explique le monde différemment à la société et lui propose des modes de vie qui peuvent être compatibles avec ceux proposés par l'Etat mais qui sont tout de même distincts.

[81] Pour une étude des relations entre l'Etat chinois et le catholicisme, voir les travaux de Richard Madsen, notamment « Catholic Revival During the Reform Era », *The China Quarterly*, n°174 (2003) : 468-487

[82] David Palmer, *Qigong Fever: Body, Science and Utopia in China*, 320

1.2.2 Les temples bouddhiques, porteurs de mémoire et tradition

L'idéologie du Parti, même si elle a été révisée plusieurs fois, est encore aujourd'hui la source unique de pensées politiques pour l'Etat et la source primaire d'enseignement pour la société chinoise[83]. Or, dans la langue chinoise, nous l'avons vu, la religion est « *jiao* » (教) : par essence, un enseignement. La religion bouddhiste, en tant qu'institution, est porteuse de normes de comportement qu'elle transmet à ses adeptes de génération en génération au travers d'une narration qui leur permet de donner sens à l'univers qui les entoure. Elle est porteuse de ses propres traditions mais surtout, elle a su intégrer les codes de la société dans laquelle elle a évoluée. Importé en Chine depuis l'Inde au 2ème siècle de notre ère, le bouddhisme est devenu une religion *chinoise* en s'appropriant ou en tolérant certains cultes populaires, personnages légendaires et guides charismatiques[84]. Le temple bouddhique est devenu un pilier de la culture chinoise de trois façons.

Premièrement, il réunit en son sein un ensemble complexe de références religieuses-culturelles. Il n'est pas rare de trouver dans un temple bouddhique une statuette de Laozi (老子)[85] ou de prêtres taoïstes portant les tablettes, mais aussi qu'un temple de tradition Han ait des salles dédiées au bouddhisme tantrique tibétain. Prier aux ancêtres est une pratique qui relèvent de cultes populaires que les fidèles bouddhistes peuvent suivre dans l'enceinte du temple. Deuxièmement, le site religieux est un lieu dans lequel la communauté peut se réunir pour des activités qui ne sont pas strictement religieuses. Cette ouverture au mondain a permis au temple bouddhique de s'ancrer dans le paysage social des villes et villages chinois. Autrefois, nous l'avons mentionné, il était courant pour des guildes de métier d'avoir des espaces qui leur étaient entièrement dédiés dans le temple. Troisièmement, le bouddhisme s'est aussi inséré dans le paysage naturel chinois en sacralisant ses ressources, comme les montagnes, rivières, forêts, etc. Cette appropriation du territoire brouille les frontières entre symbolique et physique, et permet au bouddhisme de répandre sa narration. Un exemple de cela sont les « Quatre Montagnes Sacrées » (*si ta fojiao mingshan,* 四大佛教名山) : il s'agit de quatre sites naturels (Jiuhuashan, 九华山 ; Emeishan, 峨嵋

[83] Beatrice Leung, « Religious Freedom and the Constitution in the People's Republic of China », 1-18
[84] Vincent Goossaert, *Dans les temples de la Chine*, 24-28
[85] Figure semi-mythologique, semi-historique, Laozi est philosophe chinois qui aurait vécu entre entre le 6ème et le 4ème siècle avant notre ère. On lui attribue souvent l'écriture du *Dao De Jing* (道德经), un des principaux textes de la pensée taoïste.

山 ; Putuoshan, 普陀山 et Wutaishan, 五台山), sur chacun desquels ont été construits un nombre important de temples et monastères, en raison de leur spiritualité légendaire. Chacun a été le lieu de recueillement de maîtres vénérés et abrite les reliques de certains d'entre eux. Ces « montagnes » sont connues dans toute la Chine et leurs visiteurs, bouddhistes ou non, reconnaissent généralement le caractère sacré des lieux[86].

Malgré des périodes de recul de la pratique ou de tension avec l'Etat central, le bouddhisme en Chine a globalement fait preuve d'une continuité historique, préservant des rituels, religieux et sociaux, profondément ancrés dans les cultures locales. Aujourd'hui, cette légitimité de type « traditionnelle », pour reprendre la typologie wébérienne, est encore pertinente. Le temple bouddhique demeure un gardien des mémoires locales, gravées dans des stèles ou préservées dans les registres. En effet, pour chaque inscription qui relate l'histoire du temple, c'est également un bout de l'histoire partagée avec l'ensemble de la communauté qui est archivé. Ces sources recensent le nom de tous ceux qui ont contribué à la fondation et aux rénovations successives du temple ainsi que le nom des donateurs importants, comme ceux de la cour impériale, et relatent des évènements comme des grandes festivités et la réception d'honneurs impériaux. Le lignage mythologique du temple incorpore également des légendes populaires. C'est donc une partie de l'histoire politique et sociale partagée entre les membres d'une localité que préserve le temple[87].

A présent, après un siècle d'incertitude, les religions tentent de retrouver leur place dans la société chinoise. A ce titre, les groupes et sites bouddhistes cherchent à reconquérir une mémoire presque perdue et à revaloriser certaines traditions locales. Plusieurs monographies ont été réalisées à ce sujet sur le temple Bailin. Parmi les stratégies employées par l'organisation du temple, on peut mentionner le retracement de sa filiation à des maîtres spirituels quasi légendaires comme le moine Xu Yun, ainsi que la mise en valeur d'un enseignement d'excellence du bouddhisme Chan[88]. Le temple porte le nom d'une forêt de cyprès qui l'entourait jadis et, bien que ce ne soit plus le cas aujourd'hui, l'imaginaire lié à cette forêt est perpétuellement réanimé, comme l'indique

[86] Cora Un In Wong , Chris Ryan et Alison McIntosh, « The Monasteries of Putuoshan, China: Sites of Secular or Religious Tourism? », *Journal of Travel & Tourism Marketing*, 30/6(2013): 577-594

[87] Marianne Bujard et Xi Ju, « Mémoire des temples, mémoire de pierre », *Perspectives chinoises*, n°101(2007) : 22-30

[88] Nous en retenons deux : Zhe Ji, « Mémoire reconstituée : les stratégies mnémoniques dans la reconstruction d'un monastère bouddhique », *Cahiers internationaux de sociologie*, n°122 (2007) : 145-164 ; Yang Fenggang et Wei Dedong, « The Bailin Buddhist Temple: Thriving Under Communism », in *State, Market, and Religions in Chinese Societies, éd.* Fenggang Yang and Joseph B. Tamney (Leiden: E. J. Brill, 2005), 63-86

les nombreux essais sur le thème du cyprès que publie le temple. En cultivant une histoire millénaire, le clergé s'est reconstituée une réputation qui attire aujourd'hui des disciples brillants. Cependant, faire revivre la mémoire est un exercice délicat dans un pays où l'Etat revendique une rupture avec l'histoire. Les seules références au passé que le régime actuel peut accepter sont celles qui servent sa propre narration, comme par exemple le discours d'un exceptionnalisme culturel. D'ailleurs, nous le verrons dans notre troisième chapitre, quand bien même l'Etat mobilise lui-même le passé, il insiste sur son caractère révolu. En matière religieuse, il veille ainsi à ce que le répertoire du passé entretenus par les groupes et sites religieux ne soit pas la source d'une narration alternative qui pourrait se substituer à la sienne. Cela explique notamment pourquoi il est encore interdit pour une organisation religieuse de fonder un institut d'éducation publique : en aucun cas la pensée religieuse ne peut-elle remplacer l'idéologie politique de l'Etat-parti. Dans le domaine de l'éducation, les administrations publiques doivent donc prêter attention aux instituts d'éducation religieuse gérés par les moines et moniales pour s'assurer que leur objectif soit strictement de former des disciples, ainsi qu'aux instituts d'éducation publique gérés par des laïcs qui peuvent être affiliés à une organisation religieuse. En effet, bien que la pratique soit moins tolérée dans le domaine de l'éducation que dans le domaine de l'aide sociale, ce recours aux laïcs est possible et il est une des raisons pour le gain en visibilité et en compétences de la part de la communauté laïque.

1.3 De l'institution formelle à l'institution réelle : conflits internes et intérêts flottants

1.3.1 Moines et laïcs : la coexistence de deux « clergés » dans le temple bouddhique en Chine

Dans la loi, nous l'avons vu, l'Etat reconnaît quatre sujets : les groupes (ou organisations), les écoles, les sites et les citoyens religieux. Pour notre part, nous préférons distinguer trois catégories d'acteurs, que nous avons regroupé sous le terme d' « institution bouddhiste ». Il s'agit premièrement des moines et moniales, autrement dit de la « communauté monastique », auxquels on se réfère également par le terme « clergé ». Deuxièmement, nous divisons les laïcs en deux catégories pour distinguer d'un côté les laïcs « investis » ou « activistes », c'est-à-dire ceux qui sont membres d'une organisation religieuse, et d'un autre côté, les « citoyens religieux » (pour reprendre le terme juridique) qui sont les fidèles dont l'engagement dans le bouddhisme se limite à une pratique personnelle. Les deux premières catégories regroupent les acteurs qui représentent

le bouddhisme sur la scène politique et donc entretiennent des relations avec l'Etat et ses administrations. On est, en réalité, face à deux types de clergé : si les moines et moniales qui ont été formés et ordonnés représentent le clergé par essence, c'est-à-dire le corps religieux professionnel, les laïcs « investis » sont un clergé dans les faits, car ils assument les mêmes fonctions, à savoir la gestion du temple, l'organisation de festivités et évènements, la prise en charge de l'activité caritative, voire même l'enseignement religieux, etc.

Cette situation est héritée du rôle historique des laïcs dans la fondation et dans l'entretien du temple. Depuis les débuts du bouddhisme en Chine, l'initiative de la construction d'un temple est presqu'exclusivement celle des laïcs[89]. La demande initiale pouvait être exprimée par un maître bouddhiste mais la véritable mise en œuvre du projet a longtemps été la prérogative de la communauté laïque, notamment des bouddhistes de l'élite locale. Ainsi, la construction du temple est conçue et réalisée par les fidèles. Pour les tâches qui demandaient un savoir-faire particulier, l'ouvrage été réservé aux artisans professionnels mais les tâches générales étaient remplies par des volontaires de la communauté. La contribution à la fondation d'un temple était un devoir social mais aussi un acte religieux car c'est une façon d'accumuler des « mérites » (*gongde*, 功德). Simplement dit, participer à l'ouvrage est une bonne œuvre et donc un moyen de s'assurer une bonne réincarnation. Dédier le corps et l'esprit à un tel travail permet aussi de se guider soi-même vers le droit chemin, au bout duquel se trouve l'illumination. Pour les élites locales, la participation à l'ouvrage relevait principalement de son financement, une manière aussi d'assoir leur pouvoir car cet investissement représentait à la fois un geste, un don pour la communauté, et une démonstration de leur richesse. Une fois construit, l'entretien quotidien du temple est une tâche réservée aux moines ou moniales, qui y vivent exclusivement. Toutefois, pour les grandes œuvres de réparation et rénovation, la communauté monastique devait à nouveau faire appel aux laïcs. En contrepartie de leur participation, la propriété du temple était le plus souvent gérée un comité de laïcs. Ils étaient donc les seuls habilités à décider de la transformation de cette propriété.

Aux débuts du vingtième siècle, les modernistes bouddhistes encouragent les laïcs à participer davantage aux affaires religieuses, au-delà d'une capacité d'administrateurs. Yang Wenhui s'oppose à la prédominance du clergé monastique sur la communauté des fidèles. Selon

[89] Vincent Goossaert, *Dans les temples de la Chine*, 135-151

lui, la vie de réclusion qu'ont adopté les moines et moniales les a tant isolés qu'ils sont incapables de comprendre la réalité sociale dans laquelle vivent leurs fidèles. Yang défend le projet d'une laïcité organisée, qui puisse prendre en charge des activités religieuses et qui devienne le représentant politique du bouddhisme en Chine. Ainsi, dans la première moitié du vingtième siècle, une nouvelle génération de laïcs investi non seulement la vie religieuse mais aussi les affaires publiques.

Aujourd'hui, ces deux « clergés » coexistent encore. C'est initialement pour contourner les interdits fixés par l'Etat et pour pallier les capacités limitées d'une communauté monastique, qui commencent à peine à retrouver leurs temples dans les années 80, que les laïcs interviennent. Ces derniers se reconstituent à leur tour en clergé. Cet arrangement à l'origine mutuel va cependant réanimer certaines rivalités, comme se fût le cas au moment du débat réformateur au siècle précédent [90]. Les laïcs partagent aujourd'hui la scène politique avec les moines pour la représentation des bouddhistes auprès de l'Etat, comme en atteste leur présence dans l'Association Bouddhiste de Chine et dans les associations bouddhistes déconcentrées. Pendant vingt ans (1980-2000), la présidence de l'ABC est ainsi assurée par le laïc Zhao Puchu et bien que ces successeurs aient tous été des maîtres ordonnés, aucun ne s'est maintenu aussi longtemps à ce poste. Il serait intéressant de connaître la répartition exacte entre laïcs et moines, moniales parmi les membres de l'ABC mais nous n'avons trouvé aucune information concernant le nombre ou le profil de ses adhérents. Dans le temple, les laïcs ont retrouvé leurs rôles de gestionnaires de la propriété, bien que cette tâche soit aujourd'hui partagée avec les moines et moniales. Le domaine dans lequel les laïcs ont le plus gagné en visibilité est l'enseignement et la propagation de la doctrine bouddhique. Encore une fois, cette situation émerge initialement d'un compromis pour contourner l'interdiction du prosélytisme instituée par l'Etat, qu'il est plus difficile de contrôler quand il est l'œuvre d'individus qui agissent, en apparence, à titre individuel, que quand il est l'œuvre de moines et moniales qui sont enregistrés auprès des administrations publiques. Elle peut toutefois susciter une animosité de la part des moines et moniales, qui ne reconnaissent pas la légitimité des laïcs à les remplacer pour la transmission du savoir. Cet accroissement des fonctions occupées par les laïcs est parfois perçu comme un empiètement sur le rôle des moines dans l'interprétation du sacré. Selon les moines, le manque d'éducation formelle empêche les laïcs d'enseigner correctement la

[90] Zhe Ji, « La constitution d'un clergé laïc par la Société Chan Moderne », *Perspectives chinoises*, n°88 (2005) : 1-15

doctrine bouddhique aux autres. A l'inverse, selon les laïcs, la cultivation personnelle de l'esprit peut suffire pour proposer une interprétation de la pensée bouddhique. D'ailleurs, selon eux, dans la doctrine, rien ne justifie l'accaparement de cette fonction par la communauté monastique.

Les tensions peuvent être très palpables dans l'enceinte du temple. Toujours plus nombreux que les moines, les laïcs occupent une place physique de plus en plus importante. Il est courant pour eux de prendre possession de certains espaces pour installer des bureaux permanents, ce qui peut être difficile à concilier avec la vie monastique[91]. En effet, le temple représente le seul lieu de vie que les moines et moniales connaissent et l'accroissement d'activités séculières organisées en son sein contrarie une des fonctions principales du temple, celle de maintenir la communauté monastique à relative distance de la vie mondaine. Aujourd'hui, nous sommes encore dans une phase de reconstruction de l'ordre monastique et du rôle des laïcs. La question de la politisation de ces derniers, comme le souhaitaient les grands réformateurs laïcs du siècle précédent, ne se pose pas encore. Toutefois, il faut constater qu'ils sont de plus en plus nombreux et que, ayant appris aux côtés du clergé monastique à manipuler le cadre politique, administratif et juridique posé par l'Etat, ils sont de mieux en mieux organisés et financés. Une importante partie des laïcs investis dans la valorisation du bouddhisme sont des businessmen et businesswomen, qui, depuis le relâchement de la pression politique dans les années 80, semblent avoir remplacé l'élite traditionnelle dans le rôle de « patrons » de religion. Leurs donations constituent une des principales sources de revenus pour le bouddhisme actuellement et ce sont en particulier les Chinois de la diaspora qui investissent dans la construction et rénovation des temples, le plus souvent dans leur région d'origine. Ce phénomène est surveillé de près par l'Etat, qui encadre de plus en plus strictement les transactions financières réalisées par ou pour des organisations religieuses, comme en atteste les dernières Régulations pour les Affaires Etrangères, entrées en vigueur le 1er février 2018.

Compte tenu du niveau d'organisation, de financement et de responsabilité du clergé laïc aujourd'hui, il faut se demander jusqu'où ira la tolérance de l'Etat face à ce qui peut devenir des organisations citoyennes populaires, comme se fût le cas pour le Falun Gong. Avant que l'Etat central n'intervienne, cependant, ce seront les gouvernements locaux aux différentes échelles

[91] Gareth Fisher, « In the Footsteps of the Tourists: Buddhist Revival at Museum/Temple Sites in Beijing », *Social Compass*, n°58/4 (2011) : 511-524

administratives qui devront gérer ces questions en tenant compte des caractéristiques spécifiques de leurs localités.

1.3.2 L'interprétation locale de la directive centrale : le paramètre territorial dans un Etat centralisé

Le régime politique chinois fonctionne sur le principe d'un Etat centralisé, dont la politique est appliquée sur l'ensemble d'un vaste territoire grâce à des organes qui représentent le pouvoir central. Cette déconcentration du pouvoir se traduit par une administration territoriale à plusieurs échelles. Le pays est premièrement divisé en 23 provinces, 5 régions autonomes, 4 municipalités qui fonctionnent comme des provinces et 2 régions administratives spéciales (Hong-Kong et Macao). Deuxièmement, les provinces régions autonomes et municipalités sont divisées en départements, districts et ville-districts. Troisièmement, quand c'est nécessaire, les départements, districts et ville-districts sont divisées en cantons[92]. A chaque niveau, il existe un gouvernement qui doit exécuter les directives nationales édictées par l'Etat et son Parti.

Cette exécution se fait en tenant comptes des spécificités de l'unité territoriale que chaque gouvernement administre, au nom du pouvoir central. Ces spécificités peuvent être historiques (depuis quand une région fait partie du territoire chinois, quels liens elle entretient avec les pays voisins, etc.), culturelles (coutumes locales, présences d'ethnies minoritaires, etc.), politiques (participation électorale, présence syndicale, etc.) et économique (prédominance de l'agriculture, de l'industrie ou des services, attraction de capitaux étrangers, etc.). Un premier ajustement de la directive nationale se fait dans la retranscription de certaines régulations au niveau provincial. En ce qui concerne la religion, le gouvernement provincial ou d'une municipalité autonome doit promulguer des régulations qui reprennent les Régulations pour les Affaires Religieuses, ordonnance nationale en la matière, émise par le Conseil d'Etat. Le but de cette retranscription est d'expliciter comment s'applique la règle nationale compte tenu des particularités locales. Les provisions du texte provincial peuvent donc ajouter au texte national mais ne peuvent le contredire en aucun point.

[92] « Divisions administratives », Ambassade de la République Populaire de Chine en République Française, 9 juin 2011, http://www.amb-chine.fr/fra/gzzg/t829191.htm

Nous distinguons trois catégories de particularités locales qui peuvent affecter l'administration du bouddhisme selon les territoires. Premièrement, il s'agit de l'ancrage historique de la religion, qui n'est pas le même sur l'ensemble du pays. Le Sud-est de la Chine, historiquement, est une des régions dans laquelle le bouddhisme a le plus prospéré. Dans la seule province du Fujian, on compte près de 4 000 temples bouddhiques, ce qui représente, selon Ashiwa, la moitié des temples de tradition Han dans toute la Chine[93]. Les gouvernements locaux seront incités à se montrer favorable au développement de l'activité bouddhiste dans une région où, historiquement, la tradition bouddhique est forte. Un nombre important de temples, moines et moniales, et de fidèles constituera une demande religieuse que les gouvernements devront adresser. A l'inverse, dans une région où le bouddhisme est historiquement peu pratiqué, les pouvoirs publics seront moins enclins à répondre aux revendications des organisations religieuses qui ne représentent qu'une petite partie de la population locale.

Deuxièmement, les relations entre gouvernements déconcentrés et organisations bouddhistes dépendent des besoins en aide sociale et humanitaires. Celles-ci varient selon les caractéristiques démographiques, économiques et géographiques d'une région. Par exemple, le gouvernement d'une région touchée par une catastrophe naturelle, géographiquement isolée des grandes villes où se concentrent les moyens matériels des pouvoirs publics, sera dans la nécessité de faire appel à des organisations citoyennes pour répondre aux besoins des victimes. De même, dans les zones où l'économie est faible, les moyens financiers des gouvernements, issus des impôts seront également faibles et ne permettront pas de subvenir à l'entièreté de la demande en aide sociale. Dans ces cas de figure, l'intervention d'organisation caritative bouddhiste est généralement bienvenue. En contrepartie du soutien apporté à la population par ces organisations, les pouvoirs publics pourront se montrer plus favorable à la construction de temples, à l'établissement d'institut d'éducation religieuse ou l'organisation de festivités religieuses dans l'espace public. Nous prenons ici l'exemple de trois activités qui sont sous strict contrôle des administrations publiques : en effet, selon la loi, ces activités ne peuvent avoir lieu que si une demande d'autorisation est validée par le département responsable des affaires religieuses au sein du gouvernement local. Si les besoins

[93] Yoshiko Ashiwa, « Dynamics of the Buddhist Revival in South China: State, Society and Transnationalism », *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, vol. 32, n°1 (2000): 15-31

de la communauté existent, il y a plus de chance pour que les activités religieuses reçoivent des réponses positives.

Troisièmement, l'attitude des gouvernements locaux est dictée par leurs expériences avec toutes les autres religions présentes sur son territoire. Si ces expériences ont été celles de contestation populaire menée par des mouvements religieux, il est probable que cette attitude tende vers la méfiance. Si ce sont d'autres religions qui prédominent dans l'espace religieux, les moyens qui leur sont accordées seront sûrement supérieurs à ceux accordés au bouddhisme par les pouvoirs publics. Quand il s'agit d'un soutien matériel (par exemple, une exemption fiscale ou une subvention) il peut manquer pour des questions de ressources publiques limitées. Quand il s'agit d'un soutien plus symbolique, comme la présence de cadres politiques à des célébrations religieuses, l'action gouvernementale est limitée par les rivalités qu'il peut exister entre les différentes religions. Les agents de l'autorité publique devront donc jauger la situation religieuse globale.

Du côté des institutions religieuses, aussi, le paramètre territorial joue un rôle, malgré le rôle centralisateur de l'ABC. Nous pouvons mentionner ici l'exemple de l'ordination des moines. Aujourd'hui, ce rituel est un acte dont la procédure a été formalisée par l'ABC, en accord avec les régulations d'Etat[94]. Depuis 1994, l'ABC désigne chaque année un certain nombre de temples dans lesquels sera organisée l'ordination des disciples. Un maximum de dix temples par an et de 350 disciples par temple a aussi été fixé par l'Association[95]. Tous les candidats qui se présentent devront avoir suivi des études dans un institut d'enseignement reconnu par l'ABC. C'est donc elle qui a la compétence en la matière et qui enregistrera ensuite les nouveaux moines et nouvelles moniales dans ses registres[96]. En réalité, le système n'est pas encore parfaitement mis en place et de nombreuses ordinations échappent à la supervision de l'ABC. En effet, toute la communauté bouddhiste ne partage pas la même reconnaissance de son autorité et certains membres du clergé considèrent que l'ordination des disciples, par exemple, relève de leur compétence. Pour contrer

[94] « Mesures pour l'Enregistrement du Personnel principal des Activités Religieuses », adoptées par l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses le 25 décembre 2006, entrée en vigueur le 1er mars 2007, une version est disponible sur le site officiel de l'ABC http://www.chinabuddhism.com.cn/zdfg1/zcfg1/2017-07-24/13119.html (traduction personnelle vers le français)

[95] Chang Kuei-min, « Spiritual State, Material Temple: The Political Economy of Religious Revival in China » (these doctorale, Columbia University), 184

[96] Raoul Birnbaum, « Buddhist China at the Century's Turn », 428-450

cette tendance, l'ABC a publié plusieurs documents qui précisent les formalités d'ordination et condamnent l'émergence ce qu'elle appelle les « faux moines »[97]. En effet, tous les moines qui reçoivent un certificat d'ordination qui n'est pas validé par l'ABC sont considérés soit comme n'étant pas moines du tout, soit comme étant des moines qui exercent illégalement leurs fonctions. La tendance de l'ABC à rejeter et sanctionner tout ce qui échappe à son contrôle reflète la politique religieuse de l'Etat centrale, qui est celle d'un contrôle systématique de l'activité religieuse.

Le rapport entre l'Etat et le bouddhisme, nous l'avons vu, met en jeu des négociations plurielles. Au sein de chaque groupe institutionnel, les différents acteurs tentent de trouver un équilibre qui puisse satisfaire les intérêts de chacun. Toutefois, la tendance qui domine ces dynamiques est celle d'une accommodation du bouddhisme aux intérêts de l'Etat. Nous étudierons dans le chapitre suivant les instruments qui permettent à ce dernier de maintenir globalement ce statu quo. Il s'agit, d'une part, d'un réseau d'organes politiques et d'administrations publiques et, d'autre part, d'un recours à la loi qui formalise le discours politique.

[97] « The Buddhist Association of China in 1994 Held the First Trial Ordination at Zhengru Monastery, Mt. Yunju, Yongxiu County, Jiangxi Province » (*Zhongguo fojiao xiehui 1994 nian chuanjie shidian zai jiangxi yongxiuxian yunjushan zhenrusi juxing*), *The Voice of Dharma*, n°12(1994): 21; « Do a Good Job of the Ordination, Advance the Construction of Sangha », (*Zhuahao chuanjie gongzuo, cujin sengtuan Jianshe*), *The Voice of Dharma*, n°2(1999): 9-13

Chapitre 2

Le répertoire formel de l'action : le système politico-administratif et l'instrument juridique

Introduction : « La sécularisation à la chinoise », un processus en cinq temps ?

Dans notre étude des relations entre l'Etat et l'Eglise, nous partons du postulat qu'il s'agit de deux entités distinctes l'une de l'autre. En Occident, le phénomène de « sécularisation » le justifie : on entend par ce concept un processus de détachement de deux institutions, indissociable de la modernisation des Etats[98]. Il est convenu que tout Etat entré dans l'ère de la modernité a su se séparer de l'Eglise. Cette séparation se manifeste doublement : il s'agit premièrement d'une dissociation fonctionnelle, c'est-à-dire d'une séparation stricte des fonctions, soit des tâches que chaque institution doit remplir dans la société : et deuxièmement, de l'établissement d'un rapport de force neutre dans lequel le *statu quo* à maintenir est celui d'une non-ingérence de l'Eglise dans les affaires d'Etat, et vice-versa. Dans certaines sociétés occidentales, la théorie de la sécularisation désigne non seulement la séparation entre l'Etat et l'Eglise mais aussi l'idée d'une privatisation de la religion. En France, par exemple, la « sécularisation » se traduit par un sens spécifique donné au principe de laïcité : la neutralité de la République face aux religions ne peut advenir que si elles disparaissent de la sphère publique, et restent donc cantonnées à la sphère privée. Si la théorie sécularisteste nait pour décrire l'histoire de sociétés occidentales donc chrétiennes, elle s'est cependant largement répandue dans les sciences politiques pour décrire des sociétés autres. Au fur et à mesure, la théorie s'est affinée pour intégrer les formes variées que prendre ce phénomène de dissociation des institutions. C'est pourquoi, malgré une intervention très visible de l'Etat dans le domaine religieux, la théorie de la sécularisation est employée pour décrire la République Populaire de Chine contemporaine[99]. On parlera cependant d'une « sécularisation à la chinoise » pour décrire le rapport institutionnel dont il est question.

Pour comprendre cette idée, nous nous sommes beaucoup appuyés sur les travaux de Zhe Ji et André Laliberté[100]. Selon ces auteurs, il existe bien une forme de sécularisation en Chine. Ils nous indiquent cependant qu'il ne s'agit pas d'une séparation de la sphère étatique avec la sphère

[98]Jean Baubérot, « Sécularisation, laïcité, laïcisation », *Empan*, vol. 90, no. 2 (2013) : 31-38.

[99] Zhang Qianfan et Zhu Yingping, « Religious Freedom and Its Legal Restrictions in China », *BYU Law Review*, vol. 2011 : 783-816

[100] Zhe Ji, « Buddhism in the reform era: A secularized revival? », in *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*, éd. Adam Yuet Chau (Routledge, 2011), 32-52 ; Zhe Ji, « Secularization as Religious Restructuring: Statist Institutionalization in Chinese Buddhism and Its Paradoxes », in *Chinese Religiosities, Affliction of Modernity and the State Formation*, éd. Mayfair Mei-hui Yang (University of California Press, 2008), 233-260 ; André Laliberté,, « Buddhist Revival under State Watch », *Journal of Current Chinese Affairs*, n°40/2 (2011) : 107-134 ; André Laliberté « Religion and the State in China: The Limits of Institutionalization », *Journal of Current Chinese Affairs*, n°40/2 (2011) : 3-14

religieuse au sens strict. Il s'agit plutôt d'une distinction des fonctions et d'une hiérarchisation des pouvoirs, qui amènent à une situation dans laquelle, certes, les rôles de l'Etat et de l'Eglise ne se confondent pas dans la société mais le rapport institutionnel établi est largement dominé par l'Etat. Comme le résume Kuei-Min Chang, « Le principe sécullariste opère dans une seule direction, en ce que l'autorité religieuse ne doit jouer aucun rôle dans la décision politique, mais non vice-versa ».[101] La RPC serait donc « sécularisée » en ce que la religion ne joue aucun rôle ni dans légitimation ni dans l'exercice du pouvoir politique. Le processus n'est donc pas né d'une évolution globale de la société mais d'un programme d'Etat voulu, ce que Zhe Ji appelle « l'institutionnalisation étatique »[102]. Dans le rapport institutionnel entre l'Etat et la religion, le premier possède les moyens « d'englober » la deuxième dans un cadre qui l'autorise à intervenir en manière religieuse de façon légale et légitime.

Nous verrons dans la partie comment l'Etat a organisé cette « sécularisation à la chinoise » à travers l'étude du dispositif politique, administratif et juridique. Nous verrons en premier lieu l'aspect plus « formel » de l'institutionnalisation de la religion en Chine, à savoir le cadre politique-administratif dans lequel sont insérés les décideurs de la politique religieuse. Nous étudierons ensuite ce programme à travers l'analyse du dispositif juridique, pour définir l'étendue de la « liberté religieuse » en Chine de nos jours. Une première chronologie nous permet de situer quatre grandes périodes dans le développement du cadre formel, que nous proposerons de compléter en avançant l'hypothèse d'une cinquième période. Nous nous appuyons ici sur les travaux de Pitman B. Potter, Eric R. Carlson, Beatrice Leung, James W. Tong, Zhuo Xinping, ainsi que ceux de Zhang Qianfan et Zhu Yingping[103].

[101] Chang Kuei-min, « Spiritual State, Material Temple », 68

[102] Zhe Ji, « Secularization without Secularism: The Political-Religious Configuration of Post-1989 China », in *Atheist Secularism and its Discontent, A Comparative Study of Religion and Communism in Eurasia*, éd. Tam T. T. Ngo et Justine B. Quijada (Palgrave Macmillan, 2015), 92-111

[103] Eric R. Carlson, « China's New Regulations on Religion: A Small Step, Not a Great Leap, Forward », *BYU Law Review*, vol. 2005 : 747-796 ; Pittman B. Potter, « Regulation of Religion in China », The China Quarterly, n°174 (2003) : 317-337; Beatrice Leung, « Religious Freedom and the Constitution in the People's Republic of China: Interpretation and Implementation », *Diskus*, n°3/1 (1995) : 1-18; James W. Tong , « The New Religious Policy in China: Catching up with Systemic Reforms », *Asian Survey*, vol. 50, n°5 (2010) : 859-887 ; Xinping Zhuo, « Religion and Rule of Law in China Today », *BYU Law Review*, vol. 2009 : 519-525; Qianfan Zhang and Yingping Zhu, « Religious Freedom and Its Legal Restrictions in China », *BYU Law Review*, vol. 2011 : 783-816

La première période commence à la fin des années 1970. A la fin de l'ère de Mao (1976), les dirigeants politiques sont forcés de constater une persistance de la religion. Dans le cadre intime des foyers ou de façon discrète dans ce qu'il reste des lieux de culte, une forme de pratique religieuse continue, comme les rituels de prière aux ancêtres. Certains moines bouddhistes, démis de leurs fonctions religieuses, ont continué d'habiter à proximité des espaces sacrés. Les mesures répressives d'endommagement, destruction ou appropriation des temples ainsi que l'envoi forcé des moines aux champs ou à l'usine, ont échoué à faire disparaitre la croyance et la pratique religieuse au sein de la société. Globalement, à la fin des années 1970, le discours politique change en faveur d'un relâchement de l'emprise de l'Etat sur la société. D'une part, l'Etat se sent moins menacé par la dissidence, étant donné qu'une part importante du programme d'épuration politique a déjà été réalisée. D'autre part, les réformes économiques qu'il souhaite implanter nécessitent plus de flexibilité pour l'ensemble de la société. Les premières réflexions sur une nouvelle politique religieuse fondée autour d'un cadre formel, légalement édicté sont en effet favorisée par un contexte de réformes, qui prône l'ouverture ainsi qu'une rationalisation de l'exercice du pouvoir. Le pouvoir ne peut plus découler de décisions arbitraires et des personnalités politiques individuelles : il doit être exercé selon un corpus de règles explicite. C'est à la fin des années 1970 que commence à se restructurer un appareil politico-administratif qui existait théoriquement depuis la fondation de la RPC mais avait été nullifié dans les faits. En 1978, resurgit le cadre formel qui détermine aujourd'hui la politique religieuse en Chine.

La deuxième période, celle des années 1980, est caractérisée par le développement d'un dispositif légale qui légitime l'action étatique plutôt qu'une politique coercitive systématique. Le contrôle de l'Etat est alors un principe directeur mais les mesures laissent tout de même à la communauté religieuse une marge de manœuvre assez large pour agir ; en comparaison avec l'époque maoïste. La deuxième période sera donc aussi celle d'une véritable prolifération religieuse. Le rythme auquel progresse la résurgence des temples, écoles et festivités semblent s'accroitre durablement.

Dans les années 1990, cette situation prend une telle ampleur que l'Etat s'en inquiète, d'autant plus que l'influence de la communauté internationale se fait sentir. Cette troisième période dans la politique religieuse s'établit en réaction à deux phénomènes. D'un côté, les religieux étrangers sur le sol chinois se font de plus en plus nombreux. D'un autre côté, c'est l'irruption de plusieurs évènements politiques qui attire le regard de la communauté politique internationale. Les révoltes

de Tiananmen en 1989, les manifestations musulmanes en 1996 et la répression du mouvement Falun Gong en 1999 menacent en effet la crédibilité de la Chine sur la scène internationale. Dans les années 1990, un contrôle renforcé est donc mis en place par le gouvernement pour prévenir d'autres débordements. Dans le domaine religieux, cette troisième période se traduit par une volonté de contenir la prolifération de la pratique, notamment par la mise en place de nouvelles régulations. Celles-ci se concrétisent par une intervention étendue de l'autorité politique.

Le discours de l'Etat changera dans les années 2000 : d'une force potentiellement dangereuse, la religion devient une force positive dont la société toute entière doit tirer profit, l'Etat inclus. Le pari d'un encadrement plus strict pour un meilleur contrôle semble donc gagné. Le discours de Jiang Zemin (江泽民), alors Secrétaire Général au Parti, est annonciateur d'une nouvelle orientation pour la politique religieuse, qui visera à faire de la religion une ressource, et des institutions religieuses, des alliés pour le développement de la Chine. En 2001, le politicien Pan Yue[104] (潘岳), publie un essai dans lequel il propose de relire les idées de Marx pour y trouver une vision positive de la religion. Il explique notamment que la fameuse formule « la religion est l'opium du peuple » se réfère au contexte historique spécifique d'une Europe dominée la classe capitaliste usant de la religion pour justifier le maintien du *statu quo*. Selon Pan Yue, dans le contexte d'une société socialiste, la religion peut être une source de spiritualité qui permet aux citoyens de dépasser les préoccupations individualistes pour se mettre au service de la justice sociale[105]. Bien que ce document ait été vivement critiqué par une partie des dirigeants politiques, le seul fait qu'il ait pu être diffusé nous indique un vent tournant en faveur d'une relation mutuellement bénéfique entre l'Etat et la religion.

L'année 2018 pourrait annoncer une cinquième période encore. Le 26 août 2017, une révision des « Régulations pour les Affaires Religieuses » (*zongjiao shiwu tiaoli*, 宗教事务条例)[106], texte de loi principal en la matière, est promulguée par le Conseil d'Etat. Nous l'avons vu,

[104] Né en avril 1960, Pan Yue commence sa carrière professionnelle comme journaliste. Devenu activiste en faveur de la cause environnementale, il occupe plusieurs postes dans diverses administrations avant de servir comme Vice-Ministre à la Protection Environnementale entre 2008 et 2015 En 2016, il est nommé Vice-président à l'Institut Central de Socialisme, un centre de recherche cofondé par huit partis politiques issus du Front Uni.

[105] Yue Pan, « Marxist View of Religion Must Advance with the Times », *China Study Journal*, n°18 (2002) : 5-18

[106] Pour la suite, nous raccourcirons au terme « Régulations » lorsque nous ferons référence à ce texte.

ce dispositif, qui a pris effet le 1er février 2018[107], semble renforcer et étendre l'autorité de l'Etat. Le nouveau texte présage une percée dans des domaines auparavant considérés comme relevant de l'organisation internet des religions, comme par exemple la gestion des finances d'un temple ou la nomination des professeurs dans les écoles religieuses. Il pourrait même garantir un droit de regard pour les agents de l'Etat dans le contenu religieux[108]. Le 22 mars 2018, quelques mois après le 19ème Congrès National du Parti, le Comité Central du Parti Communiste de Chine (PCC) annonce un plan de restructuration en matière religieuse[109]. La mesure principale prévoit la dissolution de l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses en tant que département du Conseil d'Etat. Il est prévu qu'avant la fin de l'année 2018, toutes les affaires religieuses soient prises en charge par une agence sous l'autorité du Comité Central du PCC. Plus précisément, c'est le Département du Travail de Front Uni (DTFU ou « Front Uni ») qui accueillera cette nouvelle responsabilité. Ces changements étant très récents, la recherche académique ne semble pas encore s'être prononcée dessus. Ce sont pour l'instant les médias qui ont rapporté ces évènements, sous le ton de l'inquiétude, vu la concentration du pouvoir que l'année 2018 semble annoncer. La politisation de la gestion des affaires publiques pourrait rendre de plus en plus systématique le recours à l'argument de « raison d'Etat », teinté de socialisme : désormais, les décisions pourraient se faire plus arbitraires au nom de l'intérêt public, tel que défini par les gardiens de la doctrine socialistes, à savoir les cadres du PCC.

Notre présentation de la structuration du pouvoir en matière religieuse ne peut pour l'instant que nommer les changements factuels enclenchés depuis peu de temps, dont les conséquences n'ont pas encore été perçues. Nous nous concentrerons donc sur l'organigramme précédent qui, jusque-là, avait preuve d'une certaine constance. Nous tenterons de mesurer les bouleversements que représentent les décisions de 2018. Nous verrons en quoi le changement semble moins abrupt si l'on considère les évolutions dans le domaine juridique. En effet, bien que le cadre politico-administratif ait très peu changé jusqu'en 2018, le contenu de la loi a lui reflété beaucoup plus visiblement les différentes périodes dans la politique religieuse de l'Etat. Dit

[107] En tenant compte de leurs entrées en vigueur le 1er février 2018, nous raccourcirons à « Régulations de 2018 » lorsque nous ferons référence à la dernière version promulguée.

[108] Brent Fulton, « New Religion Regulations to take effect in February », *China Source*, 13 septembre 2017, https://www.chinasource.org/blog/posts/new-religion-regulations-to-take-effect-in-february

[109] Joann Pittman, « Goodbye, SARA », *China Source*, 2 avril 2018, https://www.chinasource.org/blog/posts/goodbye-sara

simplement, les décideurs et exécuteurs sont longtemps restés les mêmes : ce sont leurs prérogatives qui ont changé.

2.1 La structuration du pouvoir : qui édicte et exécute la politique religieuse en RPC ?

2.1.1 Du monopole de l'exécutif à la politisation de la question : les agences sous le contrôle direct de l'Etat

En RPC, le pouvoir est théoriquement partagé par trois organisations : le Parti Communiste Chinois, le Conseil d'Etat et l'Armée de Libération Populaire[110]. Le Conseil d'Etat est l'organe exécutif de l'Etat, il est aujourd'hui synonyme de gouvernement. Et pourtant, comme le confirme les réformes de 2018, c'est en réalité le PCC qui domine la structure politique. Il continue à être *de facto* le seul parti politique éligible et c'est donc lui forme les gouvernements et, par extension, détermine les politiques à suivre. Le parti est avant tout l'institution fondatrice du régime actuel. Une partie de sa légitimité repose sur son passé révolutionnaire. A mesure que se sont éteints les grands Hommes de la révolution, cette légitimité est devenue plus vulnérable. Et pourtant, l'idéologie socialiste continue de mobiliser et le monopole de la pleine compréhension du destin socialiste du peuple chinois est encore un atout majeur pour le parti. Non seulement il est celui qui, dans le passé, à libéré le peuple chinois mais il est aussi le seul à pouvoir, aujourd'hui, le guider puisque nul autre ne connait mieux ses besoins. De nos jours encore, la pensée héritée de Marx demeure centrale dans le discours du parti et continue d'influence tous les échelons d'un Etat que le parti domine. Bien que certaine de ses politiques aient pris un tournant libéral, rappelons que c'est surtout le cas dans le domaine économique, les principes de l'idéologie sont encore des principes directeurs. En ce qui concerne la religion, l'objectif du parti demeure l'avènement d'une société parfaitement athée. Ce qui a changé depuis les réformes des années 1980 sont le calendrier et les moyens mis en œuvre peut atteindre cet objectif. Comme nous indique la chronologie en cinq périodes que nous avons introduite précédemment, la période post-maoïste est caractérisée par une certaine tolérance de la religion, tant qu'elle ne représente pas une menace directe pour l'autorité politique. Cette tolérance peut également prendre la forme d'un véritable soutien pour les activités religieuses qui, selon l'Etat, dans les années, remplissent un rôle social positif.

[110] Jean-Pierre Cabestan, *Le système politique chinois. Un nouvel équilibre autoritaire* (Presses de Sciences Po, 2014), 710

Dans les années 1990, Jiang Zemin résume la nouvelle orientation sous le slogan des « Trois Phrases » : les priorités pour l'Etat en matière religieuse doivent être de faire appliquer les politiques du Parti, renforcer la gestion de la religion selon la loi, et activement amener à l'adaptation entre religion et socialisme[111]. Selon le PCC, à terme, lorsque toutes les difficultés sociales et économiques du peuple seront résolues, le rôle de la religion sera obsolète et celle-ci disparaitra. En attendant, le parti propose une politique d' « accommodation ».

Pour prépare la politique religieuse, le PCC a toujours été assisté par le Département du Travail de Front Uni. Cette agence dépend du Comité Central du PCC. En matière religieuse, elle remplit principalement deux fonctions : elle fait office d'institut de recherche, et elle coordonne la coopération entre les administrations de l'Etat et les représentants religieux[112]. D'une agence de « soutien », le DTFU devient l'organisation en chef en 2018. Deux choses sont ainsi réalisées : en désignant le DTFU comme agence des affaires religieuses, le Comité Central place ces affaires dans sa sphère de pouvoir et sous le signe de l'unité nationale. Le DTFU est en effet le symbole du discours d'unité du peuple au-dessus des divergences politiques.

Dans le domaine religieux, comme dans d'autres, le PCC dépendant de la branche exécutive pour traduire les orientations politiques en programmes d'action publique. Une constante que la réforme ne perturbe pas est l'absence du pouvoir législatif dans le processus de décision. Ce pouvoir, représentée par l'Assemblée Nationale Populaire (ANP), ne se prononce jamais directement sur les questions de religion. Depuis 1978, seul le Conseil d'Etat est habilité à promulguer et amender le principal dispositif juridique en la matière. Il s'agit des « Régulations pour les Affaires Religieuses », ce que nous étudierons dans la partie suivante. Pourtant, selon l'article 8 de la Loi sur la Législation (2000), toute question touchant aux droits politiques, à la liberté personnelle et aux droits de la propriété non-étatique doit être réglementée par l'ANP, ou son Comité Permanent (CPANP)[113]. Le fait que les questions religieuses soient exemptées de cette provision renforce l'idée que l'Etat leur accorde une place à part. Elles auraient, selon l'interprétation que l'Etat donne de ses propres lois, une importance propre. Dans la Loi sur la Législation, aucune mention de la religion n'est faite : les affaires religieuses dépasseraient donc le domaine d'application de la loi.

[111] Pittman B. Potter, « Belief in Control: Regulation of Religion in China », 323
[112] Chang Kuei-min, « Spiritual State, Material Temple », p. 81
[113] Qianfan Zhang et Yingping Zhu, « Religious Freedom and Its Legal Restrictions in China », 792

Cela justifierait pourquoi le Conseil d'Etat a toujours eu une compétence presque strictement exclusive pour légiférer sur la religion. Nous verrons par la suite comment d'autres organes de pouvoir pourront intervenir mais de façon indirecte, sur les questions religieuses.

Aujourd'hui, toutefois, depuis la décision prise en mars 2018 à la suite du 19ème Congrès du PCC, c'est au Département du Travail de Front Uni que revient la responsabilité de réguler les affaires religieuses. Ce changement s'insère dans une tendance s'insère récente, acté par le dernier Congrès, à la concentration des pouvoirs. La réélection de Xi Jinping comme Président de la République et le retrait de l'article 66 de la Constitution limitant cette présidence à deux mandats consécutifs en sont des illustrations particulièrement saillantes. Le fait que les affaires religieuses aient été déplacées en même temps et vers la même agence que les affaires ethniques n'est pas anodin. Une des raisons pour ce sort commun vient du fait que de nombreuses ethnies sont définies en tant que telles en fonction leur appartenance religieuse. Par essence, pour certaines communautés, les questions ethniques et religieuses sont indissociables. A Shanghai, depuis 2009 au moins[114], elles sont également regroupées sous un seul département au sein du gouvernement municipal, il s'agit de la Commission Municipale pour les Affaires Religieuses Ethniques et Religieuses (*shanghaishi renmin he zongjiao shiwu weiyuanhui*, 上海市人民和宗教事务委员会). Destination d'une forte migration intérieure, Shanghai accueille aujourd'hui de nombreuses minorités ethniques et on y trouve des lieux de culte appartenant à toutes les religions. Une autre raison que nous pouvons avancer pour expliquer le rassemblement des questions d'ordre ethnique et celles d'ordre religieux au sein d'une agence du Front Uni est l'ordre des priorités posé par le PCC à son dernier Congrès. Depuis les années 1990, les affaires ethniques ont particulièrement mobilisé l'attention du gouvernement chinois : les revendications ethniques sont régulièrement perçues comme une dissidence, allant à l'encontre des objectifs d'harmonie sociale et d'unité nationale, centraux à la politique chinoise depuis le premier mandat de Xi Jinping. Au 19ème Congrès du PCC, ces inquiétudes ont été répétées, les questions ethniques sont désormais un sujet

[114] Nous n'avons pas pu déterminer en quelle année a été établie cette Commission, nous savons cependant qu'elle existe au moins depuis 2009 étant donné qu'un document présentant les « devoirs majeurs » de la Commission a été publié le 3 octobre 2009 sur le site officiel du gouvernement municipal de Shanghai, consulter http://www.shanghai.gov.cn/shanghai/node27118/node27386/node27400/node27836/userobject22ai12734.html

« sensible » prioritaire. Nous pouvons supposer qu'une telle qualification convienne également aux questions religieuses, comme le suggère la réforme issue du dernier Congrès.

Une fois que la branche exécutive a décidé de la politique religieuse, il faut ensuite l'appliquer. Ce rôle revenait jusqu'à récemment à l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses (*guojia zongjiqo shiwu ju*, 国家宗事务局), département du Conseil d'Etat. Son ancêtre, le Bureau des Affaires Religieuses (*guojia zongjiahu*, 国家宗教局) nait pour la première fois en 1951. Pendant la Révolution Culturelle (1966-1976), ce département est peu actif. Ce n'est qu'en 1978, lorsque le principe de liberté religieuse réapparait comme droit constitutionnel que le Bureau prend effectivement ses fonctions. En 1998, il est transformé en « Administration d'Etat » : les questions religieuses sont ainsi confiées à une administration nationale, dont le directeur aura des pouvoirs similaires à ceux d'un ministre, directement sous le contrôle du Conseil d'Etat. C'est une remontée dans la hiérarchie bureaucratique est indicative de l'importance accrue accordée à la place de la religion dans la société chinoise. A partir de ce moment, l'institution publique chargée d'administrer les questions religieuses se situe au même rang que les autorités responsables de l'héritage culturel et du tourisme[115]. Auparavant, lorsqu'un conflit de compétence opposait le Bureau des Affaires Religieuses à ces autres administrations, ces dernières pouvaient avoir le dernier mot. La décision de 1998 inverse l'ordre, plaçant l'Administration pour les Affaires Religieuses au-dessus des autres. Concernant la gestion des temples, ce changement est un soulagement pour les représentants religieux qui préfèrent voir leurs intérêts défendus par une administration d'Etat ayant un minimum de connaissances religieuses et de contact avec eux. Cette situation est plus avantageuse que celle où une administration peu qualifiée pouvait se saisir d'un élément de propriété religieuse, uniquement au nom de la hiérarchie bureaucratique, comme aurait pu le faire l'administration pour le tourisme auparavant.

L'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses (AEAR), telle qu'existe jusqu'en 2018, est composée de quatre divisions : la première s'occupe du Bouddhisme et du Taoïsme ; la deuxième, du Catholicisme et du Protestantisme ; la troisième, de l'Islam ; et la quatrième supervise les phénomènes religieux contraires à la loi. Il est probable que cette structure soit reproduite lorsque le Département du Travail de Front Uni aura finalisé sa reprise des fonctions de l'AEAR. Notons

[115] Chang Kuei-min, « Spiritual State, Material Temple », 85

que l'ancien directeur de l'AEAR, Wang Zuo'an (王作安)[116] a été nommé le 1er avril 2018 parmi les dix vice-directeurs du Front Uni. C'est une des raisons qui nous amène à concevoir la décision du 22 mars en termes de « déplacement » de l'AEAR, et moins en termes de dissolution. En quelque sorte, seul le « patron » de l'agence change : on passe du Conseil d'Etat au Front Uni, et plus indirectement au PCC. Son rôle et son personnel semble être inaffecté par la réforme.

D'après la dernière charte de l'AEAR publiée sur le site officiel du gouvernement chinois, en 2014, ses principales responsabilités étaient la protection de la liberté religieuse, le contrôle de l'application des régulations concernant la religion, et la coopération avec les représentants et pratiquants pour le développement de leurs religions dans la légalité et le respect des principes socialistes[117]. Pour mieux résumer le rôle de cette administration, nous pourrions dire qu'elle est l'exécutrice de la politique religieuse. Pour ce faire, elle est assistée par des Bureaux des Affaires Religieuses décentralisées (*zongjiaoju,* 宗教局) : ils sont présents à chaque niveau de gouvernement (provincial, municipal, pour les villes-département et les villes-districts). Chacun est rattaché hiérarchiquement jusqu'au sommet où se trouve l'AEAR, siégeant à Pékin. Nous verrons plus loin lorsque nous aborderons l'étude du mécanisme d'enregistrement de lieux de culte de quelle façon cette hiérarchie s'organise dans les faits. Jusqu'à nouvel ordre, cette structure ne sera pas modifiée par le déplacement de l'administration des affaires religieuses en chef, à la différence près que le DTFU la dominera désormais. A Shanghai, comme nous l'avons vu, l'administration décentralisée prend le nom de Commission Municipale pour les Affaires Ethniques et Religieuses. En 2009, sa charte était identique à celle de l'AEAR. En nouvelle version, publiée en 2010 sur le site du gouvernement municipal, garde quasiment les mêmes provisions. La seule variation notable est l'ordre des articles. Les deuxième et troisième point de la charte de l'AEAR portant sur l'application et l'établissement des lois, règles et régulations deviennent le premier point de la charte de la Commission de Shanghai. Sa tâche première serait en effet :

> « Appliquer les lois, règles, régulations, directives et politiques relatives au travail ethnique et religieux ; étudier et établir des versions préliminaires de règles et régulations locales

[116] Né en 1958, il est le président de l'AEAR depuis 2009, jusqu'à la réforme de 2018. Il sera avant la fin de l'année un des dix vice-directeurs du Front Uni. Il est encore actuellement membre du Groupe de Coordination pour le Travail concernant le Tibet

[117] « Charte d'Engagement de l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses », publiée le 15 septembre 2014 sur http://english.gov.cn/state_council/2014/10/01/content_281474991091034.htm, site du gouvernement chinois

pour le travail ethnique et religieux, en accord avec les circonstances propres à la municipalité et organiser l'application des règles, régulations et politiques pertinentes ».[118]

Cette différence reflète l'ordre hiérarchique entre la Commission de Shanghai et l'AEAR, la première étant une agence décentralisée de la deuxième. Le rôle premier de la Commission est de traduire dans le corpus juridique municipale les règles établies à l'échelle nationale par l'AEAR. Elle est l'exécutrice au niveau de la municipalité-province de Shanghai de la volonté de l'administration centrale.

2.1.2 Les organisations religieuses formellement établies : interlocuteurs sous le contrôle indirect de l'Etat

Les organisations religieuses d'envergure nationale

Les interlocuteurs principaux des administrations d'Etat sont des organisations religieuses formellement établies, c'est-à-dire qui se sont enregistrées auprès de l'autorité publique. Le système institutionnel de la représentation religieuse suit le même schéma hiérarchique que celui de l'AEAR et ses Bureaux. En effet, au plus haut de leur hiérarchie, on retrouve les cinq « Associations Nationales », et en-dessous, leurs versions décentralisées. La première tentative de représentation à l'échelle nationale de courants religieux remonte aux réformes impériales tardives. Le besoin de représentation se fait particulièrement pressant lorsque le gouvernement républicain lance son programme de « destruction des temples, construction des écoles »[119]. Dès 1912, des moines et activistes laïcs bouddhistes s'organisent autour d'une association d'envergure nationale pour défendre leurs intérêts communs. Lorsque les communistes établissent la République Populaire de Chine, ce système de représentation sera généralisé. A nouveau, les bouddhistes seront les premiers à s'organiser, en créant l'Association Bouddhiste de Chine (ABC, *zhongguo fojiao xiehui,* 中国*佛教*协会) en 1952. L'année suivante, il deviendra obligatoire pour les moines et laïcs travaillant dans les temples d'adhérer à l'ABC[120], à défaut de quoi ces individus seront considérés comme pratiquants de cultes malveillants, et donc illégaux. Au fur et à mesure,

[118] « Charte d'Engagement de l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses »
[119] Vincent Goossaert, « Détruire les temples pour construire les écoles », 35-51
[120] André Laliberté, "The institutionalization of Buddhist Philanthropy", 113-134

l'Association Islamique de Chine (1953), le Comité National du Mouvement Patriotique pour la Triple Autonomie des Protestants de Chine (1954), l'Association Taoïste de Chine (1957) et l'Association Patriotique Catholique de Chine (1957) seront créées.

Ces associations ont pour objectif la défense des intérêts de chaque courant religieux. C'est du moins l'objectif que soutient l'Etat communiste depuis les années 50 : l'exclusivité accordée aux associations nationales dans la représentation du clergé et des pratiquants était censée leur assurer un rôle dans l'établissement de la politique religieuse. Dans la charte de l'Association Bouddhiste de Chine, il est écrit : « L'Association Bouddhiste Chinoise est un groupe patriotique et une organisation éducative. Son but est d'unir les Bouddhistes de tous les groupes ethniques du pays pour qu'ils aiment et enseignent patriotiquement, soutiennent la direction du Parti communiste chinois et le système socialiste, suivent la voie du socialisme avec des caractéristiques chinoises, perpétuent les traditions, héritent d'une excellente culture et renforcent la légalité. L'association fait avancer l'enseignement des doctrines bouddhiques, la pratique d'un bouddhisme humain, l'avènement d'une terre solennelle et bienveillante. Elle encourage les Bouddhistes de Chine à jouer un rôle actif dans le développement économique et social et à maintenir l'harmonie religieuse, l'unité nationale, l'harmonie sociale, l'unité de la patrie et la paix mondiale. Elle contribue à la réalisation de l'objectif de « deux cents ans » de lutte, et du rêve chinois du grand rajeunissement de la Nation. »[121]

Défendre les intérêts de son courant religieux signifie pour une association de présenter aux administrations d'Etat les difficultés rencontrées et participer à l'élaboration de résolutions. Toutefois, même si les administrations d'Etat sont formellement obligées de consulter les membres de ces associations pour prendre des décisions, dans les faits, ce n'est pas systématiquement le cas. Aujourd'hui, les associations nationales semblent être devenues des instruments d'Etat au même titre que les Bureaux des Affaires Religieuses. Par exemple, un bon nombre des dirigeants de l'ABC sont issus de l'AEAR elle-même[122].

Un des rôles des associations religieuses est d'approuver la nomination et la révocation de moines et moniales à des postes de responsabilité, notamment ceux d'abbé ou abbesse. La présence de

[121] « Charte d'Engagement de l'Association Bouddhiste de Chine »
[122] Chang Kuei-min, « Spiritual State, Material Temple », 85

plus en plus importantes de cadres issus de l'administration d'Etat au sein des associations semble traduire une influence croissante du politique dans le domaine religieux. Autre exemple de cette influence croissante est l'intervention directe de l'Etat à deux moments de la structuration du pouvoir interne aux associations. Premièrement, au moment de l'élection du président par l'Assemblée générale, ce sont des agents de l'AEAR et du Front Uni qui supervisent le processus électoral. Ils agissent de sorte à faire élire le candidat qu'ils soutiennent et, par extension, le PCC aussi. Deuxièmement, les secrétaires généraux et députés qui composeront l'Assemblée suivante sont désignés par le président élu mais doivent être approuvés individuellement par le gouvernement, représenté par l'AEAR et le Front Uni.

Le fonctionnement au niveau local

Depuis 2015, la présidence de l'ABC est tenue par le Vénérable Maître Xuecheng (学诚), ancien abbé de trois temples renommés, à savoir le temple Guanghua (广化寺, province du Fujian), le temple Famen (法门寺, province de Shaanxi) et le monastère Longquan (龙泉寺) de Pékin. Plus intéressant pour nous est de savoir qu'un des trente-deux postes de vice-présidence est occupé depuis 2002 par le Vénérable Maître Jue Xing (觉醒), abbé du Temple du Bouddha de Jade à Shanghai. Autre signe de sa forte intégration à l'environnement institutionnel politique est le fait que le siège de l'Association Bouddhiste Municipale de Shanghai (*shanghaishi fojiao xiehui,* 上海市佛教协会) se situe dans l'enceinte même du Temple du Bouddha de Jade. Ce sont donc deux institutions qui siègent dans le temple : l'organisation proprement religieuse qui gère le temple et porte son nom, et l'association religieuse-politique, qui est la seule habilitée à représenter les bouddhistes à l'échelle de la Municipalité de Shanghai[123]. Cette dernière joue le rôle de « satellite » décentralisé de l'ABC.

Pour quiconque occupant un poste à responsabilité dans la gestion d'un lieu de culte ou dans la direction d'une organisation religieuse, moine ou laïc, l'adhésion à l'association bouddhiste officielle de Shanghai est obligatoire. Du côté du gouvernement, l'interlocuteur de l'Association

[123] La Municipalité de Shanghai est une unité administrative dont le statut équivaut à celui de province : elle comprend la métropole de Shanghai et plusieurs villes limitrophes. Pour plus d'information, consulter la fiche récapitulative de l'ambassade française : https://cn.ambafrance.org/IMG/pdf/2014_-_shanghai_vdef.pdf

est la Commission Municipale pour les Affaires Ethniques et Religieuses. A l'échelle de la Municipalité, ce sont donc ces deux institutions qui ont la compétence première pour intervenir en matière religieuse, l'une pour défendre les intérêts de la communauté religieuse, l'autre pour appliquer les régulations centrales et provinciales. Elles se retrouvent au sein de conférences pour discuter de l'orientation générale de la politique religieuse ou de comités de travail qui visent des tâches spécifiques. Au regard de la littérature disponible, il nous est difficile de comprendre comment sont organisés ces évènements. Comment sont désignés les participants ? Comment se déroulent les séances ? Assiste-t-on à un véritable travail de coopération, qui produit des résultats visibles ou s'agit-il de rencontres plus symboliques, plus cérémonielles qu'autre chose ? Nous serons également en droit de nous interroger sur ce que l'on nomme communément « les décisions de couloir ». Certes des rencontres officielles sont organisées mais les vraies décisions sont-elles prises à ces occasions ? Le fait que certains projets religieux aboutissent et d'autres, similaires, ne reçoivent pas de soutien de l'Etat nous indique que les relations interpersonnelles ont un rôle à jouer. Il serait intéressant de savoir comment ces relations se forment et dans quelle mesure elles peuvent peser dans les processus de décision. Ces questions semblent encore aujourd'hui largement inexplorées. En l'état, il est difficile pour nous de dépasser une présentation « en surface » du système institutionnel. Nous pouvons cependant noter quelques rencontres plus ponctuelles entre des représentants de l'Etat et de la religion, qui nous renseigne sur une présence accrue et visible des pouvoirs publics dans le domaine religieux.

Au niveau du district, les gouvernements n'ont pas l'obligation de disposer d'un département spécifiquement dédié aux affaires religieuses. Dans le cas du district de Putuo, dont dépend le Temple du Bouddha de Jade, un tel département n'existe pas. Dans l'organisation actuelle du gouvernement du district, aucun département ne revendique la compétence en la matière, le thème de la religion n'apparait d'ailleurs nulle part dans le descriptif de l'organigramme sur le site officiel[124]. Les agents du district ne se déchargent pas pour autant de la question, comme l'atteste la présence de Mme Wang Wei (王珏), députée en chef au gouvernement de Putuo, à la célébration du Temple du Bouddha de Jade à l'occasion de la fin de ses travaux de rénovation[125]. La députée

[124] Consulter la page officielle du gouvernement du district de Putuo http://english.shpt.gov.cn/government/organization/

[125] « Les salles du hall Liang Huacai sont remplies de trésors et la statue de Guangyin du Temple du Bouddha de Jade est érigée avec succès » (Bǎodiànshàng liánghuácǎi mǎntáng, yù fú chán sì guàn yīn diàn shàng liáng diǎnlǐ yuánmǎn jǔxíng ; « 宝殿上梁

est actuellement responsable des questions d'éducation et de culture pour son district. Le 10 et 11 décembre 2017, elle assistait également, aux côtes d'une dizaine d'autres membres du gouvernement de Putuo et du gouvernement municipal, à un séminaire organisé dans le temple, intitulé « Hong-Kong, modèle de Bouddhisme urbain »[126]. Autre exemple de la participation du gouvernement aux activités du Temple du Bouddha Jade : le directeur du Comité Permanent du 13ème Congrès Populaire de la Municipalité de Shanghai et président du comité des Relations Publiques aux Associations, M. Hu Wei, était également directeur du Comité d'Ingénierie pour le projet de rénovation du temple débuté en 2014[127]. Comme ces exemples montrent, les agents de la puissance publique osent désormais participer ouvertement à des activités religieuses, apportant ainsi une caution étatique.

Les administrations publiques ponctuellement compétentes

Nous avons ainsi présenté les acteurs expressément mandatés pour la régulation de la religion. Dans les faits, un bon nombre d'autres acteurs peut revendiquer une compétence dès lors qu'une question religieuse empiète sur la juridiction d'une administration. Les « Régulations pour les Affaires Religieuses » (communément dites « Régulations ») stipulent explicitement que les Bureaux des Affaires Religieuses doivent demander l'approbation préalable de la part d'autres départements avant de prendre une décision sur des questions précises. Dans les textes, c'est très souvent l'avis des organes de sécurité publique qui doit être requis. A titre d'exemple, nous pouvons relever l'article 42 des dernières Régulations en date, entrées en vigueur le 1er février 2018. Cet article règlemente la procédure de demande d'autorisation pour un groupe religieux qui souhaiterait organiser une activité de grande envergure (public provenant de différentes provinces,

华彩满堂，玉佛禅寺观音殿上梁典礼圆满举行 »), newsletter du site officiel du Temple du Bouddha de Jade, https://mp.weixin.qq.com/s/u3BaKr8_KyUr4QSol4tcHw

[126] « Shanghai Jade Buddha Temple holds an international seminar on Hong-Kong Model of Urban Buddhism » (Shànghǎi yù fú chán sì jǔbàn "dūshì fójiào de hóng huà móshì" guójì yántǎo huì , 上海玉佛禅寺举办"都市佛教的弘化模式"国际研讨会), site du Département du Travail de Front Uni du Comité Central du Parti Communiste Chinois, publié le 13 décembre 2017, consulter http://www.zytzb.gov.cn/tzb2010/S1821/201712/52db55f7afb64d909ab45010913b9f27.shtml , traduction personnelle vers l'anglais

[127] « Les salles du hall Liang Huacai sont remplies de trésors et la statue de Guangyin du Temple du Bouddha de Jade est érigée avec succès », newsletter du Temple du Bouddha de Jade

dépassant les capacités d'accueil du site souhaité) ou en dehors du lieu de culte auquel il est affilié. L'article dispose :

> « […] Le département des affaires religieuse du gouvernement du Peuple pour les villes administrées en districts devra, dans les 15 jours suivant la réception de la demande d'autorisation, prendre une décision d'approbation ou désapprobation après avoir sollicité l'avis des organes de sécurité publique pour ce niveau de gouvernement. »[128]

En ce qui concerne la gestion des lieux de culte, les organes de sécurité publique ne sont pas les seuls à pouvoir se déclarer compétents. Ce sont par exemple les départements d'héritage culturel et des reliques qui pourront intervenir pour ce qui est de la propriété mobilière et immobilière. Ceux-ci pourraient tenter de s'approprier certains objets ou espaces pour les protéger, au nom de leur valeur culturelle. Les départements d'aménagement territorial ainsi que ceux de la gestion des forêts pourront quant à eux revendiquer la gestion des terres appartenant à un lieu de culte, comme par exemple un parc environnant qu'un département gouvernemental aimerait intégrer à son propre projet de développement. Dans ce cas, un dialogue est ouvert avec l'organisation responsable du temple pour établir un mode d'intégration, qui pourra aller d'une cogestion du parc, et dans ce cas, un partage des revenus potentiels, ou d'une cession des droits de propriété. En cas de désaccord durable, l'organisation religieuse pourra se tourner vers le juge mais, de fait, le recours judiciaire est très mal encadré par la loi. Les Régulations sont peu claires en la matière, il est donc très difficile de comprendre ce que prescrit la loi en cas de litige. Comme nous le verrons dans la partie suivante, les lacunes juridiques sont un fait courant. Les institutions religieuses préfèreront une négociation, même longue et houleuse, avec le gouvernement, qu'un recours au juge.

Au-delà des dispositions qui explicitent l'intervention obligatoire de départements des affaires non-religieuses, les Régulations renvoient parfois à d'autres corpus juridiques. C'est notamment le cas pour la procédure d'enregistrement des groupes religieux. Selon l'article 7,

[128] Art. 42, « Régulations pour les Affaires Religieuses » (*zongjiao shiwu tiaoli,* 宗教事务条例), adoptées par le Conseil d'Etat le 26 août 2017, entrées en vigueur le 1er février 2018, version en anglais disponible sur https://www.chinalawtranslate.com/%E5%AE%97%E6%95%99%E4%BA%8B%E5%8A%A1%E6%9D%A1%E4%BE%8B-2017/?lang=en publiée le 7 septembre 2017, traduction personnelle vers le français

« L'établissement, la modification ou le désenregistrement d'un groupe religieux devra être enregistré selon les provisions d'Etat pertinentes en matière de gestion des groupes sociaux ».[129]

Selon la version précédente de cet article, dans l'amendement de 2005 des Régulations promulguées en 1995, les provisions pertinentes étaient celle des Régulations de l'Administration pour l'Enregistrement des Associations. Aujourd'hui, on ne sait pas précisément à quelles provisions il faut se référer pour les procédures décrites à l'article 7.

Nous voyons à travers ces dispositions un premier exemple d'une tendance paradoxale dans la politique de réglementation des affaires religieuses qui combine prolifération des textes avec une faiblesse juridique. On peut notamment attribuer cette situation à l'absence d'une véritable codification. En effet, la RPC n'a toujours pas pour habitude de se doter de codes juridiques. En matière religieuse, l'absence des pouvoirs législatif et judiciaire dans l'effort de régulation est particulièrement notable. Dans la partie suivante, nous étudierons en profondeur les principales lois et directives édictées depuis 1978. Nous verrons en quoi ce qui nous semble être un paradoxe est en réalité une stratégie déployée par l'autorité politique. Nous tenterons d'identifier les objectifs visés par le pragmatisme juridique[130] dont elle fait preuve.

2.2 La « liberté religieuse » en Chine : un principe constitutionnel paradoxalement régulé

2.2.1 Un principe constitutionnel consacrant une nouvelle politique religieuse

L'article 36 de la Constitution de 1982

« Les citoyens de la République Populaire de Chine jouissent de la liberté de croyance religieuse. Aucun organe d'Etat, organisation publique ou individu ne peut contraindre les citoyens à croire, ou ne pas croire, en une religion ; ni ne peut discriminer les citoyens qui croient, ou ne croient pas, en une religion. L'Etat protège les activités religieuses normales. Nul ne peut utiliser la religion pour engager des activités qui perturbe l'ordre public, détériore la santé des citoyens ou interfère avec le système d'éducation de l'Etat. Les corps

[129] Art. 7, « Régulations pour les Affaires Religieuses »
[130] Xiao-Ying Li-Kotovtchikhine, « Le pragmatisme juridique dans la Chine post-Mao », 715-737

religieux et les affaires religieuses ne font pas l'objet d'un quelconque contrôle étranger. »[131]

Bien que les constitutions de 1975 et 1978 aient également contenu une provision garantissant la liberté de croyance religieuse mais c'est seulement avec celle de 1982 que cette liberté devient un principe constitutionnel à part entière. Auparavant, dans l'article 18 de la constitution de 1978 et dans l'article 45 de celle de 1978, la liberté de croyance se situait à la suite d'une série de libertés :

« Les citoyens jouissent d'une liberté d'expression, correspondance, presse, réunion, association, procession, manifestation et de la liberté à la grève.

Les citoyens jouissent de la liberté de croire en une religion et de celle de ne pas croire et de propager l'athéisme. »[132]

La constitution de 1982 est donc considérée comme la première à véritablement reconnaître la liberté religieuse. Elle est également remarquable en ce qu'elle institue comme principe constitutionnel la notion d' « activités religieuses normales » (*zhengchang de zongjiao huodong* 正常的宗教活动). Celle-ci est devenue la pierre angulaire de la régulation des affaires religieuses et des relations de l'Etat avec les religions. Avec elle, l'Etat se présente comme protecteur de l'orthodoxie religieuse : il est celui qui détermine quelles activités s'y conforment et peuvent alors bénéficier de sa protection, et quelles activités suivent des principes hétérodoxes à réprimer. La notion de religion « normale » se retrouve dans tous les textes juridiques et pourtant, aucune définition précise n'en est donnée. A partir de l'article 36 de la constitution, on peut cependant déduire que toute activité troublant l'ordre public sera immédiatement considérée comme « anormale ». En réalité, l'absence d'une définition précise garantir une large marge de manœuvre pour l'Etat, qui ira parfois jusqu'à étudier le contenu-même d'une pratique religieuse pour déterminer sa conformité ou non à la norme. Dans son article « Doctrines hérétiques, sections

[131] Art. 36 « Constitution de la République Populaire de Chine », adoptée le 4 décembre 1982 par le 5ème Congrès National Populaire de la République Populaire de Chine, une version en anglais est disponible sur https://china.usc.edu/constitution-peoples-republic-china-1982 (University of Southern California), traduction personnelle vers le français.
[132] Article 18 et 45 des Constitutions 1975 et 1978

réactionnaires, cultes malveillants : catalogue l'hétérodoxie dans la Chine du 20ème siècle »[133], David Palmer nous explique que lorsque l'Etat communiste agit en « protecteur de l'orthodoxie religieuse », il reproduit un schéma bien connu dans l'histoire politique chinoise. En effet, cette intervention de l'Etat a existé sous le régime impérial comme républicain : seul le vocabulaire des courants hétérodoxes à supprimer semble évoluer. Dans les régimes précédents, on parlait de *xiejiao* (邪教), pour désigner les « doctrines hérétiques », que suivaient les *huimen* (會門), soit les « sociétés secrètes ». C'est ensuite le terme de « superstition » (*mixin*, 迷信) que l'autorité politique brandit pour condamner certaines pratiques. Le terme *xiejiao*, lui, change de sens et est progressivement utilisé comme qualifier les « cultes malveillants »[134]. Ces exemples illustrent la politique religieuse globale : toute activité que l'Etat ne peut pas effectivement contrôler est considérée comme une menace à l'ordre public et est donc considérée comme illégale et répréhensible. Pour ce faire, une mise à jour du vocabulaire employé dans le discours officiel est nécessaire. Aujourd'hui, l'hétérodoxie contre laquelle l'Etat doit lutter en priorité, afin de protéger les religions « normales », est l'extrémisme. En effet, la dernière révision des Régulations insiste à plusieurs reprises sur ce danger, ce qui fait écho à l'idée que l'extrémisme religieux serait internationalement un des défis majeurs du vingt-et-unième siècle.

Autre critère implicite de ce qui constitue une religion « normale » est la reconnaissance de cinq religions dites « officielles ». Bien que le texte constitutionnel ne le mentionne pas expressément, on considère que seuls le bouddhisme, le taoïsme, le catholicisme, le protestantisme et l'islam sont autorisés en Chine. Depuis 1982, constitutionnel ou autre, aucun texte ne dicte explicitement cette reconnaissance. Cependant, dans les lois et les réglementations, ces religions sont les seules mentionnées. Ne serait-ce qu'à titre illustratif, lorsqu'une provision cite un cas d'application de la règle, les cinq religions continuent d'être les seuls sujets visés. De même, seules

[133] David Palmer, « Heretical Doctrines, Reactionary Secret Societies, Evil Cults: Labelling Heterodoxy in 20th Century China », in *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*, éd. Mayfair Mei-hui Yang (University of California Press, 2008), 113-134.

[134] Voir David Palmer, « Heretical Doctrines, Reactionary Secret Societies, Evil Cults », pour comprendre le glissement de sens du terme « xiejiao » (邪教) depuis les « doctrines hérétiques » désignant globalement des enseignements, vers les « cultes malveillants », soit des groupements de personnes.

les Associations Nationales que nous avons énumérées et qui correspondent aux cinq religions sont reconnues par le pouvoir étatique.

Documents préparatoires à la consécration constitutionnelle de 1982

De façon générale, la constitution de 1982 représente l'aboutissement de réflexions engagées depuis les réformes de 1978. En matière religieuse, ces réflexions ont été réunies en un document qui résume le point de vue du PCC sur les politiques à poursuivre pour la nouvelle période. Il s'agit des « Point de vue et Politique Elémentaire sur la Question Religieuse durant la Période Socialiste de notre Pays », également connu sous le nom de « Document n°19 ». Ce document est rédigé par le Secrétariat du parti, sous le mandat de Hu Yaobang[135] (胡耀邦, 1915-1989), et approuvé par le Comité Central le 31 mars 1982. Il sert de directive générale aux cadres du parti, et est considéré comme le document préparatoire à l'article 36 de la constitution de 1982. Notons que seuls le bouddhisme, taoïsme, catholicisme, protestantisme et l'islam y sont mentionnés. Il réitère également le système institutionnel de coopération entre les Bureaux des Affaires Religieuses et les Associations Nationales. Mais, de façon plus significative, il est l'une des premières déclarations du parti dans lesquelles la religion est acceptée comme un « phénomène historique » :

> « La religion est un phénomène historique appartenant à une période définie du développement de la société humaine. Il a son propre cycle d'émergence, de développement, et de disparition. […] Puisque nous ne pouvons pas nous libérer de multiples difficultés amenées par des désastres naturels et provoqués par la main de l'homme dans une courte période de temps ; puisque la lutte des classes continue d'exister dans certaines limites ; et vu l'environnement international complexe, l'influence au long terme de la religion au sein d'une partie du peuple dans la société Socialiste ne peut être évitée. La religion disparaitra éventuellement de l'histoire humaine. Mais elle ne disparaitra naturellement qu'au travers du développement au long terme du Socialisme et du Communisme, quand toutes les conditions objectives seront remplies. […] La politique

[135] Né en 1915, il entre formellement au Parti Communiste Chinois en 1933. Très tôt, il se rapproche de Deng Xiaoping (邓小平, 1904-1997). Pendant la période maoïste, il sera démis et rappelé à ses fonctions à plusieurs reprises. Dans les années 80, cependant, il devient un des principaux cadres du parti. En 1981, il est nommé au poste de co-président du Parti. Il occupera ce poste pendant un an, avant de devenir Secrétaire Général du Parti jusqu'à en 1987.

> élémentaire que le Parti a adopté concernant la question religieuse est celle du respect et de la protection de la liberté de croyance religieuse. […] Nous, Communistes, sommes athées et devons inlassablement propager l'athéisme. Et pourtant, nous devons en même temps comprendre qu'il serait infructueux et extrêmement dangereux d'utiliser la simple coercion pour s'occuper des questions idéologiques et spirituelles du peuple – ce qui inclus les questions religieuses. »[136]

Ce paragraphe résume la pensée réformatrice qui reconnaît une légitimité conjoncturelle à la croyance religieuse et privilégie une politique de tolérance. Dans les années 1990, c'est l'idée d'accommodation entre socialisme et religion qui fera progresser l'opinion du PCC.

Dans les années 90, c'est à nouveau un document interne au parti communiste qui impulse une nouvelle orientation politique. Il s'agit du « Document n°6 » approuvé par le Comité Central le 5 février 1991. C'est le premier pas vers un véritable effort de réglementation juridique. Il pose, par exemple, les bases pour l'enregistrement des groupes et sites religieux, le contrôle des donations, le contrôle de la mobilité des moines et moniales, à l'intérieur et à l'extérieur du territoire chinois[137]. Il prépare ainsi les « Régulations pour les Affaires Religieuses » qui seront promulguées par le Conseil d'Etat pour la première fois le 30 novembre 1995. Ces deux documents reflètent les préoccupations de l'Etat pendant les années 90 : celui-ci s'est exprimé sur la nécessité d'une politique plus compréhensive du phénomène religieux mais se sent tout de même menacé par une certaine agitation populaire qui se retrouve dans plusieurs évènements directement liés à des revendications religieuses (manifestations musulmanes dans les provinces du Xinjiang, montée en puissance du mouvement Falun Gong ; mentionnées précédemment).

La juridisation de la question religieuse traduit une approche pragmatique de l'Etat chinois, qui cherche avant tout à assurer une stabilité sociale. Les régulations sont des outils qui rendent la

[136] « Point de vue et Politique Elémentaire sur la Question Religieuse durant la Période Socialiste de notre Pays » (*guanyu woguo shehuizhuyi shiqi zongjiao wenti de jiben guandian he jiben zhengce*, 关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策, dit « Document n°19 »), diffusé par le Comité Central du Parti Communiste de Chine le 31 mars 1982, version en anglais disponible sur https://www.purdue.edu/crcs/wp-content/uploads/2014/08/Document_no._19_1982.pdf, (University of Purdue, Indianna, Etats-Unis), traduction personnelle vers le français.

[137] Chang Kuei-min, « Spiritual State, Material Temple»,86-89

situation prévisible, ce qui joue en faveur de la communauté religieuse qui peut désormais savoir précisément de quels droits elle dispose et à quelles obligations elle doit se plier.

2.2.2 Le pragmatisme juridique : vers un Etat de droit ?

En 2005, une révision générale est apportée aux Régulations. Elle confirme une tendance à l'extension des pouvoirs de l'Etat. Toutefois, c'est également l'occasion d'un nouveau débat sur le règne de l'Etat de droit : le régime chinois avancerait-il vers un système dans lequel le pouvoir d'Etat est effectivement soumis au droit ? En effet, le développement du corpus juridique est un moyen de lutter contre le pouvoir arbitraire. La capacité de l'autorité à agir selon son bon vouloir s'affaiblit à mesure que les règles sont fixées pour résoudre chaque cas. La prolifération de dispositions juridiques pourrait donc signifier une avancée pour les droits des citoyens chinois. En ce sens, les Régulations permettent non seulement de rendre les situations plus prévisibles mais elles garantissent aussi davantage de droits pour la communauté religieuse. L'article 33, par exemple, consacre un droit nouveau pour les groupes religieux qui devront être impérativement consultés, en même temps que le Bureau des Affaires Religieuses compétent, par l'entité gouvernementale qui souhaiterait démolir un site religieux au nom de l'aménagement urbain. L'article reconnaît également l'obligation pour le gouvernement de payer une compensation au groupe religieux en charge du site exproprié « à la valeur estimée du marché »[138]. Toutefois, les optimistes qui auraient postulé de l'avènement proche de l'Etat de droit en Chine seront forcés de constater que les Régulations ne sont nullement la garantie d'une telle évolution. Il faut comprendre que l'extension de la réglementation est synonyme d'extension du contrôle. En effet, à mesure que l'Etat autorise, il régule. Faire entrer de nouveaux droits dans la loi lui permet de placer de nouveaux domaines sous sa juridiction.

A cela s'ajoute un haut niveau d'incertitude que les Régulations ne résolvent pas. En effet, de nombreux articles sont encore formulés en termes très vagues qui ne permettent pas de comprendre ce qui doit être fait ou non ; aussi nombreux sont les articles qui renvoient vers d'autres réglementations en dehors du domaine religieux. Si nous reprenons l'article précédent, rien n'est dit sur la procédure à suivre en cas de désaccord sur le projet de démolition entre l'autorité religieuse, le département des affaires religieuses et le département demandeur de la démolition.

[138] Eric R. Carlson, « China's New Regulations on Religion », 760

Les silences de la loi ne sont ni une erreur ni un hasard, elles répondent précisément d'une stratégie d'un Etat qui se réserve une marge d'interprétation et donc de manœuvre, derrière l'apparent clarification du dispositif juridique. Le cadre formel est un atout pour l'Etat en termes de légitimité. Mais c'est aussi avec le cadre informel que le pouvoir public joue puisque, en tant qu'interprète de la loi, il conserve la mainmise sur les non-dits, sur ce qui n'est pas formalisé. La loi est une ressource formelle, en tant qu'instrument de stabilité et de légitimation de l'action publique, et ses zones d'ombres sont une ressource informelle.

Bien entendu, l'Etat n'est pas le seul acteur à pouvoir mobiliser ces ressources. Les institutions religieuses utilisent également le corpus juridique pour faire valoir leurs droits. Une lecture optimiste de cette situation postulera que les zones d'ombre peuvent également servir les intérêts religieux. Cependant, les administrés seront toujours en position de faiblesse face à l'autorité publique car celle-ci a tout le pouvoir lorsqu'il s'agit d'interpréter le texte qu'elle a elle-même produit.

Evolution des Régulations : un instrument de contrôle systématique

Les nouvelles Régulations entrées en vigueur en février 2018 confirme cette tendance à l'intervention de plus en plus poussée des agents de l'Etat dans les affaires religieuses. Cette dernière révision inquiète beaucoup les observateurs à l'international qui l'interprètent comme une atteinte à la liberté religieuse[139], notamment à cause d'une répression renforcée contre les activités et les groupes religieux qui ne se conforment pas aux attentes de l'Etat. En effet, les procédures d'enregistrement ont été multipliées dans ce texte : à présent, l'approbation de l'Etat est nécessaire pour le moindre évènement qui se produit au sein des organisations et des sites religieux. L'autorité publique semble notamment préoccupée par le développement des instituts d'éducation religieuse, mises sous le microscope avec les dernières Régulations. On voit ici en quoi la prolifération juridique reflète moins une protection améliorée des droits de la communauté religieuse qu'une extension du contrôle de l'Etat. Comme l'explique le pasteur Wang Yi (*王怡)* qui dirige l'Eglise Réformée de la Pluie d'Automne (*qiuyu zhi fu gui zheng jiaohui,* 秋雨之福归正教会) :

[139] Fulton, « New Religion Regulations to take effect in February »

> « La logique et l'esprit de l'Etat de droit est en réalité très simple. Cela ne signifie pas que, sans la permission du gouvernement, les citoyens ne peuvent pas se réunir et entreprendre des activités religieuses. Plutôt, cela signifie que, sans permission constitutionnelle, le gouvernement ne peut pas empêcher les citoyens de se réunir et entreprendre des activités religieuses »[140]

Pour comprendre en quoi les Régulations semblent annoncer, cette année, l'entrée dans une nouvelle période de politique religieuse, nous proposerons maintenant de relever ce qui a changé par rapport au texte de 2005. Le processus d'élaboration débute en 2016 à l'occasion de la Conférence Nationale de Travail sur la Religion (*quánguó zōngjiào gōngzuò huìyi,*全国宗教工作会议), le 23 avril. Les participants comptent parmi eux des cadres du Politburo du Comité Permanent du PCC, des agents de l'AEAR et des représentants des associations religieuses. La conférence est présidée, pour la première fois depuis son élection, par Xi Jinping ; le dernier Président de la République ayant siégé à cette conférence étant Jiang Zemin en 2001. C'est surtout en qualité de Secrétaire Général du PCC que Xi Jinping se présente à la conférence, son discours relatant les préoccupations du parti. Selon ces propos, il faut continuer à viser un travail religieux qui soit imprégné de l'esprit socialiste et qui stimule « l'harmonie sociale, la modernisation et une civilisation saine »[141]. Xi Jinping insiste, à cette occasion, sur l'idée de « sinisation » comme principe directeur du travail religieux. L'influence d'individus et d'organisations d'origine étrangère dans la communauté chinoise religieuse, à côté de l'extrémisme religieux, est en effet un des principaux défis relevés lors de la conférence. A l'issue de cet évènement, une première proposition de révision des Régulations est proposée au Conseil d'Etat le 8 octobre. La version finale est finalement adoptée le 26 septembre 2017, son entrée en vigueur étant fixée au 1er février 2018. Les défis notés lors de la conférence trouvent leur réponse dans le nouveau texte de loi. L'analyse suivante propose mettre en évidence les changements institués par les nouvelles Régulations, en réaction aux préoccupations du parti au pouvoir. Elle est le résultat d'une

[140] « Why Christians in China must prepare themselves for the new Regulations on Religious Affairs », *China Source*, 30 janvier 2018 sur https://www.chinasource.org/blog/posts/why-christians-in-china-must-prepare-themselves-for-the-new-regulations-on-religious-affairs?utm_medium=feed&utm_source=feedpress.me&utm_campaign=Feed%3A+chinesechurchvoices

[141] Jessica Batke, « PRC Religious Policy: Serving the Gods of the CCP », *China Leadership Monitor*, n°52 (2017) : 1-9

comparaison point par point du texte de 2018 avec celui de 2005, que nous avons réalisée dans le cadre de ce sujet.

Premier élément de changement, comme nous l'avons déjà mentionné, est l'accent mis sur la lutte contre l'extrémisme et le terrorisme religieux. A peine mentionnés en 2005, ces phénomènes apparaissent dans plusieurs provisions (art. 3, 4, 43, 63, 73). Par le même mouvement, semblerait-il, les termes de « sectes » et « cultes malveillants » ont presque disparu. Une hypothèse pour expliquer cette situation est celle d'une mise à jour stratégique du vocabulaire officiel. Il nous parait plus plausible que l'Etat choisisse de qualifier d' « extrémisme » (*zonngjiao jiduan zhuyi, 宗教极端主义*) et d' « activité terroriste » (*kongbu zhuyi,* 恐怖活动) les pratiques religieuses qui représentant selon lui une menace à l'ordre public car ces termes sont aujourd'hui d'actualité, plutôt que ce changement soit le résultat d'une véritable disparition des « sectes » et « cultes ». En effet, le radicalisme violent religieux résonne dans l'actualité internationale et une intervention dans ce domaine va de pair avec l'engagement de la Chine dans la lutte contre le phénomène terroriste global.

Un autre enjeu que le texte de 2018 met en avant est la question des instituts d'éducation religieuse. Regroupé sous le terme « écoles religieuses » (*zongjiao yuanxiao,* 宗教院校), ils représentent un des quatre sujets auxquels s'adresse les Régulations, à côté des « groupes » (*zongjiao tuanti,* 宗教团体), « sites » (*zongjiao huodong changsuo,* 宗教活动场所) et des « citoyens » (*zongjiao gongming,* 宗教公民) religieux. Contrairement au texte de 2005 qui intégrait ces questions au chapitre des groupes religieux, le texte de 2018 dédie un chapitre entier aux écoles religieuses. La nouvelle importance qui leur est accordée peut s'expliquer par leur multiplication en peu d'années. Aujourd'hui, l'Etat précise sous quelles conditions une école peut obtenir son approbation et, par voie de conséquence, être ouverte. Les instituts qui visent à former le personnel religieux sont seuls concernés. En effet, jusqu'à nouvel ordre, il est toujours interdit aux moines et moniales de gérer des écoles qui visent un public laïc et qui se substitueraient aux écoles publiques. Cette proscription est parfois contournée en confiant l'administration d'une école à un personnel laïc. Toutefois, il est difficile pour ces instituts d'échapper au contrôle des agents de l'Etat qui connaissent bien la manœuvre. Le dispositif de 2018 multiplie, en effet, les occasions auxquelles l'approbation des agents publics devra être sollicitée. Pour citer quelques exemples, l'autorisation

préalable est obligatoire pour l'accession à la personnalité juridique, l'embauche de personnel d'origine étrangère mais aussi la modification de l'adresse, du nom, des affiliations, des objectifs éducatifs, de la taille (…etc.) des écoles[142]. Ainsi, l'autorité publique est constamment présente dans l'activité régulière de ces instituts ; ce qui justifie les préoccupations de la part de la communauté religieuse.

Troisième élément placé scruté : les affaires financières. Le chapitre 7 se consacre en effet à la « Propriété Religieuse » (*zongjiao caichan*, 宗教财产), comme le faisait le chapitre 5 des Régulations de 2005. Cependant, au regard du contenu des Régulations de 2018, nous sommes d'accord avec les traductions qui proposent les termes de « capitaux religieux »[143], plutôt que « propriété religieuse ». En effet, si l'on regarde soigneusement les questions auxquelles s'adresse le chapitre 7, il nous semble que c'est bien plus les flux financiers, tels que les donations et d'autant plus celles d'origine étrangère, que les droits de la propriété qui préoccupent l'Etat aujourd'hui. Cela traduit une attention sérieuse à l'enrichissement des groupes religieux, ainsi qu'une inquiétude face à ce que l'Etat nomme la « commercialisation » (*shangye hua*, 商业化) des sites religieux. Les dispositions insistent sur le fait qu'un site religieux ne peut entreprendre une activité commerciale qu'à deux conditions : pour subvenir à ses besoins propres (principe d'auto-suffisance) et pour des activités charitables. Au nom de la protection de l'authenticité religieuse, l'Etat cherche à proscrire les activités qui profiteraient uniquement à des investisseurs extérieurs ou permettraient à une organisation religieuse d'accumuler des capitaux au-delà de ses stricts besoins de fonctionnement.

Derrière les procédures d'enregistrement, un contrôle politique en continu

Ces trois changements illustrent le contrôle accru qu'exerce l'Etat à travers les Régulations. Pour comprendre comment il est appliqué concrètement, nous prendrons en exemple les dispositions relatives à l'enregistrement des sites religieux. L'article 21 réglemente le premier temps de la procédure. Il consiste en l'approbation à tous les échelons de gouvernement de la

[142] Art.17 et art.15, « Régulations pour les Affaires Religieuses »

[143] Voir « Religious Affairs Regulations 2017 », China Law Translate, 7 août 2017, traduction vers l'anglais https://www.chinalawtranslate.com/%E5%AE%97%E6%95%99%E4%BA%8B%E5%8A%A1%E6%9D%A1%E4%BE%8B-2017/?lang=en.

demande d'autorisation de la part d'un groupe religieux qui souhaiterait établir un site. Le groupe religieux adresse en premier sa demande au département des affaires religieuses au niveau de gouvernement le plus proche. Si celui-ci approuve, il devra transmettre sa décision et la soumettre à la validation du gouvernement au-dessus de lui dans la hiérarchie administrative, et ainsi de suite jusqu'à atteindre le gouvernement au niveau provincial. Le délai pour chaque décision est de trente jours. Dans la procédure instituée en 1995, que l'amendement de 2005 n'avait pas modifié, la validation du premier niveau de gouvernement suffisait.

Ce n'est qu'après avoir reçu la pleine approbation de sa demande qu'un groupe religieux peut engager la deuxième procédure, réglementée par l'article 22, qui consiste à l'enregistrement du site auprès du département des affaires religieuses au niveau du comté. Avant d'attribuer un certificat d'enregistrement, cette agence devra avoir réalisé une enquête et soumis un rapport sur l'organisation managériale prévue pour le site. Ces deux articles garantissent un contrôle très strict dans les moments fondateurs. En réalité, ce contrôle s'exerce tout au long de la vie du site religieux puisque, selon l'article 24, toute modification dans le contenu de l'enregistrement (nom, taille, objectif, direction managériale, etc.) doit être également signalée à l'autorité d'enregistrement initiale. L'article 27 va encore plus loin puisqu'il garantit aux départements des affaires religieuses un droit à l'inspection et au contrôle des activités religieuses afin de vérifier « le respect des lois, régulations et règles ; l'établissement et l'application d'un système de management ; l'enregistrement des modifications »[144]. De façon générale, il est prévu que ce contrôle puisse concerner « les activités religieuses, et celles impliquant des entités d'origine étrangère ». Cette surveillance n'est pas négociable puisque, selon les termes de l'article, « les sites d'activité religieuse devront accepter le contrôle et les inspections des départements des affaires religieuses ». Contrairement au texte des Régulations précédentes, il n'est pas dit que les agents publics aient l'obligation préalable de justifier leur intervention par un motif précis.

Autre mesure importante des Régulations de 2018 : l'article 35 qui autorise, pour la première fois, la possibilité d'établir un site religieux « temporaire ». Cette provision s'applique « lorsque des citoyens religieux auraient besoin de conduire régulièrement des activités religieuses collectives, mais ne réunissent pas les conditions nécessaires pour déposer une demande d'autorisation pour

[144] Art.27, « Régulations pour les Affaires Religieuses »

la fondation d'un site d'activité religieuse »[145] (les conditions en question correspondent aux critères définis à l'article 20[146]). Cette mesure est importante pour deux raisons. Premièrement, elle institue les « citoyens religieux » comme potentiels demandeurs d'autorisation pour la fondation d'un site religieux ; ce rôle n'était autrefois réservé qu'aux « groupes religieux ». La demande devra être ensuite approuvée par le département des affaires religieuses du gouvernement au niveau départemental, qui sollicitera les avis des groupes religieux locaux et du gouvernement cantonal. Les mêmes supervisions prévues pour les sites religieux à l'article 27 s'appliquent pour les sites temporaires, qui devront impérativement être enregistrés comme sites religieux proprement dit lorsqu'ils possèderont les conditions requises (art. 20). L'article 35 nous intéresse aussi parce qu'il est, deuxièmement, une réponse à l'accroissement des besoins religieux. En autorisant l'établissement de sites temporaires au seul motif d'un besoin des citoyens, le système juridique se donne les moyens de suivre le rythme de la pratique religieuse qui ne cesse d'augmenter. L'article 35 garantit aussi une supervision de la part des gouvernements locaux en anticipant sur l'établissement d'un site religieux, avant même que les conditions requises par la loi ne soient réunies.

On voit ici comment la création de nouveaux droits pour la communauté religieuse s'accompagne systématiquement d'un octroi de contrôle pour la puissance publique. L'hypothèse d'un progrès dans la garantie des droits civils, de l'aboutissement dans un avenir proche d'un Etat de droit, semble donc bien loin des réalités. Plus que jamais, la prolifération de lois en Chine protège plutôt l'action de l'autorité publique que celle des citoyens.

[145] Art. 35, « Régulations pour les Affaires Religieuses »

[146] Art.20 « Régulations pour les Affaires Religieuses » :

« Les sites d'activités religieuses doivent remplir les conditions suivantes pour être établis :

1. L'objectif de l'établissement n'est pas contraire aux articles 4 et 5 de ces Régulations ;
2. Les citoyens religieux locaux doivent avoir un besoin réel de conduire des activités religieuses collectives ;
3. Il y a des professionnels religieux et autre personnel qui remplissent les critères de la religion qui a l'intention de guider les activités religieuses ;
4. Avoir les fonds nécessaires, obtenus de façon légale et de provenances légales ;
5. Avoir une configuration raisonnable qui remplissent de l'aménagement urbain et rural, et ne pas entraver le cours de vie et de production ordinaire des unités et résidents environnants. »

Application à l'échelle municipale-provinciale : le cas de Shanghai

A Shanghai, le dernier texte juridique en date à réguler les affaires religieuses est une version amendée le 21 avril 2005 des « Régulations pour les Affaires Religieuses de la Municipalité de Shanghai ». La première version de cette ordonnance est adoptée par le 10ème Congrès Populaire de Shanghai le 30 novembre 2005, elle est la traduction des Régulations nationales à l'échelle municipale. De la même façon, la révision des Régulations shanghaiennes adoptées le 21 avril 2005 est une traduction de l'amendement des Régulations nationales, promulguées en 2004 par le Conseil d'Etat, entrées en vigueur le 1er mars 2005. Le dispositif mis en place par un gouvernement local existe en complément du dispositif national : il peut ajouter des droits et des obligations mais ne peut pas contredire les Régulations générales.

Dans le cas de la Municipalité de Shanghai, les provisions suivent fidèlement le texte national, si ce n'est pour le chapitre dédié entièrement aux « Affaires religieuses liées à des entités d'origine étrangère »[147]. En effet, cette section n'existe pas dans les Régulations nationales et traduit une préoccupation spécifique au contexte shanghaien. La présence d'individus et de corporations d'origine étrangère n'est pas une nouveauté à Shanghai, forcée à l'ouverture au 19ème siècle par les puissances occidentales. Après un premier temps de fermeture sous Mao, Shanghai s'ouvre à nouveau, dans les années 1980, au capital étranger et à une communauté d'expatriés. Les deux ont investi le domaine religieux. Du côté occidental, ce sont les églises chrétiennes, catholiques et protestantes, qui accueillent cet investissement. Du côté asiatique, c'est principalement le bouddhisme qui reçoit capital, moines et laïcs croyants venus de Taïwan et d'Asie du Sud-Est. Cette dynamique s'applique assez globalement en Chine mais elle semble particulièrement vive à Shanghai, où le gouvernement lui dédie une section entière de ses réglementations.

Une autre spécificité aux Régulations de Shanghai se trouve à l'alinéa 2 de l'article 18, dans la section relative aux sites religieux, qui impose la rédaction d'un rapport annuel pour les activités religieuses d'un site qui devra être transmis par les groupes religieux au département des affaires

[147] « Régulations pour les Affaires Religieuses de la Municipalité de Shanghai » (*shanghaishi zongjiao shiwu tiaoli*, 上海市宗教事务条例), amendement du Comité Permanent du 12ème Congrès Populaire de Shanghai, modifiant le texte adopté le 30 novembre 1995, version en anglais disponible sur http://en.pkulaw.cn/Display.aspx?lib=law&Cgid=16840379, traduction personnelle vers le français

religieuses de leur gouvernement au niveau du district ou du département. Cette provision double la supervision de la part de la puissance publique et place dans l'ambigüité la responsabilité des groupes religieux, qui doivent à la fois accepter les contrôles spontanés des agents publics et se soumettre à une auto-évaluation.

Notons que les nouvelles Régulations entrées en vigueur en février 2018 n'ont pas encore été intégrées dans le corpus juridique de la Municipalité de Shanghai. Ce sont les Régulations de 2005 qui prévalent aujourd'hui. De même pour le décret produit par l'AEAR entrées en vigueur le 21 avril 2005 intitulé « Mesures pour l'Examen, l'Approbation et l'Enregistrement pour les Sites d'Activités Religieuses ». Ce document de portée nationale explicite les procédures préalables à l'établissement d'un site religieux : composition d'un comité préparatoire, documents à pourvoir pour accompagner le formulaire de demande d'établissement religieux, composition d'un comité managérial, documents à pourvoir pour accompagner le formulaire d'enregistrement…etc. Les modifications apportées par les Régulations nationales de 2018 devraient prochainement être incorporées par une révision du décret de l'AEAR. Cette administration ayant été dissolue par une décision du 19ème Congrès National du Comité Central du PCC le 22 mars 2018, la tâche reviendra au Département du Travail de Front Uni.

Chapitre 3

Site religieux, site touristique : transformation du temple dans la nouvelle ère économique

Introduction : développement religieux et flux de capitaux

Dans cette partie, nous explicitons une dynamique d'entente entre l'autorité publique et les représentants de la religion autour du développement du temple comme site touristique. Le temple est dans ce cas considéré comme une ressource en termes de revenus. Nous verrons en quoi le temple bouddhique est un levier sur lequel l'Etat peut jouer pour remplir les termes du contrat qu'il a signé avec la société chinoise, à savoir celui de garantir la croissance économique et l'unité nationale. En effet, le temple valorisé comme objet touristique génère son propre système économique, dont les profits peuvent être partagés entre l'organisation religieuse, l'administration et, plus indirectement, les citoyens, religieux ou non. Le temple bouddhique est également une vitrine de l'unité nationale en ce qu'il reflète le succès de la liberté religieuse et donc du principe de non-discrimination entre « citoyens religieux » et « citoyens non-religieux », pour reprendre les termes des Régulations.

La liberté religieuse est mise en scène dans les temples, qui eux-mêmes doivent refléter une vie religieuse épanouie. Pour cela, il est essentiel de veiller à l'entretien du mobilier et de l'immobilier, presque tout autant qu'à l'organisation d'activités qui attire un public religieux ou non. Rappelons que l'attention porté au temple physique n'est pas une préoccupation superficielle : la splendeur d'un temple peut être perçue comme un indicateur très fiable d'un travail religieux remarquable, de la présence de moines et moniales très respectés et du caractère véritablement sacré du lieu. Un temple magnifique pourra également inspirer un sentiment religieux en une personne qui n'est pas croyante mais qui pourra, à la suite d'une visite, souhaiter en apprendre davantage sur l'enseignement bouddhique. De cette façon, de nombreux temples organisent des activités qui ne sont pas à proprement parler religieuses, mais qui s'apparentent plutôt à du loisir et visent à toucher un auditoire laïc. L'objectif de celles-ci est de faire venir un public non-converti et de le familiariser avec l'environnement du temple bouddhique. A ce titre, le Temple du Bouddha de Jade organise régulièrement des séances de méditation collective[148] et des cours de calligraphie tous les mardis après-midi. A travers ces activités, le clergé espère toucher un public large et faire du temple un lieu de vie pour l'ensemble de la communauté au sein de laquelle il évolue. Ainsi, le temple chinois pourrait retrouver son rôle historique. En effet, comme nous le rappelle Vincent

[148] "Citizens join 2-day Zen class in Shanghai's Yufo Temple", Xinhua, 8 juillet 2015, http://www.xinhuanet.com/english/photo/2015-07/08/c_134394353_3.htm

Goossaert dans son ouvrage *Dans les temples de la Chine. Histoire des cultes, vie de communauté* [149], le temple n'a jamais été un lieu uniquement dédié au culte religieux. L'architecture typique des temples en Chine, bouddhiques et autres, est une série de cours qui créer différents espaces, que la communauté locale peut investir pour organiser une multitude d'activités. Aujourd'hui, de nombreuses études s'interrogent sur les formes contemporaines d'appropriation du temple par les populations locales, notamment par des femmes âgées qui semblent constituer un groupe spécifique d'usagers du temple[150]. A Shanghai, les rénovations grandioses du Temple du Bouddha et du Temple Jing'an (静安寺), le plus connu des sites bouddhiques shanghaiens, ont stimulé l'intérêt d'un public de plus en plus large. Toutefois, il semblerait que c'est principalement pour leur valeur touristique que les temples gagnent en popularité : aujourd'hui, même pour ceux qui brûlent de l'encens et s'agenouillent pour des prières, le temple est avant tout un lieu qu'on « visite »[151]. La transformation du temple en objet touristique n'est pas un accident de la résurgence religieuse en Chine. Elle répond d'une stratégie pragmatique élaborée par les institutions religieuses mais aussi, et presque surtout, d'une politique publique bien réfléchie, que l'autorité politique met en place pour extraire des profits du dynamisme religieux.

Comme site touristique, le temple peut non seulement générer de lui-même des revenus mais aussi attirer les investisseurs étrangers pour qui l'environnement religieux est un critère important dans leurs calculs. Ce sont en particulier les hommes et femmes d'affaires issus de la diaspora chinoise qui pourront être incités à investir dans une ville ou une région qui semble favorable au développement de la religion qui est la leur. Ces individus cherchent le plus souvent à établir une partie de leur activité dans la région dont leur famille est originaire. Un climat d'entente entre la communauté religieuse et l'autorité publique dans la zone rassure les investisseurs qui souhaitent pratiquer leur religion à titre individuel mais aussi encourager la pratique religieuse au sein de leurs entreprises. Dans une aire où sa religion peut se développer sans rencontrer d'entrave majeure de la part du gouvernement, un investisseur participera à la

[149] Vincent Goossaert, *Dans les temples de la Chine*, 229

[150] Gareth Fisher, «The Flexibility of Religion: Buddhist Temples as Multiaspirational Sites in Contemporary Beijing », in *Handbook of Religion and the Asian City: Aspiration and Urbanization in the Twenty-First Century*, éd. Peter van der Veer (University of California Press, 2015), 299-314

[151] Pour un travail approfondi sur le public qui traverse le temple, voir les travaux de Cora Un In Wong, Chris Ryan et Alison McIntosh sur l'île-monastère Putuoshan, en particulier « The Monasteries of Putuoshan, China : Sites of Secular or Religious Tourism ? », 577-594

croissance économique, en rachetant des entreprises locales ou en en créant des nouvelles. Un exemple particulièrement parlant du lien entre religion et entrée de capitaux étrangers est celui de l'organisation caritative bouddhiste, d'origine taïwanaise, la Fondation Tzu Chi. Lorsque se succèdent plusieurs catastrophes naturelles en Chine entre 1991 et 1992, un appel à l'aide humanitaire est lancé par le gouvernement. Les multiples actions, déjà positives, de la Fondation Tzu Chi, une des principales organisations caritatives taïwanaise, lui permet d'être alors accueillie avec enthousiasme en Chine[152]. Son succès sur place encourage les autorités chinoises à autoriser par la suite l'établissement de filiales sur le territoire continental, chose inédite compte tenu des relations entre les deux pays à l'époque. La décision d'accueillir à bras ouverts une organisation religieuse taïwanaise est perçue comme indicateur d'un environnement globalement favorable aux capitaux taïwanais : « autant que les associations caritatives étaient les bienvenues, l'étaient également les entreprises taïwanaises » (Laliberté, 2009).

La relation entre religion et capitaux d'origine étrangère s'inscrit également sous la forme d'un investissement direct dans le temple, qui sert à financer des projets d'aménagement ou les activités qui s'y tiennent. Dans le cas du bouddhisme, le choix d'investir est directement lié aux principes de la religion. Nous l'avons déjà, contribuer à l'épanouissement du temple, au bien-être du clergé et à l'expansion de l'activité religieuse permet aux donateurs d'accumuler des mérites. Aujourd'hui, les donations d'origine étrangère sont une part importante des revenus des temples. La réglementation renforcée autour de ces flux d'argent qu'entérinent les nouvelles Régulations de 2018 est un exemple concret de la réaction de l'Etat face au dynamisme religieux. Le contrôle est renforcé, certes, mais l'Etat ne se positionne pas comme obstacle à la religion. Il a bien compris que des avantages peuvent être tirés d'un accroissement de la religiosité. C'est pourquoi l'Etat intervient lui-même dans la valorisation des lieux de culte comme sites touristiques. D'un côté, il s'agit de la protection du temple au nom du patrimoine culturel national pour encourager un sentiment patriotique de la part des citoyens chinois et des Chinois issus de la diaspora, comme nous l'avons vu. De l'autre, il s'agit d'une stimulation de la prospérité économique des lieux de culte.

[152] André Laliberté, « The Institutionalization of Buddhist Philanthropy », 113-134

3.1 La plus-value économique du temple : une ressource publique ?

3.1.1 Le contrôle public de l'aménagement du lieu de culte : forme d'intervention des gouvernements

Au sujet du développement économique du temple, nous proposons de comprendre la relation entre l'Etat et les institutions bouddhistes comme une « alliance potentielle ». Nous chercherons ici à démontrer comment d'intérêts convergents on peut en arriver à des situations conflictuelles. Dès lors qu'une part de la puissance publique se met en désaccord avec les représentants religieux, il est difficile de renégocier une relation positive, vu le pouvoir détenu par les agents étatiques. Une organisation religieuse et une administration d'Etat se mettront d'accord sur l'idée d'investir dans le potentiel touristique d'un temple si les bénéfices qu'ils espèrent obtenir leur semble proportionnés aux efforts requis de la part de chacun. Cependant, une rupture d'équilibre peut survenir à tout moment du développement du projet, dès lors qu'un des deux partenaires remet en cause les moyens engagés ou l'objectif visé. Un projet d'investissement est un contrat validé par deux parties mais, comme dans tout contrat, des imprévus peuvent survenir et les non-dits des termes du contrat peuvent être utilisés pour renégocier la situation. Même lorsqu'un projet d'aménagement est entièrement conçu, organisé, financé par une institution religieuse, l'approbation du gouvernement est nécessaire et c'est au cœur de ces procédures d'approbation que se joue la négociation entre deux parties d'un contrat entièrement implicite. D'ailleurs, plus rares sont les projets d'investissement auxquels le gouvernement participe activement. Bien que d'autres formes de revalorisation d'un temple existent (refonte d'une interface internet, campagne publicitaire, etc.), nous nous concentrons ici sur les projets d'aménagement des lieux physiques, c'est-à-dire des projets de construction, reconstruction et rénovation d'un site religieux.

D'après nos lectures, en particulier plusieurs monographies du temple Bailin[153] dans le Hebei et du temple Nanputuo[154] à Xiamen, ainsi que nos recherches sur le Temple du Bouddha de Jade, nous avons pu distinguer différents moyens par lesquels le pouvoir étatique peut intervenir

[153] Zhe Ji, « Mémoire reconstituée : les stratégies mnémoniques dans la reconstruction d'un monastère bouddhique », Cahiers internationaux de sociologie, n° 122 (2007) : 145-164 ; Fenggang Yang et Dedong Wei, « The Bailin Buddhist Temple: Thriving under Communism », in State, Market and Religions in Chinese Societies, éd. Fenggang Yang et Joseph B. Tamney (Koninklijke Brill, 2005), 63-87

[154] Yoshiko Ashiwa et David L. Wank, « The Politics of a Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China », The Journal of Asian Studies, vol. 65, n°2 (2006) : 337-359

dans un projet d'aménagement, du plus passif au plus actif. Comme nous l'avons déjà mentionné, les agents des Bureaux des Affaires Religieuses ne sont pas les seuls à pouvoir intervenir. Ce sont aussi les agents des départements du tourisme, de l'héritage culturel et des reliques, et de l'aménagement territorial. La première forme d'intervention, cependant, relève uniquement des fonctions des Bureaux des Affaires Religieuses. Il s'agit de la simple autorisation d'un projet d'aménagement demandée par un groupe religieux, selon les procédures que nous avons vues dans la partie précédente (art. 24 des Régulations). Puisque nous nous intéressons à la question économique dans cette partie, notons que l'approbation d'un département gouvernemental à l'établissement d'un site religieux peut être motivé par les impôts anticipés. Comme les groupes et les écoles, les sites religieux sont soumis aux impôts prévus à l'article 59 des Régulations. Ceux-ci seront perçus par les différents gouvernements selon les provisions provinciales. Ensuite, l'intervention de la puissance publique peut passer par la présence d'agents de diverses administrations (affaires religieuses, sécurité publique, héritage culturel et patrimoine, aménagement territorial, etc.) aux cérémonies d'ouverture ou de clôture des travaux ; ou de façon plus informelle, à des occasions spontanées, pour suivre le progrès des travaux. Il s'agit dans ces cas-là d'une intervention de l'ordre du symbolique : le fonctionnaire représente l'Etat et sa seule présence est une sanction implicite de l'activité religieuse.

La présence d'agents de l'administration peut prendre une forme plus active lorsqu'ils seront ponctuellement invités à assister ou même participer à des réunions de travail. Encore plus actifs seront les agents invités à occuper des postes dans les comités supervisant le projet d'aménagement. Un exemple que nous avons déjà mentionné concerne la direction par M. Hu Wei[155] du Comité d'Ingénierie du projet de rénovation du Temple du Bouddha de Jade. Pour ces derniers cas, nous parlons d' « invitation » de la part des institutions religieuses car aucune réglementation ne les oblige à donner un rôle aux agents de l'Etat pour le déroulement du projet, au-delà des premières enquêtes qui devront être menées avant l'approbation-même du projet. Nous devons comprendre que ces invitations relèvent d'une stratégie bien réfléchie de la part des organisations religieuses qui espèrent ainsi nourrir de bonnes relations avec l'autorité politique locale. Celles-ci pourraient se traduire par des procédures administratives facilitées, par exemple.

[155] M. Hu Wei est actuellement directeur du Comité Permanent du 13ème Congrès Populaire de la Municipalité de Shanghai et président du comité des Relations Publiques aux Associations.

Encore un cran au-dessus, on trouve des situations dans lesquelles des fonds sont directement alloués par l'autorité publique pour l'aménagement d'un site religieux. Le plus souvent, c'est au nom de la préservation d'un patrimoine culturel commun que se fait ce financement. Il est intimement conditionné aux relations déjà existantes entre l'administration et la communauté religieuse, et aux retours pécuniers anticipés. Ce type d'intervention peut prendre la forme d'un projet global de revalorisation du patrimoine culturel d'une localité. En 1983, l'Etat établissait pour la première fois depuis la fondation de la RPC une liste de 163 temples, dont 142 bouddhiques, qui devaient être rendus aux institutions religieuses dans les cinq années à venir. Cette liste était accompagnée d'aides financières pour la réouverture des temples. Par la suite, des gouvernements locaux ont suivi l'exemple en établissant des listes similaires, afin d'expliciter quels éléments du patrimoine méritaient l'attention des pouvoirs publics en priorité. Le plus souvent, ces déclarations prévoient l'allocation d'un certain budget, toujours au nom de la préservation culturelle. Il demeure encore rare qu'un gouvernement soutienne un projet d'aménagement d'un site religieux au nom de la protection de la religion elle-même. Le style architectural et les techniques artisanales locales sont très souvent mis en avant pour défendre l'exceptionnalité d'un temple, bien plus souvent que la renommée d'un maître spirituel ou l'ancestralité d'un texte scriptural conservé. Nous verrons en quoi il est toujours dans l'intérêt de l'Etat de promouvoir le temple non pas comme lieu de culte mais comme objet de curiosité historique et culturelle.

L'intervention la plus active que peut entreprendre l'autorité publique est la codirection d'un projet d'aménagement : dans ce cas de figure, le projet est conçu, organisé, financé et géré en partenariat avec un groupe religieux. C'est précisément au nom du développement de l'économie touristique qu'un tel projet peut exister. Sans cet objectif, une participation si active de la puissance étatique dans le domaine de la religion pourrait susciter la critique. Car si l'Etat reconnaît depuis les années 1980 qu'il peut exister une relation positive avec la religion, le discours officiel promeut avant tout une relation qui soit mutuellement bénéfique. Religion et socialisme doivent s'accommoder l'un à l'autre, dans l'intérêt de tous. La puissance publique ne peut investir dans le projet d'aménagement d'un lieu de culte qu'à condition d'anticiper un avantage pour toute la société, et non seulement pour la communauté religieuse. Ce sont particulièrement les « zones scéniques » ou « parcs

scéniques » (*jingqu,* 景区)[156] qui génèrent des revenus intéressants : il s'agit de larges espaces entièrement dédiés au tourisme. Dans le cas de sites au sein desquels se trouvent des temples et monastères, on pourrait dire qu'ils sont aussi partiellement dédiés à la pratique religieuse. Ils seront généralement situés dans des milieux naturels d'une beauté remarquable. Dans le cas de sites religieux, l'isolement est également un critère d'exceptionnalité : plus un monastère est reculé dans la nature, plus l'on présumera d'une forte sacralité qui lui est inhérente. L'investissement requis pour créer ces parcs « scéniques » est toujours important : la taille du parc et la présence d'une multitude de sites à voir doit contrebalancer le trajet que devront faire les visiteurs, circulant sur des voies de communication souvent *ad hoc* au projet de développement d'un parc. Les dépenses initiales et le coût de l'entretien de tels espaces justifient des prix d'entrée très élevés. La seule entrée dans un parc scénique peut coûter entre 100 et 200 yuans, à laquelle s'ajoute le prix des nombreux services proposés à l'intérieur du parc (téléphérique, restauration, porteurs, costumes, encens, souvenirs, jeux, etc.), autant de revenus dont le gouvernement pourra réclamer une part, dès lors qu'il participe à l'établissement du lieu.

3.1.2 L'autorité publique peut-elle concevoir le temple ?

Nous avons donc vu comment l'Etat peut participer au développement de l'économie du temple. Nous allons maintenant voir quels genres de développement va-t-il encourager. Nous distinguons pour cela trois archétypes de temples tel qu'envisagé dans les projets d'aménagement gouvernementaux : le temple-musée, le temple comme site touristique à part entière, et le temple comme attraction au sein d'un parc.

La muséification du lieu de culte

Pour le premier archétype, nous reprenons les travaux de Gareth Fisher à Pékin, en particulier ses observations du Temple du Dagoba Blanc (*baita si,* 白塔寺) et du parc des Huit Grands Sites (*ba da chu gongyuan,* 八大处公园). Bien que la problématique de son article « In the Footsteps of the Tourists: Buddhist Revival at Museum/Temple Sites in Beijing »[157] vise les phénomènes de

[156] En anglais, on parle de « scenic area » ou « scenic park ». Le terme « scenic » renvoie plutôt à l'idée de « pittoresque » en français.
[157] Gareth Fisher, « In the Footsteps of the Tourists », 511-524

réappropriation populaire qui redonnent vie au temple, c'est son idée de muséification du temple comme stratégie de l'Etat qui nous intéresse. Les techniques de muséification sont variées mais on peut les résumer par l'objectif de cette transformation qui vise à faire d'un lien de culte une vitrine du passé. Le plus souvent, un réagencement spatial sera mis en place pour dédier des zones entières du temple aux activités non-religieuses. L'idée d'une telle séparation n'est pas étrangère aux traditions bouddhiques. Dans tous les temples, on trouve des halls réservés à l'usage des moines et moniales ou pour des cérémonies privées, ainsi que des locaux dans lesquels vit le clergé. Ces espaces sont donc interdits ou en accès limité pour les laïcs, tandis que certaines cours leur seront ouvertes pour organiser leurs propres activités. La chose prend une dimension différente lorsque la division spatiale est le produit d'une décision prise par ou de concert avec une administration d'Etat, qui cherche à investir ces espaces. Par exemple, il est très courant que des halls soient utilisées pour accueillir des expositions, temporaires et permanentes. Bien évidemment, celles-ci sont parfois conçues entièrement par le groupe religieux qui occupe le site, et serviront à mettre en avant tout ce que celui-ci a d'exceptionnel, son histoire, ses reliques, ses maîtres spirituels, etc. Toutefois, si on s'intéresse au contenu des expositions, on constate qu'elles peuvent, aussi, n'avoir aucun lien avec le lieu qui les accueille.

A Shanghai, dans le Temple de Confucius, aussi nommé Temple de la Culture (*wenmiao*, 文庙), une salle entière est dédiée à l'exposition de tasses et de théières remarquables. On peut également assister, moyennant rémunération, à une cérémonie du thé, réalisée par des employées, laïques, du site. L'art du thé est mis en avant comme élément de la culture chinoise et le temple en est devenu l'autel. Toutefois, de ce que nous avons pu lire sur ce temple, notamment dans la documentation qu'on trouve dans le temple lui-même, rien dans son histoire ne l'associe particulièrement à l'art du thé. Et pourtant, ç'en est devenu le *trademark*. Les pièces qu'on retrouve dans les expositions n'ont donc parfois rien à voir avec le temple concerné, si ce n'est qu'elles proviennent de la région en général. Dans le Temple du Dagoba Blanc, étudié par Gareth Fisher, une salle est dédiée aux robes des empereurs Qing, prêtées par le département municipal des reliques culturelles : l'association avec l'histoire de Pékin est compréhensible mais celle avec ce temple en particulier est moins immédiate. Cela s'explique par l'idée derrière les plans de transformation du temple en musée : associer le lieu de culte à l'Histoire est une façon pour l'Etat de montrer que la religion est, elle aussi, une chose du passé. L'amalgame fait entre religion, histoire et culture permet de

mettre en avant un sentiment d'unité et d'exceptionnalité du peuple chinois, en s'attardant peu sur l'aspect « religieux » des religions, à savoir l'enseignement, les doctrines, les pratiques, etc.

Le temple accueille une activité touristique

Le deuxième archétype à étudier est celui du temple comme objet touristique. Pour ce point, nous partons de la thèse de Kuei-Min Chang, intitulée « Spiritual State, Material Temple : the Political Economy of Religious Revival in China », présentée à l'Université de Columbia en 2016. Dans ses recherches, l'auteur s'est intéressé au slogan « la religion construit la scène sur laquelle l'économie chante l'opéra » (*zongjiao datai, jingji changxi,* 宗教搭台, 经济唱戏). Cette phrase se popularise au début des années 80, alors que les temples commencent à être restitués aux autorités religieuses et réouverts au public. Elle reflète la politique développementaliste du gouvernement chinois, qui cherche à stimuler l'activité économique en usant de toutes les ressources disponibles. Plus généralement, c'est l'idée de la « culture comme scène » (*wenhua datai,* 文化搭台), sur laquelle doit chanter l'économie, qui se popularise. La perception de la religion avant tout comme un élément de la culture chinoise permet de faire appliquer cette idée qui devient graduellement une pratique gouvernementale répandue. Elle correspond à toutes les formes d'encouragement au développement d'un temple qui saura générer des profits, sachant qu'aucun temple ne peut-être aussi profitable que celui qui s'ouvre au tourisme.

En effet, les revenus d'un temple peuvent provenir de plusieurs sources mais il semblerait que l'activité touristique soit aujourd'hui la plus lucrative. On entend par « activité touristique » la valorisation du temple comme lieu qui se « visite », pour un public intéressé dans le cadre de ses loisirs. Ce sont principalement les aspects esthétiques du site religieux et de son environnement naturel qui suscitent l'intérêt touristique, ainsi que la présence de reliques jugées uniques au monde. Autrefois, les revenus du clergé dépendaient essentiellement des rentes prélevées sur les terres qu'il possédait mais qui étaient cultivées par les paysans locaux et quelque peu des rituels funéraires, notamment. Pendant la période maoïste, les moines et les moniales furent appelés à cultiver leurs terres, comme nous l'avons vu précédemment, afin qu'ils se débarrassent, disait-on à l'époque, de leur image de rentiers, d'exploiteurs, et puissent survivre dans la nouvelle ère. Avec le déclin de la grande majorité des temples pendant la Révolution Culturelle (1966-1976), la question de l'économie monastique ne se pose plus. Lorsque les temples sont réouverts et

reconstruits dans les années 80, l'idée d'autonomie économique demeure. Il faut cependant réfléchir aux activités que le clergé pourra réaliser seul, et pour lui-même, dans le nouveau contexte de libéralisation économique et désétatisation de la production. Pour une part, les rituels privés sont de plus en plus demandés par une communauté laïque en expansion. Ils permettent au clergé de générer des revenus autour d'activités strictement religieuse. Il s'agit de services payants, parfois très coûteux, que les moines et moniales réalisent en général pour une famille. Les rites funéraires bouddhiques connaissent aujourd'hui en Chine un fort regain en popularité, mais on peut aussi mentionner la tenue de séances privées de prière et bénédiction, ainsi que la consultation de moines et moniales pour demander conseil. Ce sont trois exemples de services moyennant rémunération qui ont toujours existé dans la tradition bouddhique et continuent d'être pratiqués. Toutefois, vu les prix proposés, ce n'est qu'une partie de la communauté laïque qui peut accéder à ces services. Le public visé étant réduit, les revenus qu'un clergé peut obtenir de cette activité sont donc limités. A l'inverse, l'activité touristique des temples semble attirer un public qui ne cesse de croitre.

La raison de cette tendance est liée au slogan *zongjiao datai, jingji changxi* (« la religion construit la scène, l'économie chante l'opéra ») qui permet de faire se rencontrer des gouvernements locaux qui sont, depuis la réforme des années 80 initiée par Deng Xiaoping, sous pression pour développer l'économie de leur région, et des groupes religieux, en quête de revenus qui serviraient à financer la reconstruction des temples et répondre aux besoins de la communauté monastique. Par les moyens que nous avons décrits précédemment, d'une intervention indirecte à une participation active, les gouvernements locaux stimulent le développement d'une économie touristique. Aux taxes prélevées sur l'activité d'un temple, pourront s'ajouter une part des profits issus de la billetterie et des services proposés au touriste. Dans sa thèse, Kuei-Min Chang nous explique qu'un partage des profits entre autorité religieuse et autorité publique peut avoir lieu dans deux cas de figure. Dans le premier cas, il est une condition d'un contrat passé entre les deux parties, pour un projet de développement en partenariat. Un gouvernement peut accéder aux revenus d'un temple dès lors qu'il a investi dans la construction ou la rénovation des lieux. Ce cas de figure devra être justifié par un intérêt pour la culture locale : ce n'est pas la religion elle-même que l'autorité publique souhaite encourager mais le rayonnement culturel de la région qu'elle administre. Dans le deuxième cas, le partage des profits découle du régime de propriété en place. En effet, malgré

l'ordre donné par l'Etat central de restituer les lieux de culte dans les années 80, de nombreux sites relèvent encore de la propriété de gouvernements locaux. Ces derniers peuvent choisir de « louer » les lieux aux groupes religieux. Les droits d'user des lieux (*usus*) et d'en percevoir les revenus (*fructus*) devront alors être négocié entre les deux parties. Le droit chinois de la propriété, qui est très complexe, fait la distinction entre propriétaire de la terre « de surface » et propriétaire de la terre « de sous-sol »[158]. Ce système visait, à l'origine, la distinction entre terre arable et non-arable. Il permet aujourd'hui une division des droits sur la propriété qui peut parfois être désavantageux pour le groupe religieux « locataire » d'un temple, qui devra partager les fruits de son activité avec le gouvernement, propriétaire « de sous-sol ». Vu la complexité du droit chinois en la matière, avec ses notions de « propriété collective » et « propriété d'Etat », il nous est difficile d'aller plus loin sur la question : l'essentiel est de savoir que de nombreux gouvernements locaux sont encore propriétaires de sites religieux et ont donc un droit sur les revenus issus de l'activité religieuse. C'est pourquoi il est possible pour ces gouvernements d'intervenir très directement dans des projets d'aménagement. Transformer un temple en site touristique est un moyen pour l'autorité locale de stimuler la croissance. Investir dans la rénovation d'un monastère ou dans la construction de voies de communication pour y accéder est un pari sur les revenus attendus, qui pourront être très rentables si le gouvernement local réussit à maximiser le nombre et le prix des services payants. C'est l'économie de toute une zone qu'un gouvernement peut espérer stimuler en capitalisant sur le potentiel touristique d'un lieu de culte. Si l'on prend l'exemple des quatre Montagnes Bouddhiques de Chine, on comprend rapidement comment un site religieux peut être transformé en complexe touristique et dynamiser l'économie locale : transport, restaurants, hébergements, loisirs, etc., sont autant de services qui viennent entourer l'activité religieuse et qui représentent des opportunités d'emplois et, de croissance[159].

Cette croissance sera bénéfique pour la communauté religieuse également. Premièrement, le clergé pourra répondre aux besoins premiers de la vie monastique (alimentation, fournitures, soins médicaux), et accueillir davantage de moines et de moniales. En effet, une conséquence de la politique répressive de Mao a été une chute des effectifs cléricaux. Aujourd'hui, l'idée d'une

[158] En anglais, « topsoil » et « subsoil », voir Chang Kuei-min, « Spiritual State, Material Temple », 120

[159] Pour une étude de la popularité et de l'activité économique du site, voir les travaux de Wong, McIntosh et Ryan sur Putuoshan. Une expérience personnelle de Jiuhuashan nous a permis de mieux comprendre le potentiel économique d'un site religieux, surtout quand il est considéré comme un lieu de pèlerinage.

carrière monastique commence à intéresser de plus en plus d'individus, comme en attestent la multiplication des écoles religieuses. Cependant, former de nouveaux moines et moniales, selon un enseignement de qualité, représente un coût pour lequel il faut trouver des financements. Avec les revenus de la billetterie et autres activités dédiées aux visiteurs de passage, un groupe religieux pourra entretenir une école. Il pourra aussi financer des activités religieuses à proprement parler, rituels et festivités, qui intéressent surtout les fidèles, toute comme des activités culturelles, comme des cours de méditation, qui permettent de toucher un public qui n'est pas encore acquis aux idées religieuses. Enfin, ce sont aussi les projets philanthropiques qu'il faut financer, à savoir les œuvres de charité pour les populations en difficulté (orphelins, personnes âgées, personnes en situation d'handicap…). Pour la communauté locale, religieuse ou non, la présence d'un temple dynamique est un atout non négligeable. Un tel temple pourra contribuer à donner une image positive de sa localité, et donc valoriser la zone aux yeux des potentiels investisseurs. Un temple plein de vie peut être perçu comme le symptôme d'un environnement stable et d'une économie locale florissante.

Toutefois, la valorisation du temple comme objet touristique peut aussi prendre des formes qui désavantagent la communauté religieuse. En effet, il n'est pas rare que l'idée-même de payer pour rentrer dans un temple soit contestée par le clergé et la communauté religieuse, qui ne veulent pas voir l'accès aux lieux de culte devenir le privilège des uns plutôt que le droit de tous. Dans certains temples, les fidèles ayant accompli des rituels de conversion peuvent présenter des certificats qui les exempteront de l'achat d'un ticket d'entrée. Cependant, ce n'est pas le cas partout. Même les membres du clergé en visite dans un autre site pourront être dans l'obligation d'acheter un ticket. Ce cas de figure est assez courant lorsque les relations entre les institutions religieuses et l'autorité publique sont conflictuelles.

Le temple enfermé dans le parc touristique

L'exemple le plus parlant est celui de la « mise en enclos », pour reprendre les termes de Kuei-Min Chang. Il s'agit de l'enfermement d'un lieu de culte au sein d'un parc scénique, contre le gré de l'institution religieuse, dans le cadre d'un projet de développement gouvernemental. Il devient alors une attraction au sein d'un parc, troisième archétype dans notre étude. Ce scénario advient lorsque les deux parties ne parviennent pas à négocier un projet commun, poussant

l'autorité publique à imposer une décision. Le désaccord le plus courant concerne la billetterie. Si un gouvernement ne peut pas convaincre un groupe religieux de mettre en place le prix et le partage des revenus qui lui convient, une option est de construire autour du site religieux un parc scénique. Il pourra alors installer un type de billetterie qui lui convient, en profitant de l'attraction pour le monastère qu'il encercle mais qu'il ne peut pas directement contrôler. Kuei-Min Chang relève ainsi l'exemple du célèbre temple Shaolin (*shaolinsi*, 少林寺) : jusqu'en 2009, un arrangement existait entre l'organisation managériale du temple et le gouvernement local du comté de Dengfeng grâce auquel ce dernier percevait 70 % des revenus de la billetterie. L'accord commence à être mis à mal quand le comté de Dengfeng se lance dans le projet d'aménagement du parc scénique de Songshan, dont le parc de Shaolin fait partie, en partenariat avec le groupe China Travel Service (la plus grande entreprise d'Etat dans le domaine du voyage, basée à Hong-Kong). Lorsque les deux parties décident en 2011 de faire de l'entreprise commune en société publique, ouverte aux opérations boursières, l'organisation du temple Shaolin n'est pas consultée. Cela signifiait que les revenus de la billetterie, pourtant considérés comme relevant de la propriété du temple, pourraient faire l'objet d'échange sur le marché de la bourse. A la suite de protestations des moines, une négociation est engagée avec le gouvernement et China Travel Service, au terme de laquelle le clergé obtient la garantie que la propriété religieuse sera maintenue en dehors du marché. Malgré un gain de cause, cet épisode a fait reculer l'espoir d'une disparition de l'entrée payante, ce que revendiquaient les moines depuis longtemps. Le temple a été sauvé des opérations boursières mais son enfermement dans le parc scénique n'en a été que renforcé.

La « mise en enclos » d'un temple au sein d'un parc scénique est d'autant plus problématique dans les cas où les organisations religieuses sont initialement favorables au projet mais sont ensuite touchées par des conséquences néfastes. Pour reprendre le sujet de la billetterie, il arrive souvent que les visiteurs aient à payer deux types de tickets : l'un pour l'accès général au parc et l'autre pour entrer dans les différents temples qui se situent à l'intérieur du parc et auxquels on ne peut accéder autrement. Le prix d'accès au parc est parfois si élevé qu'il désincite les visiteurs à faire des dépenses supplémentaires, et donc à payer pour entrer dans les temples. Si les temples suppriment leur billetterie, les visiteurs viendront sûrement mais seront peu nombreux à déposer des donations, source de revenus sur laquelle le clergé peut compter dans d'autres circonstances. Au-delà de la question financière, les temples pourront souffrir d'un isolement par rapport à leurs

fidèles et l'activité religieuse proprement dite sera moindre. Aussi, le clergé et les temples peuvent être affectés par une dégradation de leur environnement si des mesures inadéquates sont mis en place pour ménager l'impact du tourisme. En effet, la présence en masse de touristes doit être gérée de façon à ce que ces derniers n'endommagent pas physiquement les lieux. Dans le cas de sites religieux, c'est aussi une certaine ambiance de sérénité et spiritualité qui doit être préservée. On peut ainsi comparer les mesures qui ont été prise à Putuoshan, par exemple l'interdiction des mégaphones et haut-parleurs pour les guides touristiques dans l'ensemble du parc et la mise sous verre ou à distance des statues précieuses dans les halls religieux[160], avec l'absence notable de quelconque règle préventive à Jiuhuashan[161].

3.1.3 L'Etat central rappelle à l'ordre : les avertissements contre la commercialisation du temple

La transformation du temple en usine à touristes est donc souvent une forme d'abus de pouvoir de la part des gouvernements locaux. Ces pratiques sont si courantes qu'elles ont fait l'objet de rappel à l'ordre de la part de l'Etat central. Celui-ci a explicitement rejeté le slogan *zongjiao datai, jingji changxi* (« la religion construit la scène, l'économie chante l'opéra ») : entre 1994 et 1996, il publie trois avis pour condamner la construction effrénée de temples et de statues en extérieur, soutenue par des gouvernements locaux. La condamnation s'adresse surtout aux activités religieuse « anormales », l'Etat reprenant l'argumentaire de la lutte contre les superstitions. En 2012, le thème de la « commercialisation » (*shangye hua,* 商业化) des temples apparait pour la première fois dans le discours officiel. Cette année, dix administrations de l'Etat centrale, dont l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses, publient leur « Opinion concernant les Questions liées à la Gestion des Temples Bouddhiques et Taoïstes » (*Guanyu chuli sheji fojiao simiao, daojiao gongguan guanli youguan wenti de yijian,* 关于处理涉及佛教寺庙, 道教宫观管理有关问题的意见)[162]. Dans ce document, l'usage commercial des ressources

[160] Cora Un In Wong, Chris Ryan, Alison McIntosh, « Visitor Management at a Buddhist Sacred Site », *Journal of Travel Research,* n°5 (2016) : 5

[161] Observation personnelle, à l'occasion d'un séjour de deux jours sur le site, en avril 2018. A partir des travaux de Wong, McIntosh et Ryan, j'ai tenté de comparer Putuoshan et Jiuhuashan. J'ai constaté qu'aucune des mesures décrites à Putuoshan n'a été mise en place ou appliquée à Jiuhuashan.

[162] Le document a été publié le 8 octobre 2012 par le Département du Travail de Front Uni, l'AEAR, la Commission Nationale pour le Développement et la Réforme, le Ministère de Sécurité Publique, le Ministère du Logement et du Développement Rural et Urbain, le Ministère de la Culturel, l'Administration d'Etat pour l'Industrie et le Commerce, le Ministère du Tourisme, la Commission de Régulation pour la Sécurité et l'Administration d'Etat pour l'Héritage Culturel.

religieuses est défini comme l'embauche de faux moines, la mise à disposition de fausse boite de donation, la vente d'encens au-delà des prix courants, l'échange sur le marché boursier de la propriété immobilière et mobilière, etc. Dans les Régulations de 2018, l'article 52 dispose :

> « Les groupes religieux, les écoles religieuses, et les sites d'activité religieuses sont des organisations à but non-lucratif ; leurs capitaux financiers et leurs revenus seront utilisés pour des activités cohérentes avec leur objectif religieux et dans l'intérêt public des affaires caritatives, et ne doivent pas être redistribués. »[163]

L'Etat central s'est donc prononcé à plusieurs occasions pour condamner certaines pratiques et clarifier ce que sont des activités religieuses « normales », et donc « légales ». Pour expliquer cette réaction, nous proposons trois possibles raisons. Premièrement, l'Etat cherche à lutter contre une prolifération des lieux de culte dont l'ampleur rend le contrôle plus difficile. Vu la rigueur de l'encadrement managériale et de la surveillance administrative exigée par la loi, il est en effet compréhensible que l'autorité centrale craigne que des failles et des dysfonctionnements accompagnent la multiplication des sites religieux. Très simplement, un accroissement de l'activité religieuse signifie un besoin accru de personnel administratif, qui doit être formé, rémunéré, supervisé. Si aucun frein n'est mis pour ralentir l'activité religieuse, elle pourrait facilement déborder du cadre contrôlé. Deuxièmement, l'impératif de stabilité et d'unité sociale pousse l'Etat central à insister sur une politique homogène et à gommer les différences de régime entre les localités. C'est là l'utilité de la loi qui donne des règles à suivre pour l'ensemble de la population et sanctionne les décisions arbitraires. Le slogan « la religion construit la scène, l'économie chante l'opéra » induit un traitement inégal qui serait largement préférentiel pour les temples à fort potentiel touristique, et une injustice pour les temples qui ne semblent pas intéressants pour l'activité touristique et seront donc démunis de tout soutien public. L'insatisfaction de la population face à cette situation est une source potentielle de contestation de son autorité, que l'Etat central doit prévenir avant tout. Celui-ci s'inquiète également de l'accumulation des capitaux financiers. Ceci est notre troisième hypothèse pour la condamnation de la commercialisation des lieux de culte, que confirme les changements dans les Régulations. L'enrichissement religieux encouragé par ses gouvernements locaux est d'autant plus inquiétant qu'il soulève un paradoxe :

[163] Art. 52, « Régulations pour les Affaires Religieuses »

l'Etat chinois, défenseur du socialisme et par conséquence de l'athéisme, s'enrichirait-il grâce à la religion ? Les critiques que suscite le paradoxe ne sont pas acceptables pour l'Etat central et pour le Parti communiste, qui doivent en retour rejeter, dans le discours officiel, la commercialisation des ressources religieuses et condamner leurs représentants à l'échelle locale qui souhaiteraient mettre en œuvre de tels schémas.

Le 26 juin 2018, l'Association Bouddhiste de Chine diffusait une « Notice sur la Résistance Consciente des Effets Négatifs de la commercialisation dans le domaine du Bouddhisme » (*Guānyú zìjué dǐzhì fójiào lǐngyù shāngyè huà bùliáng yǐngxiǎng de tōngzhī,* 关于自觉抵制佛教领域商业化不良影响的通知), dans laquelle elle critiquait la recherche de profit qui dépasse les seuls besoins de la communauté bouddhiste et nuit « à l'image propre et digne du Bouddhisme » [164]. L'Association nationale rappelle que « les associations bouddhistes de toutes les provinces, régions autonomes et municipalités directement sous le Gouvernement Central devraient accorder une grande importance à la commercialisation du Bouddhisme, et consciemment résister à ces effets négatifs et coopérer activement avec le Parti et le gouvernement pour gérer la commercialisation du Bouddhisme ». Dans ce texte, la commercialisation est précisément définie comme « l'intervention de capital commercial dans le domaine du Bouddhisme, et la transformation des temples, activités et certains enseignements bouddhiques en outils générateurs de profit pour gagner des bénéfices économiques ». Du côté de l'Association, une critique très vive est adressée aux tendances matérialistes, utilitaristes de la société et à la recherche constante de divertissement. Elle dénonce également explicitement le slogan « la religion construit la scène, l'économie chante l'opéra », en citant la mise en place de parcs scéniques autour des temples et la vente de billet à prix élevés.

Malgré ces efforts de rappel à l'ordre et de dénonciation, la commercialisation des temples n'est pas une tendance qui semble ralentir. Le Temple du Bouddha de Jade, de façon très visible depuis sa dernière rénovation, est un cas de capitalisation dans des dimensions spectaculaires sur le potentiel touristique d'un lieu de culte. Toutefois, cette transformation semble être le produit d'une vision émise par l'organisation religieuse elle-même. Il est intéressant de voir comme l'accent peut

[164] Une version de ce texte est disponible dans un article de la newsletter du Temple du Bouddha de Jade, publié le 27 août 2018, https://mp.weixin.qq.com/s/BL2waXWXu2Os_H-i0yYSMA.

être mis sur la résistance aux « effets néfastes » de la commercialisation, sans en rejeter l'entièreté. Le Temple du Bouddha de Jade en est un exemple : le développement commercial est parfois un projet conçu, financé, réalisé et géré par les bouddhistes eux-mêmes. Mais il semblerait que le temple ne se soit pas transformé uniquement pour attirer les touristes. L'ultra modernisation du site nous semble être une réponse directe aux transformations globales de la société chinoise et une façon pour l'institution religieuse de revendiquer sa pertinence au 21ème siècle. Ainsi, le Temple du Bouddha de Jade s'impose comme force du présent, et non pas comme relique du passé.

3.2 Le Temple du Bouddha de Jade : vers un bouddhisme « 2.0 »

Un point sur la méthodologie

Pour comprendre la transformation du Temple du Bouddha de Jade, nous proposons dans un premier temps de nous intéresser à son histoire, ce qui nous renseignera sur les stratégies adoptées dans le siècle précédent pour préserver le site. Dans un deuxième temps, nous décrirons le dernier projet de rénovation, débuté en juillet 2014 et terminé en novembre 2017. Nous partirons d'une description des lieux physiques pour introduire des hypothèses concernant les rapports au gouvernement local mis en jeu par la rénovation et la problématique de modernisation-commercialisation du temple.

Dans cette partie, nous avons mobilisé quatre sources, dont trois en ligne : les pages de présentation du temple sur des sites de promotion touristique, des articles de la presse chinoise, des articles et pages du site officiel du temple, et des observations *in situ*. Les trois premières sources ont principalement renseigné le parcours historique du *Yufo chansi*. En l'absence d'article académique, nous avons tenté de mobiliser le plus de documents possibles de ces sources non-académiques afin de les inter-croiser et trouver des récurrences. En effet, nous ne sommes pas parvenus à trouver un seul travail académique qui se soit intéressé à ce temple en particulier, au-delà de quelques mentions de son existence dans des ouvrages qui étudient globalement la question du bouddhisme en Chine[165]. Nous avons donc cherché des sources alternatives. Les articles de presse et les

[165] Par exemple, André Laliberté,, « Buddhist Revival under State Watch », 107-134 ; Mayfair Mei-hui Yang, « Shanghai: Re-emerging Religiosities in a Global City », paper pour l'atelier-conférence «Urban Aspiration in Global Cities », à l'Institut Max Planck (Gottingen, Allemagne), 9-13 août 2009.

publications sur le site officiel du temple nous ont permis d'avoir une idée très précise des différentes étapes de la rénovation.

Cette information nous a permis de dresser une première grille de lecture pour nos observations du site. Notre première visite au temple a été faite en juin 2014, dans le cadre d'un séjour touristique à Shanghai. Bien qu'elle ait été réalisée sans but académique, elle a été l'occasion de connaître le temple avant sa dernière transformation. La deuxième visite au temple a été réalisée en juillet 2017 : le site est alors en travaux, et bien qu'il soit ouvert au public, peu d'espaces sont réellement visitables. Cette fois encore, l'observation est limitée mais nous permet de mesurer l'intérêt de ce temple pour notre étude et de percevoir des premiers enjeux. Cette année, en 2018, nous avons réalisé quatre visites. La première visite avait pour objectif d'identifier les différents thèmes à explorer. Nous avons pu en noter trois : la transformation physique des lieux, la commercialisation et modernisation d'un site religieux, et la présence de l'autorité politique locale. A chacune des visites suivantes, nous avons orienté notre regard vers un de ces thèmes.

Notre travail de terrain, bien que réduit, nous a permis de vérifier et corriger certaines informations que nous avions pu lire dans nos trois premières sources (sites internet de tourisme, articles de presse et publications officielles du temple). Par exemple, concernant les effectifs du clergé, le chiffre donné par les sites d'information touristique et les articles de journaux en ligne est souvent de soixante-dix moines. En discutant avec deux volontaires, deux jeunes femmes qui travaillaient au point d'information du temple, nous avons appris que le chiffre se rapproche actuellement plutôt de cent moines. Selon les elles, plus trois mille personnes sont enregistrées comme volontaires au temple. Chaque jour, cent d'entre eux viennent travailler à différents postes : point d'information, conseil pour l'achat d'objets ou le recours à des services bouddhiques, vente d'objets permettant d'accumuler du mérite, entretien des halls et des offrandes, etc.). On peut les distinguer des employés du temple, qui sont rémunérés et occupent des postes fixes, par leur t-shirt jaune portant le logo du temple. Les employés, pour lesquels nous n'avons pas obtenus de chiffre exact[166], portent une chemise blanche et un badge rouge. Ces derniers s'occupent principalement de la sécurité et de la billetterie et, dans une boutique particulière du temple, de la vente d'objets bouddhiques. Enfin, nous pouvons également mentionner les agents d'entretien (nettoyage et

[166] Les deux volontaires avec lesquelles nous avons discuté n'ont pas su nous dire combien de personnes ont actuellement un statut d'employés mais, par observation, nous pouvons proposer une estimation de vingt employés.

jardinage), qui portent un ensemble bleu clair. Nous n'avons pas su déterminer précisément quels types de contrats de travail lient les employés et les agents d'entretien à l'organisation du Temple du Bouddha de Jade. Nos observations *in situ* auront été ainsi plus proche d'un travail préliminaire d'enquête que d'une véritable enquête de terrain. Elles ont été l'occasion d'identifier des questions pertinentes, aucune étude monographique n'ayant été réalisée sur le sujet à ce jour.

3.2.1 Histoire du temple : un siècle de résistance

Vers le début des années 1880, le moine Huigen (慧根), résidant dans l'un des monastères de l'île de Putuo 普陀寺, part en pèlerinage pour le Tibet. Au retour de son voyage, il passe par l'Inde puis traverse la Birmanie, actuel Myanmar, où il rencontre M. Chen Jun-Pu, un homme d'affaires d'origine chinoise. Ce dernier lui remet une importante donation, qui doit permettre au moine de faire sculpter, dans le jade de la meilleure qualité qu'il puisse trouver, cinq statues de Bouddha. A son retour en Chine, le maître Huigen s'arrête à Shanghai, où il choisit de fonder un temple pour accueillir deux des statues. L'une est un Bouddha assis, l'autre est un Bouddha allongé. En bordure de Shanghai, dans le district de Jiangwan (江湾), le temple est achevé en 1882 et peu de temps après, le maître Huigen décède. Pendant deux décennies, les statues de jade attirent les fidèles et l'activité religieuse se développe sans obstacle majeur. La situation bascule au tournant du 20ème siècle, lorsqu'éclatent les premières révoltes contre l'autorité impériale. En 1911, le temple est réquisitionné par un groupe des forces rebelles républicaines, qui l'occupera pendant plusieurs années. Les moines et fidèles constatent une grave dégradation des lieux et commencent à les vider de leurs reliques et pièces précieuses. Ainsi, les deux statues de jade sont mises à l'abri pendant cette période. En 1918, un incendie se déclare et, déjà fragilisé par son occupation forcée, le temple est entièrement détruit.

L'abbé Kecheng (可成, quatrième abbé, de 1917 à 1932) décide alors de faire reconstruire le temple, cette fois-ci sur un autre site, légué par M. Sheng Xuanhuai (盛宣怀, 1844-1916) membre de l'ancienne cour impériale. Les travaux durent dix ans et c'est finalement en 1928 que le temple réouvre sur le site que nous connaissons aujourd'hui, situé dans le district de Putuo. Jusqu'à l'avènement de la République Populaire de Chine, il semblerait qu'aucun évènement majeur ne se soit produit qui ait mérité mention, vu l'absence d'information que nous avons sur cette période. En 1952, des réparations de fond sont autorisés et, à cette occasion, le site est entièrement rénové.

En 1956, l'Association Bouddhiste de Chine choisit ce site pour accueillir les célébrations du 2500ème anniversaire de l'illumination du Bouddha Siddhârta Gautama. Il fait également l'objet de plusieurs visites officielles de cadres du Parti, comme le Premier ministre Zhou Enlai qui s'y rend le 8 janvier 1963, en compagnie de Mme Bandaranaike, Première ministre du Ceylan (actuel Sri Lanka). Dans les deux premières décennies de la RPC, la politique de l'Etat-parti envers les religions est encore favorable à la tolérance. Malgré des épisodes localisés de tensions, les relations sont globalement « cordiales ». Les bases du contrôle de l'activité religieuse sont établies mais on n'est encore loin d'une approche ouvertement répressive.

Tout cela change avec la Révolution Culturelle, pendant laquelle l'Etat-parti se lance dans une politique d'hostilité envers la religion. Sa disparition n'est plus un objectif lointain, et des moyens sont mis en place pour assurer que cela se réalise dans un calendrier fixé par les pouvoirs publics. A cette période, les moines prennent à nouveau l'initiative de vider le temple du Bouddha de Jade de ses objets de valeur. Les statues de jade, surtout, sont mises à l'abri pendant cette période troublée. Pour sauver le temple de la violence des Gardes Rouges, ils décident de coller des affiches de Mao sur l'ensemble de l'enceinte extérieure : ainsi les Gardes Rouges ne pouvaient s'en prendre aux lieux sans défigurer le portrait de leur leader. A Shanghai, il sera ainsi le seul temple bouddhique à être entièrement préservé. Il est cependant fermé au public pendant toute la décennie et les moines qui réussissent à s'y maintenir se tournent vers l'artisanat à subvenir à leurs besoins.

En 1978, le Temple du Bouddha de Jade (*yufo chansi*, 玉佛禅寺) est réouvert au public. L'année suivante, le nouvel abbé, maître Zhenchan (真禅, dixième abbé, de 1979 à 1995), entreprend sa restauration mais ce n'est qu'à partir de 1981 que le temple reprend réellement ces activités religieuses. En 1983, sous la direction de l'Association Bouddhiste de Shanghai, l'Institut Bouddhique de Shanghai est créé et placé dans l'enceinte du *Yufo chansi*. Il reprend les activités du Collège Bouddhique, initialement fondé en 1942 par l'abbé Yuanchen (远尘, cinquième abbé de 1932 à 1942) mais qui, dans une période turbulente, n'avait jamais pleinement fonctionné.

A nouveau, il est difficile de trouver des informations pour la période allant de sa réouverture à la fin des années 70 à sa dernière rénovation, débutée en 2014. Dans le hall réservé au Bouddha de

jade en position assise[167], un mur est dédié aux nombreuses personnalités politiques, venues du monde entier rendre hommage à la statue. De l'Occident, sont venues, par exemple, Mme Reagan, ancienne Première dame des Etats-Unis, et la reine Margaret du Royaume-Uni. D'Asie, les invités les plus notables sont certainement Norodom Sihanouk, roi du Cambodge, et sa femme Norodom Monineath, et le prince Maha Vajiralongkorn, actuel roi de Thaïlande. Les photos de leurs visites sont les seuls signes de l'activité du temple que nous avons trouvé pour cette longue période. A mesure que le pays s'ouvre, le tourisme chinois et international se développe. *Yufo chansi* entre dans la longue liste des lieux à visiter à Shanghai et, aux côtés du temple Jing'an et du temple Longhua (龙华寺), un des plus grands sites bouddhiques de la ville.

3.2.2 Le projet de 2014-2017 : rénovation et métamorphose

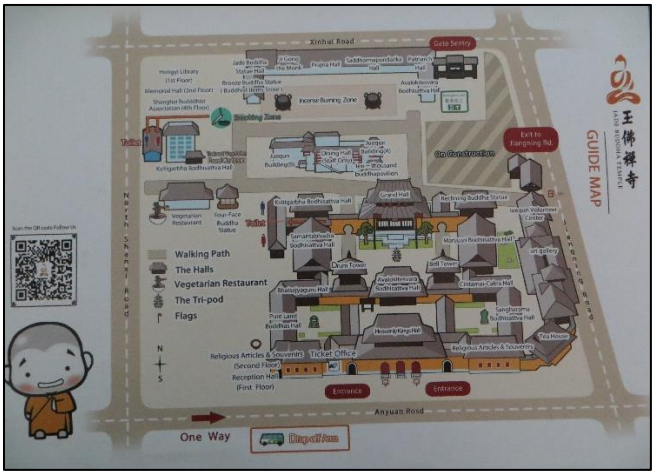


Fig. 1 - Carte du Temple du Bouddha de Jade, disponible en libre-service

En 2014, le temple refait parler de lui lorsque commence le chantier pour son ambitieux projet de rénovation. Selon l'organisation du temple[168], ce sont des inquiétudes concernant des questions de sécurité, notamment des risques d'incendie, qui ont motivé le projet. Avec l'aval du

[167] Bien que le temple possède deux statues de Bouddha en jade, seule celle du Bouddha en position assise est réellement connue. Toutes les indications au sein du temple pour la « statue du Bouddha de Jade » amène à la salle de celle-ci. La deuxième statue est de bien moins grande importance : elle se situe dans la salle de la « statue du Bouddha couchée », dont le nom désigne en réalité sa reproduction en marbre et en plus grande taille, qui figure au centre de la salle. Cela s'explique par la taille des statues : la statue assise fait plus de deux mètres de hauteur et pèse 205 kg, alors que la statue couchée originale ne mesure que 70cm de longueur et 30cm de hauteur (près de 3m de longueur pour sa reproduction). Si peu d'importance est accordée au Bouddha de jade en position couchée que nous n'aurions pas compris duquel il s'agissait si une volontaire ne nous l'avait pas expliqué.

[168] "Aperçu", présentation du projet de restauration sur le site officiel du Temple du Bouddha de Jade, http://www.yufotemple.com/yfxs.html

gouvernement, un plan de sécurisation des lieux est lancé et sera l'occasion d'une transformation presque complète du site.

Vu l'ampleur de la rénovation, nous pouvons présumer que ce projet prévoit la transformation presque complète du site. Seul le hall principal, dit Hall Mahavira ou Hall Daxiong (大雄宝殿), est entièrement conservé en l'état. Tous les autres bâtiments ont été partiellement ou entièrement refaits. En 2004, un terrain au nord du temple, derrière le hall principal, avait déjà été acquis pour construit un bâtiment de quatre étages, qui accueille aujourd'hui les bureaux de l'administration, une librairie et le siège de l'Association Bouddhiste de Shanghai. A côté de cet édifice, dit *Juequn lou* (觉群楼, « bâtiment de l'éveil »), plusieurs petites structures avaient été prévues comme lieu de vie pour les moines. Ces espaces ont été réagencés en 2014. Un bâtiment bas, en longueur, a été construit en face du *Juequn lou*, au premier étage duquel on trouve des halls qui portent le nom de la statue qu'ils abritent qui s'apparentent en fait plutôt à des boutiques. En effet, chaque statue est placée au centre d'une salle qui sert aussi à la vente de divers objets religieux et parareligieux. Dans le temple, cette distinction est implicite, elle correspond en réalité aux objets que le temple reconnaît vendre et ceux qu'il ne reconnaît pas. La carte du temple, distribuée gratuitement à l'entrée depuis août 2018, fait en effet apparaitre une seule « boutique d'objets bouddhiques », il s'agit de salle de la statue du Bouddha de Bronze (Fig. II). Les vendeurs sont des employés du temple, que l'on reconnaît par leur chemise blanche et badge rouge. Des moines sont souvent présents dans la boutique pour conseiller les acheteurs. Les autres boutiques et étalages ne figurent pas sur la carte. Officiellement, à part le hall/boutique du Bouddha de Bronze, il n'y aurait que des halls religieux (chambre du moine Ji Gong, Hall du Prajna, Hall de Saddharmapundarika, chambre du Patriarche) dans cette partie du temple. En réalité, tous les espaces sont agencés de la même façon : une statue au centre, entourée par des comptoirs et présentoirs pour toutes sortes d'amulettes (statuettes, pierres précieuses, bijoux, etc.). Puisqu'ils ne sont pas reconnus par le temple, nous plaçons les objets vendus dans ces halls dans la catégorie du « parareligieux ». La différence majeure entre la salle du Bouddha de Bronze et ces boutiques concerne les vendeurs, qui ne portent pas l'uniforme des employés du temple. Nous pouvons présumer qu'il s'agit de boutiques qui ne sont pas directement affiliées au *Yufo chansi*. Il serait intéressant de comprendre quel accord existe entre ces deux parties mais c'est une question à laquelle nous ne pouvons pas répondre pour le moment. De cette situation, nous pouvons cependant retenir le fait que le temple

ne reconnaisse pas officiellement, ou du moins ne mette pas en avant, les boutiques d'objets parareligieux qui ne sont pas gérées par ses employés et ses moines. D'ailleurs, la carte mentionne deux autres espaces où les visiteurs peuvent faire des achats, dits « articles religieux et souvenirs ». Il s'agit de deux boutiques, proches de l'entrée du site cette fois-ci, dans lesquelles on retrouve à nouveau des employés du temple derrière les comptoirs et des moines qui conseillent.

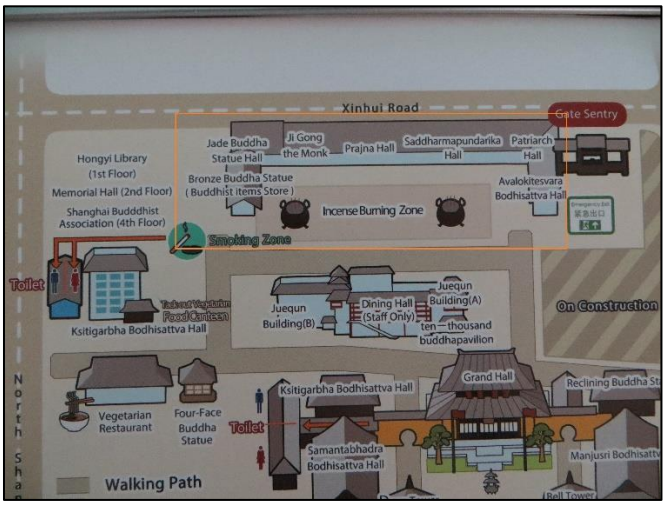


Fig. II – Encadré en orange : « cour arrière » du temple (hall du Bouddha de Jade, boutique d'objets religieux, brûleurs d'encens)

Concernant ces derniers, il est difficile de comprendre aujourd'hui quels lieux de vie leur sont réservés. Leurs anciens locaux ayant été détruits, il semblerait que les habitations des moines sont désormais éparpillées sur plusieurs zones. Nous avons pu apercevoir quelques pièces qui leur semblaient réservées à l'intérieur de la partie ouest du *Juequn lou*. Construit en 2004, ce bâtiment a été agrandi avec la rénovation de 2014-2017. Il est désormais composé en trois parties : la partie ouest, dit *Juequn A*, le réfectoire au centre, et la partie est, dit *Juequn B*. Le réfectoire, dont l'accès est réservé au personnel et la photographie interdite, peut accueillir plus de 100 personnes. La salle, très vaste et moderne, rappelle les salles de réception que l'on trouve dans de grands hôtels. L'effet de similitude est accentué par la salle d'accueil du réfectoire qui ressemble parfaitement à celle d'un grand hôtel. Plus à l'ouest de ce grand bâtiment, on en trouve deux autres d'une taille plus modeste. L'un accueille un restaurant végétarien, ouvert au public, comme il est de pratique courante dans le bouddhisme chinois. L'autre abrite au premier étage la bibliothèque Hong Yi, une chambre du Mérite (pièce dédiée à la mémoire des personnes qui ont contribué à la préservation du temple depuis sa fondation) et le siège de l'Association Bouddhiste de Shanghai, qui est en accès réservé.

Parmi les changements les plus notables, nous devons parler du déplacement de la célèbre statue du Bouddha de jade. Le pavillon qui l'abritait a été détruit et elle est désormais logée dans une salle au coin du bâtiment des boutiques. Cette zone, entouré par des boutiques et le dos du bâtiment *Juequn,* peut difficilement s'appeler « cours ». Bien qu'on y trouve deux brûleurs d'encens qui sont beaucoup utilisés par le public, il semblerait que peu ait été ait pour véritablement aménager cet espace en « cours » : le sol est en béton, on n'y trouve aucun élément de végétation, aucun endroit n'a été prévu pour s'assoir, etc. (Fig. III). Le choix de déplacer la statue de jade dans cet espace nous semble assez curieux. Bien qu'étant la pièce maîtresse du temple, elle est désormais isolée en dehors du cœur religieux du temple. Sans les nombreux panneaux qui indiquent le chemin, il serait difficile voire impossible pour un visiteur de la trouver. A l'origine, toute la renommée et la raison d'être du temple tourne autour des statues de jade. Bien que le temple en porte le nom, d'autres éléments sont venus s'ajouter, qui stimulent l'intérêt des visiteurs.



Fig. III – « cour arrière » du temple

Depuis la rénovation, l'ensemble de la partie centrale du temple a été homogénéisé et semble égaler en beauté la statue de jade. Cette dernière n'est pas pour autant considérée comme une pièce parmi les autres. L'agencement de la salle qui lui est réservée reflète son caractère exceptionnel. D'abord, notons qu'il est interdit de prendre des photographies à l'intérieur. Ensuite, on remarque que sur l'un des murs du couloir menant à la salle sont accrochées les photographies des visites officielles d'importants politiciens, chinois et internationaux, et membres de la communauté bouddhiste internationale. Sur l'autre mur, une sculpture miniature très impressionnante retraçant la vie de

Bouddha est exposée en vitrine. Trois des quatre murs sont recouverts de statuettes de Bouddha, chacune censée contenir la relique d'un maître bouddhiste. Sur le quatrième mur, on trouve d'autres photographies de visites importantes. Le visiteur circule sur un couloir étroit, le long de ce quatrième mur, qui fait face à la statue, entourée par une balustrade en bois orné. Comme dans la tradition, un coussin carré a été placé au bord de la balustrade, parfaitement en face de la statue, pour que les fidèles puissent faire une prière. La statue se trouve ainsi à trois mètres de distance des visiteurs, protégés par la balustrade. Avec un jeu de lumière tamisée et une musique douce, la salle est plongée dans une ambiance de sérénité imperturbable qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans le temple. Instinctivement, le visiteur est amené à chuchoter, geste qui peut paraitre banal si l'on se base sur l'expérience occidentale des Eglises chrétiennes mais plutôt exceptionnel en Chine lorsqu'on visite un lieu de culte. La mise en scène autour de la statue vise donc à provoquer un sentiment d'admiration, mais le charme ne dure pas très longtemps. En effet, la sortie de la salle mène directement à une boutique officielle du temple pour la vente de statuettes, l'acquisition desquelles permettent aux fidèles d'accumuler du mérite. On passe ainsi d'une atmosphère très cérémonieuse, qui souligne le caractère sacré de la statue, à une salle quelconque où sont exposées une quarantaine de statuettes de trois types, sans mise en scène particulière, dont la vente est assurée par un employé du temple (laïc). La situation est donc paradoxale : de grands efforts ont été entrepris pour valoriser la statue dans sa salle mais celle-ci se retrouve isolée, et plongée dans l'activité commerciale du temple.

Le temple est donc divisé en deux parties qui se contrastent l'une avec l'autre. La partie arrière, où se trouve le Bouddha de jade assis et les boutiques, a été aménagée mais peu d'effort ont été entrepris pour l'embellir, alors que la partie en avant, qui constitue le cœur du temple, a été entièrement retravaillée. A l'origine, le temple est bâti dans un style qui reprenait les codes de la dynastie Song (1127-1279). L'espace est conçu en cours imbriquées les unes dans les autres. Le Hall Mahavira et sa cour servait d'axe central, et constituait ainsi le premier niveau. Les pavillons secondaires qui les encadraient, créaient le deuxième niveau. Chacun de ses pavillons étaient construits autour d'une cour intérieure, créant ainsi un troisième niveau de cours imbriquées. Les façades en béton étaient peintes en jaune profond et les encadrements de porte ou battants de fenêtre, en rouge. Certains éléments de l'architecture originale ont été conservés ou recrées. Les Tours du Tambour et de la Cloche sont un rappel à la symétrie que l'on trouve dans le style Song,

par exemple. L'enceinte extérieure du temple est encore entièrement peinte des traditionnels jaune et rouge. A l'intérieur, quelques murs sont peints en jaunes mais l'élément dominant est désormais le bois. En effet, toutes les façades et les passerelles menant d'un pavillon à l'autre sont en bois.

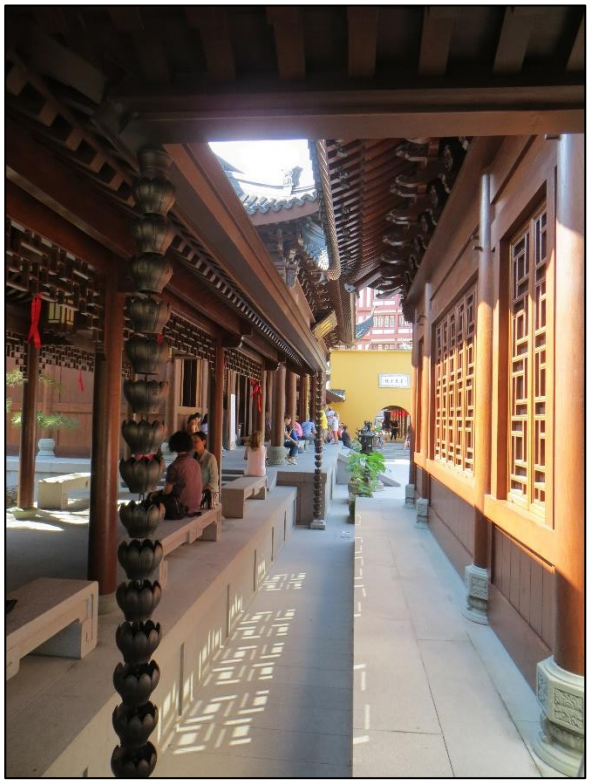


Fig. IV – passerelles en bois, nouvelle esthétique du temple

Pour ceux qui ont pu connaître le temple avant sa dernière rénovation, c'est certainement ce changement qui donne l'impression d'en visiter un tout autre à présent. Aussi, le système de cours concentriques a été dépassé. Le cœur du temple est composé de deux niveaux, l'un devant l'autre. Le premier niveau est divisé en trois cours côtes à côtes, l'entrée du temple menant à la première, plus à l'ouest. La deuxième cour, au centre des trois, est encadrée au sud par le Hall des Dieux Célestes et au nord par le Hall du Bodhisattva Avalokitesvara (aussi dit Hall de la déesse Guanyin, 观音). Ce dernier mène au deuxième niveau, qui est celui de la cour principale, celle du Hall Mahavira. Après celui-ci, plus au nord, le visiteur quitte le cœur du temple et aboutit sur un espace multifonction, composé du bâtiment *Juequn,* du restaurant végétarien, de la salle du Bouddha de jade et des boutiques. La rénovation du temple, initialement pour des questions de sécurité, s'est

donc accompagnée d'un travail d'embellissement des lieux, dans un style original, qui lui donne à présent une allure neuve.

La dernière opération qui a clôturé trois années de travaux était le « déplacement » du Hall Mahavira. Comme nous l'avons mentionné, ce pavillon est le seul à avoir été entièrement conservé. Sa rénovation a eu réalisé en deux temps. Dans un premier temps, les fondations et la structure porteuse ont été retravaillé pour solidifier l'ensemble, prévenir une dégradation trop rapide à l'avenir et ajuster aux nouvelles mesures de sécurité. Ces objectifs remplis, le deuxième temps s'est adressé à la question de l'adaptation du temple au contexte contemporain. Très populaire, le site pouvait devenir très encombré lorsque d'importants groupes de touristes le visitaient ou lorsqu'une importante communauté de fidèles souhaitait assister aux célébrations bouddhiques. En cas de risque (incendie, chute de tuiles, fissures au sol, etc.), cet encombrement était un danger réel puisque toute manœuvre d'évacuation ou de prise en charge des visiteurs devenait très difficile. En dehors de ces scénarios, l'effet de foule était également une gêne pour la vie religieuse quotidienne. Il a donc été décidé d'agrandir la cour devant le Hall Mahavira et pour cela, deux mesures ont été nécessaires : premièrement, la destruction de l'ancien pavillon du Bouddha de jade assis et deuxièmement, le « déplacement » du Hall Mahavira vers cet espace nouvellement libéré. Par « déplacement », nous entendons une œuvre très impressionnante d'ingénierie que nous pouvons résumer par trois étapes : d'abord, le bâtiment a été « détaché de son socle » en creusant ses fondations et en le réhaussant grâce des pilotis temporaires, puis un système de « rails » a été construit sur toute la longueur à traverser, sous le temple jusqu'à son nouvel emplacement et enfin, grâce à une technologie de vérins hydrauliques, le bâtiment a été véritablement déplacé sur trente mètres. Les pièces qui se trouvaient à l'intérieur ont été maintenues à leur emplacement durant toute l'opération qui a duré quinze jour (du 2 au 17 septembre 2017), ce qui a nécessité une phase de préparation et rend le projet d'autant plus impressionnant. On comprend donc l'engouement médiatique pour cet évènement, qui a été suivi avec attention en Chine comme à l'étranger[169]. C'est principalement le génie technique de l'œuvre qui a été célébré, peu de détails ayant été accordé aux autres étapes de la rénovation. A nouveau, l'innovation technologique est intervenue avec

[169] Tracy You, « Chinese workers move a 2,000-tonne Buddhist temple whole by pushing it along rolling tracks during ambitious restoration », *Daily Mail*, 8 septembre 2017, http://www.dailymail.co.uk/news/article-4865144/Chinese-workers-2-000-tonne-Buddhist-temple-whole.html ; « Chine : un temple de 2.000 tonnes déplacé sur 30 mètres », *Le Point*, 18 septembre 2017, http://www.lepoint.fr/monde/chine-un-temple-de-2-000-tonnes-deplace-sur-30-metres-18-09-2017-2157867_24.php

l'enregistrement vidéo du déplacement, en prise aérienne, par des drones. Le produit filmé, édité en *timelapse*[170], a été repris de nombreuses fois dans des articles médiatiques.

Sur le site internet officiel du temple, une newsletter a été dédiée à la suivie des travaux, chaque étape ayant fait l'objet de célébrations organisées par le clergé et ouverte au grand public. Ainsi, l'opération de déplacement a été l'occasion de cérémonies d'ouverture et de clôture, pendant lesquelles l'abbé Juexing a apporté sa bénédiction et sa reconnaissance pour le bon déroulement des œuvres. Le 25 novembre 2017, une impressionnante cérémonie marque la fin du projet de rénovation général, avec l'installation d'une dernière statue, celle de la déesse Guanyin. Toute la journée, le clergé a invité ses fidèles et des représentants de l'autorité publique à participer à des rituels de bénédiction et de prière. C'est à cette occasion que les députés M. Hu Wei et Mme Wei ont été invité à prononcer un discours de félicitation, la dernière souhaitant pour l'avenir « un environnement bouddhiste sain, une perpétuation des hautes traditions bouddhiques et la promotion de la culture traditionnelle chinoise »[171].

Ces nombreuses cérémonies sont des dépenses qui se sont ajoutées au coût total du projet de rénovation. Les rénovations de 2004, qui avaient principalement servi à agrandir la surface du temple avec l'acquisition de terrain au nord, avait été estimé à un coût de 130 millions de yuans (soit 15.7 millions de dollars, ou près de 14 millions d'euros)[172]. Malheureusement, aucune de nos sources ne nous a permis de savoir à combien s'est élevé le dernier projet de rénovation, qui a duré trois ans et a profondément transformé le temple. Les seules informations que nous avons pu trouver concerne son financement : selon l'abbé Juexing, tous les frais ont été couvert par les fonds propres de l'organisation, issus de la billetterie[173] et des donations faites au temple. Vu l'ampleur des travaux et le coût estimé des travaux de 2004, nous pouvons avoir une idée générale des revenus générés par le temple et des donations reçus. Notons qu'auparavant l'accès au hall du

[170] Technique d'enregistrement et d'édition pour un rendu « en accéléré » d'une séquence vidéo

[171] « Les salles du hall Liang Huacai sont remplies de trésors et la statue de Guangyin du Temple du Bouddha de Jade est érigée avec succès », newsletter du site officiel du Temple du Bouddha de Jade

[172] « Shanghai's Buddhist Monastery Expanded », *China.org*, 24 novembre 2004, http://www.china.org.cn/english/China/113081.htm

[173] Un calcul rapide nous permet d'estimer, très grossièrement, les revenus de la billetterie : sachant que près de deux millions de personnes visitent le temple chaque année et qu'une entrée coûte 20 yuans (soit moins de 3 euros), ils s'élèveraient à environ 40 millions de yuans par an (entre 5 et 6 millions d'euros). Le chiffre de deux millions de visiteurs par an nous est donné par plusieurs articles de presse, dont « In Shanghai, Jade Buddha Temple's Grand Hall to be moved », *China Daily*, 29 août 2017, http://www.nationmultimedia.com/detail/aec/30325209

Bouddha de jade assis était réservé et un tarif additionnel de 10 yuans devait être payé pour les visiteurs qui souhaitaient voir la statue. En 2014, ce tarif est levé. On peut désormais visiter l'intégralité du site avec le ticket unique à 20 yuans. Si ce changement a eu lieu, c'est sûrement que l'organisation du temple n'a plus besoin de ce revenu supplémentaire. On peut donc déduire que les revenus produits et reçus par le temple ont augmenté dans les dernières années et permettent de couvrir tous les frais de son activité. L'organisation du temple se conforme ainsi au principe d'auto-suffisance des religions posé par l'Etat.

3.2.3 Quelle intervention des pouvoirs publics dans le temple ?

Le projet de réaménagement 2014-2017 n'a donc pas nécessité un soutien financier de la part de ce dernier (du moins, officiellement), mais un soutien administratif et politique-symbolique semble avoir eu lieu. Les traces de la caution officielle du gouvernement sont discrètes mais on peut tout de même en identifier plusieurs. Premièrement, sur des affiches de présentation du temple et de sa rénovation[174], il est répété que c'est « grâce aux attentions et aux soutiens du gouvernement » que le projet a pu être « officiellement lancé ». Dans la newsletter en ligne sur l'avancement des travaux, il est également mentionné à presque chaque article que le temple a reçu l'approbation du gouvernement. Il est important de noter que seule la sécurisation du site est donnée comme objectif de la rénovation dans ces articles. D'ailleurs, la prévention des dangers et l'approbation des pouvoirs publics figurent très souvent dans la même phrase. Le discours officiel du temple insiste donc fortement sur l'absolue nécessité des travaux. C'est sûrement grâce à ce discours que les gouvernement locaux, municipal et du district, ont pu rendre visible leurs soutiens au projet. A côtés du cas des deux députes que nous avons déjà mentionné, nous pouvons noter la présence de six agents des administrations publiques locales à la cérémonie de clôture des travaux du 25 novembre 2017. Il s'agit de M. Zhang Liming et M. Guo Jianxin, tous deux vice-présidents de l'Association des Relations Publiques de Shanghai, de M. He Jian, directeur du Comité Populaire de la Municipalité de Shanghai et du Bureau de l'Assurance Nationale de Shanghai, de M. Ping Yongxiang, directeur la Seconde Division de la Municipalité de Shanghai, de M. Chen Jianlong, directeur du Bureau du Peuple pour le district de Putuo et de Mme Zhao Ping, directrice

[174] Jusqu'en 2017, trois versions étaient installées le long des murs temporaires qui protégeaient les travaux pour le Hall Mahavira : une en chinois, une en anglais et une en français. Aujourd'hui, de façon étonnante, seule la version en français est encore affichée, sous un escalier. Vu l'emplacement, le panneau nous semble y avoir été oublié plutôt qu'installé.

du sous-district du la rue Changshou. Etaient également présents quatre membres de l'Association Bouddhiste de Shanghai : ses deux vice-présidents, M. Zhou Fugen et le Ven. Maître Guanghui, ainsi que son secrétaire général M. Zhang Guoming, et le directeur de son Bureau de Gestion, M. Cao Yuhong. Ces personnalités locales n'ont pas seulement été invités à assister aux célébrations, elles ont chacune participé aux rituels, porté une écharpe cérémonielle et ont adressé quelques mots au public au moment des discours[175]. Plus récemment, le 20 juin 2018, le vice-président de la Conférence Consultative Politique Populaire de la Municipalité de Shanghai, M. Jin Xingming, a rendu visite au temple et a été reçu par l'abbé Juexing en personne. Les deux hommes ont discuté de la rénovation terminée et de l'activité récente du temple, notamment de sa fondation caritative et son institut d'éducation bouddhique[176]. Il serait possible d'interpréter cette visite comme une occasion de surveillance pour les représentants locaux du Parti. Mais, compte tenu des efforts de mise en scène de la part du clergé, il nous semble plutôt que cette rencontre ait été de l'ordre du cérémoniel et donc une occasion pour le pouvoir politique d'apporter son soutien symbolique.

Dans le temple, nous avons trouvé deux autres traces, plutôt « physiques », de l'action de l'autorité politique. La première est une série d'affiches créées à l'occasion du forum « Health City », lancé par le gouvernement municipal en février 2017, pour la promotion de modes de vie sains ainsi que la réduction des comportements à risque (excès d'alimentation, tabac, alcool, etc.). Huit affiches sont actuellement installées dans le temple, sur un grand tableau à l'entrée du réfectoire, sous l'intitulé : « le Temple du Bouddha de Jade cultive un mode de vie sain ». Difficile d'évaluer le sens et la portée de la présence de ses affiches dans le temple mais elles sont tout de même un exemple d'une rencontre entre la sphère politique, publique et la sphère religieuse, privée. Deuxième trace de cette rencontre, ce sont deux très grandes bannières accrochées dans la partie nord du temple, dans la « cour » du hall du Bouddha de jade et des boutiques. L'une proclame « Explorer la théorie de l'harmonie religieuse et standardiser le management de monastères harmonieux » et l'autre « Respecter la liberté de croyance des citoyens et gérer les affaires religieuses selon la loi ». Il s'agit de deux slogans politiques, issus du discours étatique officiel.

[175] « Les salles du hall Liang Huacai sont remplies de trésors et la statue de Guangyin du Temple du Bouddha de Jade est érigée avec succès », newsletter du site officiel du Temple du Bouddha de Jade

[176] « Jin Xingming, Vice-chairman of Shanghai Municipal CPPCCC, visited and studied Shanghai Jade Buddha Temple », Yufo Temple, 20 juin 2018, newsletter du site officiel du Temple du Bouddha de Jade, https://mp.weixin.qq.com/s/xSJu1p2bpDG1fTxfQddySg

L'idée d' « harmonie » renvoi au principe d' « harmonie sociale », central au programme du président Xi Jinping. Nous ne saurions dire dans quelles circonstances ses bannières ont été accrochées dans le temple mais leur format, tissu rouge et écriture jaune clair, est identique aux bannières que les administrations publiques utilisent. Leur présence rappelle la politique religieuse de l'Etat depuis les réformes des années 80, qui encourage la conformité du discours religieux au discours politique et l'accommodation de la religion au socialisme.

En dernier exemple de l'effort de conformité du religieux au politique, nous pouvons citer l'onglet « Politiques et régulations » du site officiel en ligne du Temple du Bouddha de Jade, dans lequel sont publiés des documents produits par les gouvernements, central et locaux, et sont rapportés des évènements touchant à la politique religieuse. Par exemple, le 12 septembre 2017, un article du journal *People's Daily*, intitulé « Wang Zuo'an : étudier et applique les Régulations sur les Affaires Religieuses nouvellement révisées » est republié sur le site du temple[177], diffusant ainsi l'interprétation de Wang Zuo'an, directeur de l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses, des nouvelles réglementations. Plus récemment, c'est la « Notice sur la Résistance Consciente des Effets Négatifs de la commercialisation dans le domaine du Bouddhisme », rédigée par l'Association Nationale Bouddhiste, qui a été intégralement publiée sur le site du temple le lendemain de sa diffusion officielle le 27 juin 2018[178]. Cette publication est particulièrement remarquable car elle semble contradictoire avec la politique de développement du temple.

En effet, de nombreux éléments semblent indiquer une forte commercialisation du temple. Notre description des changements qui ont eu lieu avec la rénovation de 2014-2017 en montre quelques-uns, à savoir la présence d'une dizaine de boutiques qui ne sont pas directement gérées par l'organisation religieuse. Instinctivement, on aura tendance à associer à une forme de « commercialisation » tout échange marchand visible dans un temple. Cela est surtout vrai pour un observateur dont l'expérience du religieux est principalement celle des religions occidentales, pour lesquelles il est plus rare de voir des transactions monétaires au sein de leur lieu de culte.

[177] « Wang Zuo'an: studying and implementing the Newly revised Regulations on Religious Affairs », Yufo Temple, 12 septembre 2017, site officiel du Temple du Bouddha de Jade, consulter https://mp.weixin.qq.com/s/JfWg3NFUehYuXHdlzXnl1w

[178] « Notice of the Chinese Buddhist Association on the conscious rejection of the adverse effects of commercialization in the field of Buddhism », Yufo Temple, 27 juin 2018, site officiel du Temple du Bouddha de Jade, https://mp.weixin.qq.com/s/BL2waXWXu2Os_H-i0yYSMA

Toutefois, il n'est pas aussi aisé qu'il le parait de parvenir à classer ce qui relève d'une « commercialisation » du temple, et de pouvoir le distinguer de sa simple « activité commerciale ». La « Notice sur la Résistance Consciente des Effets Négatifs de la commercialisation dans le domaine du Bouddhisme » définit la « commercialisation » d'un lieu de culte comme toute activité qui ne se conformerait pas à la tradition religieuse ainsi qu'aux objectifs légalement cités par le groupe religieux qui en a la responsabilité et qui génère des profits qui vont bien au-delà des besoins de la communauté religieuse. Selon cette définition, la vente d'objets religieux et parareligieux n'est pas intrinsèquement un acte à proscrire. Si ces objets ont une utilité pour élever la vertu ou la spiritualité de leur acquéreur, ils peuvent être compatible avec l'enseignement global de la religion. Tant que leur fonction n'entre pas directement en contradiction avec un principe religieux, leur vente peut être tout à fait légitime. De même, bien qu'il puisse paraitre surprenant de voir un moine derrière un comptoir marchand, si le motif ne contredit pas explicitement les traditions religieuses ou la charte du groupe religieux, la pratique peut être considérée comme une « activité religieuse normale » (pour reprendre les termes des Régulations). Pour arriver à déterminer s'il y a contradiction ou non, il serait d'ailleurs nécessaire d'analyser en profondeur la doctrine religieuse, ce qui n'est pas accessible à tous les observateurs. Les aprioris d'un observateur non-chinois sont d'autant plus mis à l'épreuve pour ce qui est des services religieux. Il s'agit des rituels pour lesquels un individu peut contracter des moines et moniales, ainsi que des séances de conseils, moyennant rémunération. Comme nous avons pu le constater, les tarifs élevés de ces services surprennent les visiteurs occidentaux, quand bien même leurs guides chinois leur expliquent que c'est une pratique courante pour le bouddhisme chinois. Selon l'avis officiel de l'ABC, cette pratique n'est pas une forme de commercialisation puisqu'elle est conforme aux principes de la religion. Ici, on peut toutefois soulever une question : si un acte ne contredit ni les objectifs fixés par l'organisation religieuse ni la tradition mais génère des profits qui ne sont pas nécessaire, relève-t-il d'une « commercialisation » ? Les deux critères sont-ils indissociables ? Malgré les clarifications censées être apportées par la Notice, il est encore difficile de distinguer clairement les transactions qui peuvent être acceptées et celles qu'on doit condamner. Pour un observateur occidental, cet exercice amène à mettre de côté les premières impressions.

Il faut comprendre que même pour les activités qui semblent les plus éloignées de la doctrine religieuse, l'organisation du temple présente une raison de leur existence au sein du site. Prenons

l'exemple de la maison de thé très récemment ouverte dans le Temple du Bouddha de Jade : la décoration et le discours des volontaires qui y travaillent mettent en avant l'art du thé comme élément de la culture chinoise et comme pratique spirituelle. Bien que par certains aspects, comme par exemple le fait qu'on puisse y consommer des boissons et des repas à l'occidentale (cafés, cookies, yaourts, etc.), la maison de thé s'éloigne un peu de l'activité religieuse à proprement parler, les deux ne sont pas incompatibles, du point de vue du temple.

D'ailleurs, il importe bien moins d'identifier précisément une tendance à la commercialisation d'un temple que de comprendre pourquoi ce phénomène apparait. Dans le cas du Temple du Bouddha de Jade, le développement de son activité commerciale nous semble indissociable d'une politique générale de modernisation.

3.2.4 La commercialisation-modernisation : les temples du 21ème siècle

En s'intéressant à l'histoire du Temple du Bouddha de Jade, nous avons pu relever les stratégies de son auto-préservation au cours du siècle précédent. Aujourd'hui, bien qu'il soit la religion la plus populaire, le bouddhisme doit faire face au défi de la transformation de la société chinoise depuis les réformes des années 80. Les attentes et les besoins de la population ont rapidement évolués et pour s'adapter à ces nouvelles conditions, les temples doivent revoir leurs modes de fonctionnement et les services qu'ils proposent. Finalement, la désacralisation que certains perçoivent dans le développement de l'activité marchande de la religion est une interprétation d'un phénomène qui peut être lu plus positivement : en proposant davantage de services, certes payants, le temple redevient un lieu de vie pour l'ensemble de la communauté. La maison de thé, par exemple, permet de transformer des visiteurs de passage en clients qui consacrent davantage de temps à leur excursion.

Pour rester populaire, et surtout pour toucher la jeune génération, le temple doit être facilement accessible et être intéressant pour un public qui n'est pas connaisseur. Le site internet du Temple du Bouddha de Jade est une parfaite illustration de son effort de modernisation : l'interface est instinctive à l'utilisation et esthétiquement plaisante et les ressources sont nombreuses. Il permet en quelque sorte de visiter virtuellement le temple. Une version du site est également accessible depuis WeChat, qui est certainement l'application mobile la plus utilisée de Chine. On peut donc aisément suivre l'activité du temple, apprendre son histoire, découvrir ses enseignements religieux,

etc. A cela s'ajoute l'utilisation de la technologie des codes QR, sur le site internet et dans le temple. Sur la plateforme en ligne, la page dédiées aux donations propose des codes QR pour quatre activités à financer, à savoir les travaux de rénovation, l'impression de textes sacrés, la restauration végétarienne et le relâchement d'animaux en captivité dans la nature. En quelques clics, on peut ainsi faire une donation et accumuler du mérite. En dessous de ces quatre options, deux images renvoient vers les pages web de la Fondation Educative et Culturelle de Shanghai, dont est membre le temple, et de la Fondation Caritative Juequn (organe du temple), sur lesquelles on peut également faire des donations en ligne. Dans le site physique du temple, les codes QR sont également très présents. A l'entrée de chaque hall religieux, sur la boite à donation, un code est imprimé en très grand format. Lorsqu'on le scanne, on accède à une interface pour faire une donation, du montant que l'on choisit ou du montant aléatoirement proposé par l'application si on choisit cette option. Le Temple du Bouddha de Jade a donc su parfaitement adapter son fonctionnement aux nouvelles habitudes sociales, comme l'illustre sa maison de thé avec tables en terrasse et son adoption de l'innovation technologie. Cela explique d'ailleurs pourquoi il est si courant de voir des moines sur leur téléphone, dans le temple. Comme en rit une guide touristique chinoise, accompagnant un groupe hispanophone : « Maintenant, les moines utilisent des IPhones X, c'est normal pour nous ! »[179]

[179] Observation du 28 juillet 2018: lorsque son groupe l'interroge sur la présence d'autant de boutiques dans le temple, la guide leur répond qu' « il faut bien s'adapter à la modernité. Maintenant, même les moines utilisent des Iphones X, c'est normal pour nous » ("Hay que acostumbrarse al moderno. Ahora, los monjes mismos usan Iphone X, para nosotros, ¡es normal!")

Conclusion

Un bilan de nos recherches

Aujourd'hui, les *smartphones* et l'application WeChat sont deux outils indispensables dans la vie quotidienne en Chine. En les utilisant également, les moines du Temple du Bouddha de Jade réduisent la distance entre eux et la communauté laïque. Grâce à ces technologies, les moines et le temple sont devenus accessibles, littéralement comme symboliquement. En effet, d'une part, les fidèles peuvent tout savoir du temple (ses activités, ses évènements, son histoire) et prendre contact avec les maîtres depuis leur portable et d'autre part, ces échanges virtuels véhiculent l'idée d'une communauté monastique à l'écoute. Ainsi, le projet de rénovation matérielle a aussi été l'occasion d'une modernisation de la vie monastique. En ce sens, le clergé du Temple du Bouddha de Jade a répondu aux critiques qui sont adressées depuis longtemps à l'institution cléricale, comme celle de Yang Wenhui concernant son isolement excessif par rapport à la communauté de fidèles. Ainsi, le temple a su s'adapter aux conditions du vingt-et-unième siècle et transformer des contraintes (besoin de financement) en ressources (modernisation). Il a su devenir pertinent pour la communauté laïque en s'accommodant à ses modes de fonctionnement et pour le gouvernement local en stimulant l'économie touristique. L'organisation du temple a également su cultiver une relation positive avec les représentants des gouvernements du district et de la municipalité. En les invitant à des évènements d'inauguration, l'organisation religieuse leur donne l'occasion d'apporter publiquement leur soutien au temple, rappelant ainsi à tous que la sanction de la puissance publique est indispensable.

Notre recherche sur le Temple du Bouddha de Jade nous a permis d'illustrer comment certaines dynamiques de l'ordre du macro-logique se manifestent au quotidien. En particulier, nous nous sommes intéressés à la valorisation du lieu de culte comme site touristique. Le dilemme entre le développement de l'activité touristique et la « commercialisation » du religieux fait écho avec le premier chapitre de notre étude, dans lequel nous avons décrit les tendances institutionnelles qui déterminent aujourd'hui le contexte global de la relation entre le bouddhisme et l'Etat. Nous avons vu que l'entente entre les deux institutions dépend d'un équilibre qui en permanence négocié. A chaque évolution de la pratique religieuse, l'Etat réagit en révisant sa marge de tolérance. Dans le domaine de l'aide sociale, les activités caritatives bouddhistes ont été fortement encouragées par la puissance publique, au point de revoir certaines de ses règles, car cet arrangement répond aux intérêts de deux parties. Pour la puissance publique, il s'agit de trouver une réponse aux besoins

de la population et éviter ainsi des critiques à son égard. Pour les organisations bouddhistes, ce sont des occasions de prouver leur utilité auprès de la population et gagner en légitimité auprès de l'Etat. Toutefois, à mesure que ces activités se sont développées, de nouveaux défis sont apparus, comme l'entrée de capitaux étrangers au travers de dons aux projets caritatifs. Aujourd'hui, même s'ils ont considérablement augmenté depuis les années 90, les moyens matériels et humains que les organisations bouddhistes possèdent sont limités. Leurs actions ne dépassent donc pas le cadre fixé par l'Etat, ce qui lui permet en échange de se montrer tolérant. Il en va de même pour l'activité touristique des temples.

A partir des années 80, l'Etat s'est montré globalement favorable à la réouverture et reconstruction des lieux de culte, à condition qu'ils respectent certaines règles, notamment celle de l'autonomie économique. Ainsi, les organisations religieuses ont appris à mettre à profit le potentiel touristique des temples, générant ainsi des revenus suffisant pour répondre aux besoins de la vie monastique et financer l'activité religieuse (festivités, rituels, enseignement, œuvres caritatives, etc.). Toutefois, les proportions qu'atteint aujourd'hui le tourisme religieux ne vont pas sans inquiéter l'Etat, qui a vivement condamné la construction effrénée de lieux de culte. En réaction, ce dernier a durci son contrôle grâce à la régulation juridique de l'activité religieuse. Auparavant, la répression par la force de manifestations religieuses qui, selon l'Etat, empiétaient sur son autorité, lui avait valu de fortes critiques de la part de la communauté internationale. Aujourd'hui, c'est par le recours à la loi que le gouvernement chinois sanctionne les activités religieuses qui agissent contre ses intérêts. Cela explique pourquoi il est encore aujourd'hui strictement interdit pour les organisations religieuses d'ouvrir des écoles d'enseignement public. Dans le domaine de l'aide sociale, une règle similaire existe, interdisant la gestion d'hôpitaux aux membres du clergé mais elle est souvent contournée en plaçant des laïcs aux postes de gestionnaires. Dans le domaine de l'éducation, cette stratégie existe également mais elle est largement moins tolérée par l'autorité publique, qui n'en perçoit pas l'utilité, voire qui la considère comme une menace pour la pérennité de l'idéologie politique. Quand les intérêts de l'institution politique s'opposent aux intérêts de l'institution religieuse, ce sont en général les premiers qui priment. Cependant, comme nous l'avons vu, au sein de chaque institution, les intérêts peuvent diverger. Ainsi, des ajustements dans la relation vont se produire, en prenant en compte l'interaction des deux clergés religieux,

monastique et laïc, ainsi que les particularismes locaux de chaque unité territoriale, qui peuvent être historiques, politiques, culturels et économiques.

Ces ajustements sont une garantie du bon fonctionnement du régime. En effet, dans un pays aussi vaste que la Chine, la déconcentration des pouvoirs ne peut fonctionner que si elle s'accompagne d'une certaine marge de manœuvre, qui permette aux représentants de l'Etat centrale d'adapter les directives nationales à la réalité de chaque localité. Dans le domaine des affaires religieuses, nous avons vu que le système politico-administratif adopté par l'Etat et le Parti dépend d'un grand nombre d'organisations déconcentrées. Ce fort degré de déconcentration permet aux pouvoirs centraux de veiller à l'application des règles sur l'ensemble du territoire. En effet, l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses (récemment transformée en agence sous le contrôle du Comité Central du Parti, par l'intermédiaire du Front Uni) dépend des administrations déconcentrées que sont les Bureaux des Affaires Religieuses. Ces départements sont obligatoires pour les gouvernements au niveau provincial et départemental. Le principe de centralisation couplée avec une forte déconcentration régit également le fonctionnement des organisations religieuses. Pour être légales, ces organisations doivent non seulement s'enregistrer auprès des administrations pour les affaires religieuses mais aussi adhérer à une des cinq associations religieuses officielles. Ce système de représentation religieuse est dominé par cinq Associations Nationales, dont fait partie l'Association Bouddhiste Nationale. Elles jouent le rôle d'intermédiaires entre la communauté religieuse et l'autorité publique : elles doivent tout autant défendre les intérêts de la communauté religieuse que s'assurer que celle-ci respecte la loi.

La centralisation des pouvoirs dépend en effet d'un corpus juridique qui a été largement développé depuis les années 80, au point de devenir un recours systématique pour l'Etat lorsqu'il cherche à faire appliquer son programme politique. Les dernières Régulations pour les Affaires Religieuses, entrées en vigueur le 1er février 2018, reflètent cette tendance au durcissement du contrôle politique par le biais d'une régulation accrue. Les préoccupations de l'Etat et du Parti se traduisent par des règles supplémentaires que les groupes, écoles, sites et citoyens religieux doivent suivre pour se maintenir dans la sphère légale. Nous avons vu, par exemple, que les pouvoirs centraux ont adapté leur vocabulaire concernant les phénomènes religieux en dehors de son contrôle, en sanctionnant explicitement « l'extrémisme » et le « terrorisme religieux » dans les dernières Régulations. Pour comprendre comment le contrôle de la puissance publique s'exerce concrètement, nous avons

également pris l'exemple des procédures d'enregistrement des sites religieux. En plus d'un enregistrement initial pour sa création, l'organisations religieuse doit reporter toute modification du temple auprès des administrations publiques. Chaque enregistrement et déclaration est une occasion pour les administrateurs d'examiner l'activité religieuse. Même quand la loi semble élargir les droits de la communauté religieuse en autorisant de nouvelles activités, comme l'ouverture de sites religieux temporaires, l'Etat étend simultanément son contrôle. La régulation est aujourd'hui synonyme d'un durcissement de l'encadrement politique.

Dans notre troisième chapitre, nous avons tenté de comprendre comment les acteurs agissent dans ce contexte, en prenant appui sur un des thèmes de notre premier chapitre : la valorisation du temple comme objet touristique. Nous avons exposé les différentes voies que la puissance publique peut emprunter pour non seulement contrôler mais aussi orienter l'activité religieuse. Nous avons également vu que les divergences au sein de l'institution politique entre Etat central et gouvernements locaux (introduites dans le premier chapitre) sont particulièrement visibles autour de cette question. En effet, l'investissement des gouvernements locaux dans l'aménagement de sites religieux en sites touristiques les opposent aujourd'hui à l'Etat central, qui condamne la pratique de *zongjiao datai, jingji changxi* (« la religion construit la scène sur laquelle l'économie chante l'opéra »). Pourtant, la croissance économique étant un des piliers de la légitimité du Parti, les répercussions de cette condamnation ont été presque nulles. A compter d'aujourd'hui, les gouvernements déconcentrés continuent d'investir dans le tourisme religieux pour stimuler l'économie locale.

Dans le cas du Temple du Bouddha de Jade, nous n'avons pas pu identifier un soutien matériel ou financier de la part du gouvernement du district ou du gouvernement municipal mais nous avons vu que leurs représentants ont participé à plusieurs reprises à des évènements liés à la rénovation initiée en 2014. A travers cette étude de cas, nous avons pu comprendre comment l'organisation religieuse s'est adaptée aux conditions par la puissance publique. Utiliser le motif de la sécurisation des lieux pour justifier un ambitieux projet d'embellissement et modernisation du temple est une façon pour elle de « parler le langage de l'Etat ». Nous avons aussi noté que, sur son site internet, l'organisation publie régulièrement des déclarations politiques et des extraits de régulations. Sur ce site, on trouve également plusieurs mentions du fait que c'est grâce à l'autorisation du gouvernement municipal que le projet de rénovation a eu lieu. Ceci est un exemple des moyens

employés par l'organisation du Temple du Bouddha de Jade pour cultiver une image qui se conforme aux attentes de l'autorité publique. C'est également pour répondre aux attentes de la communauté laïque que l'organisation a revu ses modes de fonctionnement et les services proposés dans le temple. Depuis 2014, sa mascotte, « M. Bai », est un petit moine qu'on ne peut qualifier autrement que « mignon ». Présent sur tous les panneaux d'indication, il accompagne le visiteur dans le temple. Une boutique de « *do it yourself* »[180] à son nom a d'ailleurs été installée dans l'arrière-cour, en face du hall du Bouddha de Jade : les visiteurs y viennent pour créer eux-mêmes un t-shirt, un sac ou un mug avec une des multiples images de M. Bai proposées. Le temple s'est donc adapté aux modes de consommation séculiers.

L'institutionnalisation du temple bouddhique depuis les années 80 est un processus continu. En effet, le rapport établit entre l'institution religieuse et l'institution politique est le produit de négociations plurielles qui tentent de répondre à chaque nouveau défi. Il semblerait que le politique et pratique religieuse évolue côte à côte, s'influençant mutuellement. Nous l'avons vu, malgré un cadre strict, la communauté religieuse a su s'adapter à son environnement institutionnel et manœuvrer avec les ressources données par l'Etat. Bien que ce dernier ait les moyens d'imposer sa volonté, c'est avant tout l'interaction entre les deux parties qui détermine quel bouddhisme peut prospérer aujourd'hui en Chine.

Perspectives de prolongement

Ainsi, le temple « 2.0 », ouvert à l'économie touristique et moderniser est un modèle qui a permis à l'activité religieuse de s'accommoder à « l'économie socialiste de marché » mise en place dans les années 80. Cependant, l'Etat central comme l'Association Bouddhiste de Chine ont exprimé leurs inquiétudes face aux conséquences négatives que pourrait avoir la « commercialisation » de l'activité. L'Association craint notamment une perte de confiance de la part des fidèles pour lesquels le développement de l'activité commerciale est incompatible avec les enseignements bouddhiques, qui encouragent le détachement aux choses matérielles. En explorant le Temple du Bouddha de Jade, nous nous sommes également posés des questions sur les effets de ce phénomène sur l'expérience religieuse des fidèles ainsi que de la communauté

[180] Littéralement traduit « faire soi-même », le "*do it yourself*" est un mode de création qui permet à l'individu de fabriquer son propre produit, sans avoir recours aux services d'un professionnel. Abrégé « DYI », il est très en vogue actuellement.

monastique. Nos observations *in situ* auront été ainsi plus proches d'un travail préliminaire d'enquête que d'une véritable enquête de terrain. Elles ont été davantage l'occasion d'identifier des questions que de trouver des réponses. La recherche sur les conséquences de la commercialisation du bouddhisme est très jeune et nous espérons, dans un avenir proche, pouvoir revenir sur le terrain et ainsi contribuer à l'étude de cette question. Nous sommes en particulier interrogés sur le sens du sacré dans le temple « 2.0 » : comment définir le temple comme un espace sacré quand il accueille tant d'activités séculières ? Comment penser le sacré dans ce nouveau modèle de temple ? Ces questions, nous l'espérons, pourraient faire l'objet d'une thèse doctorale qui explore plus en profondeur l'expérience de la communauté bouddhiste, laïcs et monastique.

Bibliographie

Articles et ouvrages académiques

Allen, Ira et Saul Allen. « God Terms and Activity Systems: A Definition of Religion for Political Science », *Political Research Quarterly*, vol. 69, n°3 (2016) : 557-570.

Ashiwa, Yoshiko et David L. Wank. « The Politics of a Reviving Buddhist Temple: State, Association, and Religion in Southeast China », *The Journal of Asia Studies*, vol. 65, n°2 (2006) : 337-359.

Ashiwa, Yoshiko et David L. Wank. « The Globalization of Chinese Buddhism: Clergy and Devotee Networks in the Twentieth Century », *International Journal of Asian Studies*, vol. 2, n°2 (2005) : 217-237.

Ashiwa, Yoshiko. « Dynamics of the Buddhist Revival in South China: State, Society, and Transnationalism », *Hitotsubashi Journal of Social Studies*, vol. 32, n°1 (2000) : 15-31

Barbalet, Jack. « Chinese Religion, Market Society and the State », in *Religion and the State*, éd. Jack Barbalet, Adam Possamai et Bryan S. Turner, 185-206. Anthem Press, 2011.

Batke, Jessica. « PRC Religious Policy: Serving the Gods of the CCP », *China Leadership Monitor*, n°52 (2017) : 1-9.

Baubérot, Jean. « Sécularisation, laïcité, laïcisation », *Empan*, vol. 90, n°2 (2013) : 31-38.

Baubérot, Jean et Pierre-Olivier Monteil. « L'Etat et les institutions de légitimation symbolique », Autres Temps. *Cahiers d'éthique sociale et politique*, n°47 (1995) : 5-9.

Bélanger, Jacques et Christian Thuderoz. « The repertoire of employee opposition ». in *Working Life*, éd. Paul Thompson et Chris Smith (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010), 136–58

Bujard, Marianne. « Inventaire des temples de Pékin (1750-1949) : épigraphie, archives et enquêtes de terrain », *Revue de l'histoire des religions*, n°4 (2010) : 663-682.

Bujard, Marianne et Xi Ju. « Mémoire des temples, mémoire de pierre », *Perspectives chinoises*, n°101 (2007) : 22-30.

Birnbaun, Raoul. « Buddhist China at the Century's Turn », *The China Quarterly*, n°174 (2003) : 428-450.

Cabestan, Jean-Pierre. « Chine : un Etat de lois sans Etat de droit », *Tiers-Monde*, tome 37, n°147 (1996) : 649-668.

Carlson, Eric R. « China's New Regulations on Religion: A Small Step, Not a Great Leap, Forward», *BYU Law Review*, vol. 2005 : 747-796.

Charmettant, Hervé. « Distinguer l'autorité du pouvoir par la légitimité », *Cahiers d'économie Politique*, n°62 (2012) : 37-73.

Chen, Linshu. « Studies on Religion in Modern China », *Numen*, vol. 41, n°1 (1994) : 76-87.

Crozier, Michel et Erhard Friedberg. *L'acteur et le système : les contraintes de l'action collective* (Editions du Seuil, Paris, 1977), 512.

Fisher, Gareth. « Buddhist Temples as Multiaspirational Sites in Contemporary Beijing », in *Handbook of Religion and the Asian City: Aspiration and Urbanization in the Twenty-First Century*, éd. Peter van der Veer, 299-314. University of California Press, 2015.

Fisher, Gareth. « Religion as Repertoire: Resourcing the Past in a Beijing Buddhist Temple », *Modern China*, vol. 38, n°3 (2012) : 346-376.

Fisher, Gareth. « In the Footsteps of the Tourists: Buddhist Revival at Museum/Temples Sites in Beijing », *Social Compass*, n°58/4 (2011) : 511-524.

Ged, Françoise. « Shanghai : du patrimoine identitaire au décor touristique. Le laboratoire de la nouvelle Chine », *Les Annales de la recherche urbaine*, n°72 (1996) : 79-88.

Goossaert, Vincent. *Dans les temples de la Chine. Histoire de culte, vie des communautés*. Albin Michel, Sciences des Religions, 2000.

Goossaert, Vincent. « Détruire les temples pour construire les écoles : reconstitution d'un objet historique », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n°33 (2011) : 35-51.

Goossaert, Vincent. « 1898: The Beginning of the End of Chinese Religion? », *Journal of Asian Studies*, n°65/2 (2006) : 307-336.

Goossaert, Vincent. « Les sciences sociales découvrent le bouddhisme chinois du XXème siècle », *Archives de sciences sociales des religions*, n°120 (2002) : 33-45.

Harrison, Victoria. « The Pragmatics of Defining Religion in a Multi-Cultural World », *The International Journal for Philosophy of Religion*, n°59 (2006) : 133-152.

Herbrechtmeier, William. « Buddhism and the definition of religion: One more time », *Journal for the Scientific Study of Religion* (1993) : 1-18.

Hingley, Liz, Benoît Vermander et Liang Zhang. « (Re)locating sacredness in Shanghai », *Social Compass*, n°63/1 (2015) : 38-56.

Hodgson, Geoffrey. « What Are Institutions? », *Journal of Economic Issues*, vol. XL, n°1(2006) : 1-15

Hongyi Lai, Harry. « The Religious Revival in China », *Copenhagen Journal of Asian Studies*, n°18 (2003) : 40-64.

Ji, Zhe. « Secularization without Secularism: The Political-Religious Configuration of Post-1989 China », in *Atheist Secularism and its Discontent, A Comparative Study of Religion and Communism in Eurasia*, éd. Tam T. T. Ngo et Justine B. Quijada, 92-111. Palgrave Macmillan, 2015.

Ji, Zhe. Return to Durkheim: Civil Religion and the Moral Reconstruction of China, in *Durkheim in Dialogue, A Centenary Celebration of "The Elementary Forms of Religious Life"*, éd. Sondra L. Hausner, 47-66. Berghahn, 2013.

Zhe Ji, « Zhao Puchu and His Renjian Buddhism », *The Eastern Buddhist*, vol. 44, n°2 (2013) : 35-58

Ji, Zhe. « Chinese Buddhism as a Social Force », *Chinese Socilogy Review*, n°45/2 (2012) : 8-26.

Ji, Zhe. « Buddhism in the Reform Era: A Secularized Revival? », in *Religion in Contemporary China: Revitalization and Innovation*, éd. Adam Yuet Chau, 32-52. Routledge, 2011.

Ji, Zhe. « Introduction : le jiao recomposé. L'éducation entre religion et politique dans la modernité chinoise », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n°33 (2011) : 5-34.

Ji. Zhe, « Religion, jeunesse et modernité : le camp d'été, nouvelle pratique rituelle du bouddhisme chinois », *Social Compass*, n°58/4 (2011) : 525-539.

Ji, Zhe et Vincent Goossaert. « Introduction : les implications sociales du renouveau bouddhique en Chine », *Social Compass*, n°58/4 (2011) : 491-497.

Ji, Zhe. « Expectation, Affection and Responsibility, the Charismatic Journey of a New Buddhist Group in Taiwan », *Novo Religio: the Journal of Alternative and Emergent Religion*, n°12/2 (2008) : 48-68.

Ji, Zhe. « Secularization as Religious Restructuring: Statist Institutionalization in Chinese Buddhism and Its Paradoxes », in *Chinese Religiosities, Affliction of Modernity and the State Formation*, éd. Mayfair Mei-hui Yang, 233-260. University of California Press, 2008.

Ji, Zhe. « Mémoire reconstituée : les stratégies mnémoniques dans la reconstruction d'un monastère bouddhique », *Cahiers internationaux de sociologie*, n°122 (2007) : 145-164.

Ji, Zhe. « Non-institutional Religious Re-composition among the Chinese Youth », *Social Compass*, n°53/4 (2006) : 535-549.

Ji, Zhe. « La constitution d'un clergé laïc par la Société Chan Moderne », *Perspectives chinoises*, n°88 (2005) : 1-15.

Ji, Zhe. « Buddhism and the State: The New Relationship », *Perspectives chinoises*, n°55 (2004) : 2-10.

Kolodner, Eric. « Religious Rights in China: A Comparison of International Human Rights Law and Chinese Domestic Legislation », *Pacific Basin Law Journal*, n°12/2 (1994) : 407-430

Kuei-min Chang. « Spiritual State, Material Temple : The Political Economy of Religious Revival in China », thèse doctorale, Columbia University, 2016.

Lallement Michel, « L'institution au prisme de la relation », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, n°5/1 (2009) : 67-77

Laliberté, André. « The Pluralization of the Religious Field in Taiwan and its Impact of China », in *Taiwan's impact on China, Why Soft Power Matters More than Economic or Political Inputs*, éd. Steve Tsang, 203-232. Palgrave Macmillan, 2017.

Laliberté, André. « Buddhist Charities and China's Social Policy », *Archives de sciences sociales des religions*, n°158 (2012) : 95-117.

Laliberté, André. « The Growth of a Taiwanese Buddhist association in China: Soft power and institutional learning », *China Information*, vol. 27, n°1 (2012) : 1-25.

Laliberté, André. « Buddhist Revival under State Watch », *Journal of Current Chinese Affairs*, n°40/2 (2011) : 107-134.

Laliberté, André. « Religion and the State in China: The Limits of Institutionalization », *Journal of Current Chinese Affairs*, n°40/2 (2011) : 3-14.

Laliberté, André. « Entre désécularisation et resacralisation : bouddhistes laïcs, temples et organisations philanthropiques en Chine », *Social Compass*, n°56/3 (2009) : 345-361.

Laliberté, André. « The Institutionalization of Buddhist Philanthropy in China », in *State and Society Responses to Social Welfare Needs in China*, éd. Jonathan Schwartz et Shawn Shieh, 113-130. Routledge, 2009.

Lang, Graeme, Selina Ching Chan et Lars Ragvald, « Temples and the Religious Economy », *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, vol. 1, n°1 (2005) : 1-27.

Leung, Beatrice. « China's Religious Freedom Policy: The Art of Managing Religious Activity », *China Quarterly*, n°184 (2005) : 894-915.

Leung, Beatrice. « Religious Freedom and China's Constitution: Interpretation and Implementation », *Diskus*, n°3/1 (1995), 1-18.

Li-Kotovtchikhine, Xiao-Ying. « Le pragmatisme juridique dans le Chine post-Mao », *Revue internationale de droit comparé*, vol. 61, n°4 (2009) : 715-737.

Malek, Roman. « People's Republic of China: Churches and Religions, Annual Statistical Overview 2010/2011 », traduit par David Streit, *Religions and Christianity in Today's China*, n°1 (2011) : 32-59.

Meissner, Werner et Raphaël Jacquet. « Réflexions sur la quête d'une identité nationale et culturelle en Chine [du XIXème siècle à aujourd'hui], *Perspectives Chinoises*, n°97 (2006) : 45-58.

North, Douglass C. *Institutions, Institutional Changes and Economic Performance* (Cambridge University Press, Political Economy of Institutions and Decisions Series, 1991), 159

Orru, Marco et Amy Wang. « Durkheim, Religion, and Buddhism », *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 31, n°1 (1992) : 47-61.

Overmyer, Daniel L. « Religion in China Today: Introduction », *The China Quarterly*, n°174 (2003) : 307-316

Palmer, David A. « Les *danwei* religieuses. L'institutionnalisation de la religion en Chine populaire », *Perspectives chinoises*, n°109 (2009) : 19-43.

Palmer, David A. « Heretical Doctrines, Reactionary Secret Societies, Evil Cults: Labelling Heterodoxy in 20th Century China », in *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation,* éd. Mayfair Mei-hui Yang, 113-134. University of California Press, 2008.

Parazelli, Michel et Isabelle Ruelland. *Autorité et gestion de l'intervention sociale : entre servitude et acte-pouvoir* (Presse de l'Université du Québec, 2017), 160.

Potter, Pitman B. « Belief in Control: Regulation of Religion in China », *The China Quarterly*, n°174 (2003) : 317-337.

Poudrier, Louise. « Sur l'objet et la méthode des sciences politiques », *Les cahiers de droit*, vol. 5, n° 2 (1963) : 77-30.

Pyysiäinen, Ilkka. « Buddhism, and the Concept of "God" », *Numen*, vol. 50, n°2 (2003) : 147-171.

Rios Peñafel, Maria Elvira. « El budismo en el discurso político chino: construcción de una narración patriótico-religiosa », *Estudios de Asia y Africa*, vol. 32, n°3 (2017) : 567-592.

Shepherd, R.J. « When Sacred Space becomes a Heritage Place: Pilgrimage, Worship, and Tourism in Contemporary China », *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, vol. 6, n°1 (2018) : 34-46.

Sun, Yanfei. « The Chinese Buddhist Ecology in Post-Mao China: Contours, Types and Dynamics », *Social Compass*, n°58/4 (2011) : 498-510.

Tarocco, Francesca. The City and the Pagoda: Buddhist Spatial Tactics in Shanghai, in *Handbook of Religion and the Asian City: Aspiration and Urbanization in the Twenty-First Century*, éd. Peter van der Veer, 37-51. University of California Press, 2015.

Thoraval, Joël. « Pourquoi les “religions chinoises” ne peuvent-elles apparaitre dans les statistiques occidentales ? », *Perspectives chinoises*, n°1 (1992) : 37-44.

Tong, James W. « The New Religious Policy in China: Catching up with Systemic Reforms », *Asian Survey*, vol. 50, n°5 (2010) : 859-887.

Vermander, Benoît. « Réveil religieux et sortie de la religion en Chine contemporaine », *Perspectives chinoises*, n°109 (2009) : 4-17.

Weng, Byron. « Some Key Aspects of the 1982 Draft Constitution of the People’s Republic of China », *The China Quarterly*, n°91 (1982) : 492-506.

Wenzel-Teuber, Katharina. « People’s Republic of China: Religions », traduit par David Streit, *Religions and Christianity in Today’s China*, n°3 (2012) : 29-54.

Wong, Cora Un In, Chris Ryan et Alison McIntosh. « Visitor Management at a Buddhist Sacred Site », *Journal of Travel Research*, n°5 (2016) : 675-687.

Wong, Cora Un In, Chris Ryan et Alison McIntosh. « Buddhism and Tourism Perceptions of the Monastic Community at Pu-tuo-shan, China », *Annals of Tourism Research*, vol. 40 (2013) : 213-234.

Wong, Cora Un In, Chris Ryan et Alison McIntosh. « The Monasteries of Putuoshan, China: Sites of Secular or Religious Tourism? », *Journal of Travel & Tourism Marketing*, n°30/6 (2013) : 577-594.

Yang, Mayfair Mei-hui. « Shanghai: Re-emerging Religiosities in a Global City », paper pour l’atelier-conférence «Urban Aspiration in Global Cities », à l’Institut Max Planck (Gottingen, Allemagne), 9-13 août 2009.

Yang, Fenggang. « A Research Agenda on Religious Freedom in China », *The Review of Faith and International Affairs*, vol. 11, n°2 (2013) : 6-17.

Yang, Fenggang. « The Red, Black, and Gray Markets of Religion in China », *Sociological Quarterly*, n°47/1 (2006) : 93-122.

Yang, Fenggang et Dedong Wei. « The Bailin Buddhist Temple : Thriving under Communism », in *State, Market, and Religions in Chinese Societies*, éd. Fenggang Yang et Joseph B. Tamney, 63-86. Koninklijke Brill, 2005.

Yue, Pan. « Marxist View of Religion Must Advance with the Times », *China Study Journal*, n°18 (2002) : 5-18.

Zhang, Qianfan et Yingping Zhu. « Religious Freedom and Its Legal Restriction in China », *BYU Law Review*, vol. 2011 : 783-816.

Zheng, Yongnian et David Kempf. « Du gouvernement par la loi à l'Etat de droit ? », *Perspectives chinoises*, n°54 (1999) : 31-43.

Zhuo, Xinping. « Religion and Rule of Law in China Today », *BYU Law Review*, vol. 2009 : 519-525.

Ressources en ligne

- Articles de presse

Bo, Xiang. « Shanghai temple's historic move completed », *Xinhua*, 17 septembre 2017, http://www.xinhuanet.com/english/2017-09/17/c_136616135.htm .

Cody, Edward. « Poll Finds Surge of Religion Among Chinese », *The Washington Post*, 8 février 2007, http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2007/02/07/AR2007020702069.html?noredirect=on

Fang, Alex et Zhang Qian. « Troubled history of Yufo Temple », *Shanghai Daily*, 18 décembre 2016, https://www.shine.cn/archive/sunday/now-and-then/Troubled-history-of-Yufo-Temple/shdaily.shtml .

Fulton, Brent. New Religious Regulations to Take Effect in February, *China Source*, 13 septembre 2017, https://www.chinasource.org/blog/posts/new-religion-regulations-to-take-effect-in-february

Ji, Zhe. « Le bouddhisme est la religion favorisée par le gouvernement chinois », interview par Patricia Zhou, *Eglises d'Asie*, 16 juin 2017 http://eglasie.mepasie.org/asie-du-nord-est/chine/2013-06-18-pour-approfondir-ab-le-bouddhisme-han-est-la-religion-favorisee-par-le-gouvernement-chinois-bb .

Lockett, Hudson. « Chinese Communist Party's Membership Growth Slows », *Financial Times*, 30 juin 2016, https://www.ft.com/content/3b92a4c4-876d-3d44-b547-a4b4fedd8524.

Pittman, Joann. « Religion in China – By the Numbers », *China Source*, 23 avril 2018, https://www.chinasource.org/resource-library/blog-entries/religion-in-china-by-the-numbers

Pittman, Joann. « Goodbye, SARA », China Source, 2 avril 2018, https://www.chinasource.org/blog/posts/goodbye-sara

Pu, Sang. « China's religious freedom white paper is doublespeak », *UCA News*, 19 avril 2018, https://www.ucanews.com/news/chinas-religious-freedom-white-paper-is-doublespeak/82097.

Senèze, Nicolas. « Le Parti Communiste Chinois met en garde le Bureau des Affaires Religieuses », *La Croix*, 21 juin 2016, https://www.la-croix.com/Urbi-et-Orbi/Actualite/Monde/Le-Parti-communiste-chinois-garde-Bureau-affaires-religieuses-2016-06-21-1200770359 .

Sun, Anna. « Resurfacing Religion in Contemporary China », interview par Michael Naughton, 18 avril, 2017, https://hds.harvard.edu/news/2017/04/18/resurfacing-religion-contemporary-china, site officiel du Harvard Divinity School (école d'études religieuses et théologiques de l'Université d'Harvard).

Wang, Zhicheng. « SARA director Wang Zuoan becomes new United Front deputy director », *Asia News*, 4 mars 2018, http://www.asianews.it/news-en/SARA-director-Wang-Zuoan-becomes-new-United-Front-deputy-director-43520.html.

Wang Zhiyuan, « Buddhism in China 2010 : A Positively and Stably Developing Religion » (Jiji wenjian de 2010 nian Zhongguo fojiao, 积极稳健的 2010 年中国佛教), *Blue Book of Religion*,

Annual Report on Religion in China, 2011, extrait consulté en ligne sur http://www.fjnet.com/fjlw/201108/t20110804_183360.htm (site officiel du « Réseau d'information Bouddhiste de Chine », traduction personnelle vers le français).

Wu, Jiao. « Religious believers thrice the estimate », *China Daily*, 2 février 2007, http://www.chinadaily.com.cn/china/2007-02/07/content_802994.htm

Yang, Jian. « Jade Buddha Temple beaming with pride », *Shanghai Daily*, 27 novembre 2017, https://www.shine.cn/archive/metro/society/Jade-Buddha-Temple-beaming-with-pride/shdaily.shtml .

Yang, Jian. « Renovation of Jade Buddha Temple has commenced », *Shanghai Daily*, 19 août 2017, https://www.shine.cn/archive/district/putuo/Renovation-of-Jade-Buddha-Temple-has-commenced/shdaily.shtml .

« Why Christians in China must prepare themselves for the new Regulations on Religious Affairs», China Source, 30 janvier 2018, https://www.chinasource.org/blog/posts/why-christians-in-china-must-prepare-themselves-for-the-new-regulations-on-religious-affairs?utm_medium=feed&utm_source=feedpress.me&utm_campaign=Feed%3A+chinesechurchvoices

« China pledges to protect freedom of religious belief », *Xinhua*, 3 avril 2018, http://www.xinhuanet.com/english/2018-04/03/c_137084627.htm.

« China has nearly 200m religious believers: White paper », *China Daily*, 3 avril 2018, http://www.chinadaily.com.cn/a/201804/03/WS5ac2f070a3105cdcf6515f59.html .

« In Shanghai, Jade Buddha Temple's Grand Hall to be moved », *The Nation*, 29 août 2017, http://www.nationmultimedia.com/detail/aec/30325209 .

- Newsletter et articles du site officiel du Temple du Bouddha de Jade

« Notice of the Chinese Buddhist Association on the conscious rejection of the adverse effects of commercialization in the field of Buddhism » (*zhongguo fojiao xiehui gun guanyu zijue dizhi fojiao lingyu shangye hua buliang yingxiang de tongzhi*, 中国佛教协会丨关于自觉抵制佛教领域商业

化不良影响的通知), Yufo Temple, 27 juin 2018, https://mp.weixin.qq.com/s/BL2waXWXu2Os_H-i0yYSMA, traduction personnelle vers l'anglais.

« Jin Xingming, Vice Chairman of Shanghai Municipal CPPCC, visited and studied Shanghai Jade Buddha Temple » (*Shanghai shi zhengxie fu zhuxi jinxingming yixing zoufang diaoyan shanghai yu fu chan si,* 上海市政协副主席金兴明一行走访调研上海玉佛禅寺, Yufo Temple, 20 juin 2018, https://mp.weixin.qq.com/s/xSJu1p2bpDG1fTxfQddySg, traduction personnelle vers l'anglais.

« Wang Yang : Fully implementing the Party's Policy of Religious Work and Adhering to the Direction of Chinese Religion in China » (*Wangyang: quanmian guanche dang de zongjiao gongzuo fangzhen jianchi woguo zongjiao zhongguo hua fangxiang*, 汪洋：全面贯彻党的宗教工作方针 坚持我国宗教中国化方向), Yufo Temple, 7 février 2018, https://mp.weixin.qq.com/s/aV5zQDvvwp8xFfVNz1HELA, traduction personnelle vers l'anglais.

« National religious groups joined forces to say no to cults! » (*quanguo xing zongjiao tuanti lianshou xiang xiejiao shuo bu!* 全国性宗教团体联手向邪教说不！), Yufo Temple, 14 décembre 2017, https://mp.weixin.qq.com/s/R-V6BWD8MQzabXQ_9IUQ7A, traduction personnelle vers l'anglais.

« Studying and implementing the 21st spirit of the 19th National Congress » (*xuexi Guanche shijiu da jingshen xilie zhi ershiyi*, 学习贯彻十九大精神系列之二十一), Yufo Temple, 27 novembre 2017, https://mp.weixin.qq.com/s/lQ8H_2Ymqk6cwWUXVSTt3w, traduction personnelle vers l'anglais.

« The rooms of the Liang Huacai hall are full of treasures and the statue of Guangyin of the Jade Buddha Temple is successfully risen » (*baodianshang lianghuacai mantang, yufo chansi guan yin dian shang kiang dianli yuanman juxing*, 宝殿上梁华彩满堂，玉佛禅寺观音殿上梁典礼圆满举行), Yufo Temple, 25 novembre 2017, https://mp.weixin.qq.com/s/u3BaKr8_KyUr4QSol4tcHw, traduction personnelle vers l'anglais.

12 departments jointly issued a document to address the commercialization of Buddhism and Taoism (12 bumen lianhe fawen, zhili fojiao daojiao shangye hua wenti, 12 部门联合发文，治理佛教道教商业化问题), Yufo Temple, 23 novembre 2017, http://www.yufotemple.com/xwzx/zcfg/6816.html, traduction personnelle vers l'anglais.

« Greatly Awaited! The Hall of the Jade Buddha Temple is completed » (*wanzhong qidai! Yufochansi de cang dian luocheng kaiguang*, 万众期待！玉佛禅寺地藏殿落成开光), Yufo Temple, 17 septembre 2017, http://www.yufotemple.com/ybbm/jdsd/6436.html, traduction personnelle vers l'anglais.

« Wang Zuo'an: Studying and Implementing the Newly Revised Regulations on Religious Affairs» (*Wang zuo'an: xuexi guangche xin xuiding de "zongjiao shiwu tiaoli"*, 王作安：学习贯彻新修订的《宗教事务条例》), Yufo Temple, 12 septembre 2017, https://mp.weixin.qq.com/s?__biz=MzUwOTA2MDc2NQ==&mid=2247483857&idx=1&sn=9405a048e6686924db29deb174975684&chksm=f916b223ce613b350c2a27cc29b2299312621de810fde3b4aa4f7863113b4a5bea284db6d931&scene=21#wechat_redirect, traduction personnelle vers l'anglais.

« Panning 90cm ! Daxion Hall is rock solid » (*pingyi 90 limi la! Daxiongbaodian jian ruo panshi*, 平移 90 厘米啦！大雄宝殿坚若磐石), Yufo Temple, 3 septembre 2017, http://www.yufotemple.com/zd/hzddd/cxbd/6288.html, traduction personnelle vers l'anglais.

« Repair Project Management Committee » (*xiushan gongchen guanli weiyuanhui*, 修缮工程管理委员会), Yufo Temple, http://www.yufotemple.com/yfxs.html (encadré sur page en ligne), traduction personnelle vers l'anglais.

« Fundraising Management Committee » (*mujuan guanli weiyuanhui*, 募捐管理委员会), Yufo Temple, http://www.yufotemple.com/yfxs.html (encadré sur page en ligne), traduction personnelle vers l'anglais.

« Introduction to Shanghai Jade Buddha Temple » (*shanghai yufosi jianjie*, 上海玉佛寺简介), Yufo Temple, 26 mai 2016, http://www.yufotemple.com/zd/ybcqzd/zczd/fylh/bxdc/3907.htm, traduction personnelle vers l'anglais.

« Repairing Origins » (*xiushan yuanqi*, 修缮缘起), Yufo Temple, 27 avril 2016, http://www.yufotemple.com/ybbm/ybwc/803.html, traduction personnelle vers l'anglais.

« Brief History of the Temple » (*siyuan jian shi*, 寺院简史), Yufo Temple, 1er avril 2016, http://www.yufotemple.com/ybcq/lsyg/syjs/1223.html, traduction personnelle vers l'anglais.

- Autres

« Jade Buddha Temple », Top China Travel (site d'information touristique), https://www.topchinatravel.com/china-attractions/jade-buddha-temple.htm .

« Jade Buddha Temple », China Travel Service Hong-Kong (site de l'entreprise de promotion touristique CTSHK Limited), https://www.ctshk.com/english/travel-tips/religionsite/buddhism/jade.htm .

« Jade Buddha Temple », ISA Architecture (Institut d'Architecture de Shanghai), https://www.isaarchitecture.com/En/News.aspx?ClassId=4&unid=1255&CurPage=2 .

Documents politiques et juridiques : ordonnances, chartes, Constitutions

« Régulations pour les Affaires Religieuses » (*zongjiao shiwu tiaoli*, 宗教事务条例) , adoptées par le Conseil d'Etat le 7 juillet 2004, entrées en vigueur le 1er mars 2005, version en anglais disponible sur https://www.cecc.gov/resources/legal-provisions/regulations-on-religious-affairs, Comité Exécutif sur la Chine du Congrès des Etats-Unis, publiée le 20 décembre 2010.

« Régulations pour les Affaires Religieuses » (*zongjiao shiwu tiaoli*, 宗教事务条例), adoptées par le Conseil d'Etat le 26 août 2017, entrées en vigueur le 1er février 2018, version originale disponible sur http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm; version en anglais disponible sur https://www.chinalawtranslate.com/%E5%AE%97%E6%95%99%E4%BA%8B%E5%8A%A1%E6%9D%A1%E4%BE%8B-2017/?lang=en publiée le 7 septembre 2017.

« Régulations pour les Affaires Religieuses de la Municipalité de Shanghai » (*shanghaishi zongjiao shiwu tiaoli*, 上海市宗教事务条例), amendement du Comité Permanent du 12ème Congrès Populaire de Shanghai, modifiant le texte adopté le 30 novembre 1995, version originale disponible sur https://www.cecc.gov/resources/legal-provisions/shanghai-municipal-regulation-on-religious-affairs-as-amended-april-21; version en anglais disponible sur http://en.pkulaw.cn/Display.aspx?lib=law&Cgid=16840379 .

« Mesures pour l'Examen, l'Approbation et l'Enregistrement des Sites d'Activité Religieuse » (*zongjiao huodong changsuo sheli shenpi he dengji banfa*, 宗教活动场所设立审批和登记办法), adoptées par l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses le 14 avril 2005, entrées en vigueur le 21 avril 2005, versions en anglais et en chinois disponibles sur https://www.cecc.gov/resources/legal-provisions/measures-on-the-examination-approval-and-registration-of-venues-for Comité Exécutif sur la Chine du Congrès des Etats-Unis.

« Point de vue et Politique Elémentaire sur la Question Religieuse durant la Période Socialiste de notre Pays » (*guanyu woguo shehuizhuyi shiqi zongjiao wenti de jiben guandian he jiben zhengce*, 关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策, dit « *Document n°19* »), diffusé par le Comité Central du Parti Communiste de Chine le 31 mars 1982, version en anglais disponible

sur https://www.purdue.edu/crcs/wp-content/uploads/2014/08/Document_no._19_1982.pdf, University of Purdue (Indianna, Etats-Unis). Traduction personnelle vers le français.

« China's Policies and Practices on Freedom of Religious Belief » (Livre blanc sur la Liberté Religieuse), publié par le Bureau d'Information du Conseil d'Etat le 3 avril 2018, version en anglais disponible sur http://www.scio.gov.cn/zfbps/32832/Document/1626734/1626734.htm, site du Bureau d'Information.

« Charte d'Engagement l'Administration d'Etat pour les Affaires Religieuses », publiée le 15 septembre 2014, version en anglais disponible sur http://english.gov.cn/state_council/2014/10/01/content_281474991091034.htm, site du gouvernement chinois

« Charte d'Engagement de l'Association Bouddhiste de Chine », publiée le 17 juillet 2017, site officiel de l'Association Bouddhiste de Chine, http://www.chinabuddhism.com.cn/bhjs1/, traduction personnelle vers le français.

« Constitution de la République Populaire de Chine », adoptée le 17 janvier 1975 par le 4ème Congrès National Populaire de la République Populaire de Chine, une version en anglais est disponible sur https://china.usc.edu/1975-constitution-peoples-republic-china, University of Southern California.

« Constitution de la République Populaire de Chine », adoptée le 5 mars 1978 par le 5ème Congrès National Populaire de la République Populaire de Chine, une version en anglais est disponible sur https://china.usc.edu/1978-constitution-peoples-republic-china, University of Southern California.

« Constitution de la République Populaire de Chine », adoptée le 4 décembre 1982 par le 5ème Congrès National Populaire de la République Populaire de Chine, une version en anglais est disponible sur https://china.usc.edu/constitution-peoples-republic-china-1982, University of Southern California.

Données statistiques

« The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010 », PEW Research Center's Forum on Religion and Public Life, 18 décembre 2012, version en ligne disponible sur http://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/

« 2018 Annual Report of the U.S Commission on International Religious Freedom », Commission Internationale des Etats-Unis pour la Liberté Religieuse, publiée en avril 2018, version en ligne disponible sur http://www.uscirf.gov/sites/default/files/USCIRFannual2018_tagged508.pdf

Annexes

Extrait des Régulations pour les Affaires Religieuses – 2017/2018

Source : *China Law Translate*, publiée le 7 septembre 2017

Title: Religious Affairs Regulations

Promulgating Entities: State Council

Reference number: Order No. 686

Promulgation Date: 2017-8-26

Expiration date:

Source of text: **http://www.gov.cn/zhengce/content/2017-09/07/content_5223282.htm**

Contents

Chapter I: General Provisions

Chapter II: Religious Groups

Chapter III: Religious Schools

Chapter IV: Religious Activity sites

Chapter V: Religious Professionals

Chapter VI: Religious Activities

Chapter VII: Religious Assets

Chapter VIII: Legal Responsibility

Chapter IX: Supplementary Provisions

Religious Affairs Regulations

Chapter I: General Provisions

Article 1: These Regulations are formulated in accordance with the Constitution and relevant laws so as to ensure citizens' freedom of religious belief, maintain harmony among and between religions, maintain social harmony, regulate the administration of religious affairs, and increase the level of legalification in work on religion.

Article 2: Citizens have the freedom of religious belief.

No organization or individual may compel citizens to believe in, or not to believe in, any religion; nor may they discriminate against citizens who believe in any religion (hereinafter referred to as religious citizens) or citizens who do not believe in any religion (hereinafter referred to as non-religious citizens).

Religious citizens and non-religious citizens shall respect each other and co-exist in harmony, and so shall citizens who believe in different religions.

Article 3: The management of religious affairs upholds the principles of protecting what is lawful, prohibiting what is unlawful, suppressing extremism, resisting infiltration, and fighting crime.

Article 4: The State, in accordance with the law, protects normal religious activities, actively guides religion to fit in with socialist society, and safeguards the lawful rights and interests of religious groups, religious schools, religious activity sites and religious citizens.

Religious groups, religious schools, religious activity sites, and religious citizens shall abide by the Constitution, laws, regulations and rules; practice the core socialist values; and preserve the unification of the country, ethnic unity, religious harmony and social stability.

Religion must not be used by any individual or organization to engage in activities that endanger national security, disrupt public order, impair the health of citizens or obstruct the State educational system, as well as other activities that harm State or societal public interests, or citizens' lawful rights and interests, and other such illegal activities.

Individuals and organizations must not create contradictions and conflicts between different religions, within a single religion, or between religious and non-religious citizens; must not advocate, support, or fund, religious extremism; and must not use religion to undermine ethnic unity, divide the nation or carry out terrorist activities.

Chapter II: Religious Groups

Article 7: The establishment, modification, or deregistration of a religious group shall be registered in accordance with the relevant State provisions on the management of social groups.

The charters of religious groups shall comply with the relevant State provisions on the management of social groups.

Activities carried out by religious groups in accordance with their charters are protected by law.

Article 8: Religious groups have the following functions:

(1) assisting the people's governments in the implementation of laws, regulations, rules, and policies, to preserve the lawful rights and interests of religious citizens;

(2) Guiding religious affairs, formulating a system of rules and supervising their implementation;

(3) engaging in religious cultural study, explaining the religious doctrines and canons, and carrying out the construction of religious ideology;

(4) carrying out religious education and training, cultivating religious professionals, and designating and managing religious professionals;

(5) such other functions as laws, regulations, rules and religious groups' articles of association provide.

Article 9: National religious groups and those of the provinces, autonomous regions, and directly-governed municipalities may, based on the need of their respective religions, select and receive religious students studying overseas in accordance with provisions; other organizations or individuals must not select and accept religious students studying overseas.

Article 10: Religious schools, religious activity sites, and religious professionals shall abide by the rules formulated by religious groups.

Chapter III: Religious Schools

Article 11: Religious schools are established by national religious groups or by the religious groups of provinces, autonomous regions, and directly-governed municipalities. Other organizations or individuals must not establish religious schools.

Article 18: Religious groups and temples, Taoist temples, mosques, and churches (hereinafter temples and churches), carrying out religious education and training to cultivate religious professionals where the training period is 3 months or more, shall hall report for review and approval to the religious affairs departments of local people's governments at the districted city level or higher.

Chapter IV: Religious Activity sites

Article 19: Religious activity sites include temples and churches and other fixed locations for religious activity.

Standards for distinguishing temples and churches and other fixed sites for religious premises are to be formulated by the religious affairs departments of provincial, autonomous region, or directly governed municipality people's governments, and reported to the religious affairs department under the State Council to be filed for the record.

Article 20: Religious activity sites shall meet the following conditions to be established:

(1) The purpose of their establishment is not contrary to articles 4 and 5 of this Regulation;

(2) The local religious citizens have need to regularly conduct collective religious activities;

(3) there are religious professionals or other personnel meeting the requirements of the religion who intend to preside over the religious activities;

(4) have the necessary funds from legal sources and channels;

(5) Have a reasonable configuration meeting the requirements of urban and rural planning, and not impeding the ordinary lives and production of surrounding units and residents.

Article 21: In preparation for the establishment of a religious activity site, religious groups are to submit applications to the religious affairs department of the county-level people's governments for the area where the religious activity site will be. Within 30 days of religious affairs departments of county-level people's governments receiving an application; they shall report to the religious affairs department of districted cities' people's government.

Religious affairs departments for districted city level people's governments shall, within 30 days of receiving reported materials from a county-level people's governments' religious affairs department, make a decision to approve or reject give approval or reject applications to establish other fixed religious activity sites; where the application is for the establishment of temples and churches, it shall issue verification comments and report to the religious affairs department of the provincial, autonomous region, or directly governed municipality people's government for review and approval.

The religious affairs department of provincial, autonomous region, or directly governed municipality people's governments shall make a decision to approve or not approve within 30 days of receiving the report materials from the religious affairs departments of people's governments for districted cities.

Only after an application for the establishment of a religious activity site has been approved, may preparations to build the religious activity site be handled.

Article 22: After religious activity sites have been approved for preparations and completed construction, they shall apply for registration with the religious affairs department of the county-level people's government for that area. Religious affairs departments of county-level people's governments shall, within 30 days of receiving an application, conduct a review of the religious activity site's management organization and regulatory system, and issue a “Religious Activity Site Registration Certificate”.!

Article 23: Religious activity sites meeting the requirements for legal personhood, may register as legal persons with the civil affairs departments upon the consent of an area religious group and reporting to the religious affairs department of a County Level people's government for review and consent.

Article 24: Where religious activity sites terminate or modify the content of their registration, they shall handle the formalities corresponding to the cancellation or modification of registration with the original registration management organ.

Article 25: Religious activity sites shall establishment management organizations and implement democratic management. The members of religious activity sites' management organizations are selected according to democratic consultation, and are reported to that site's registration management organs to be filed for the record.

Article 26: Religious activity sites shall strengthen internal management, and follow relevant laws, regulations and rules to establish and complete systems for the management of personnel, finances, assets, accounting, security, fire protection, protection of relics, health and disease prevention and so forth; and will accept the guidance, supervision and inspection of relevant departments of the local people's government’s

Article 27: Religious affairs departments shall conduct oversight and inspections of religious activity sites' compliance with laws, regulations, and rules; the establishment and implementation of site

management systems; the modification of registration matters; as well as religious activities and activities involving foreign entities. Religious activity sites shall accept oversight and inspections from religious affairs departments.

Article 28: Religious goods, crafts, and publications may be sold within religious activity sites.

Article 29: Religious activity sites shall guard against incidents that harm the religious sentiment of religious citizens, undermine ethnic unity, and influence social stability, such as the occurrence of major accidents on the premises or violation of religious taboos.

When the incidents or matters listed in the preceding paragraph occur, religious activity sites shall immediately report them to the religious affairs department of the county-level people's government for that area.

Article 30: Religious groups, temples and churches intending to build large outdoor religious statues shall have provincial, autonomous region, or directly governed municipality religious groups submit an application to the religious affairs department of a provincial, autonomous region, or directly governed municipality people's governments. The religious affairs departments of provincial, autonomous region, or directly governed municipality people's governments shall make a recommendation within 30 days of receiving the application; and report to the department of religious affairs under the State Council.

The religious affairs department under the State Council shall make a decision to approve or not approve within 60 days of receiving a report on the construction of a large outdoor religious statue.

Organizations and individuals other than religious groups, temples and churches must not construct large outdoor religious statues.

The construction of large outdoor religious statues outside of temple and church grounds is prohibited.

Article 31: Relevant units and individuals setting up commercial service outlets, organizing displays and exhibitions, or filming movies and television, and carrying out other activities in religious activity sites, shall first obtain the consent of the religious activity sites.

Article 32: All levels of local people's government shall include the establishment of religious activity sites in their land use plans and urban-rural planning, based on actual needs.

The construction of religious activity sites and large outdoor religious statues shall conform with overall land use plans, urban-rural plans, and relevant laws and regulations such as on engineering, construction and preservation of artifacts.

Article 33: Reconstruction or construction of new buildings in religious activity sites shall be done after approval by the religious affairs department of a local people's government at the county level or above, and then handling formalities such as for planning and construction.

Expansion of religious activity sites, or rebuilding in different locations, should be handled in accordance with the procedures provided in article 21 of these Regulations.

Article 34: Where there are religious activity sites in scenic areas, local people's governments at the county level or above shall coordinate and handle interests and relationships between the religious activity sites and scenic area management organizations, in areas such as gardens, forestry, cultural

relics, tourism and so forth, to preserve the lawful rights and interests of religious activity sites, religious professionals, and religious citizens, and to protect normal religious activities.

The planning and construction of scenic areas with religious activity sites as the primary sightseeing attraction, shall be coordinated with the style and environment of the religious activity sites.

Article 35: Where religious citizens need to regularly conduct collective religious activities, but don't possess the conditions for applying to set up religious activity sites, a representative of the religious citizens is to submit an application to the religious affairs department of the county-level people's government, and after the religious affairs department for the county-level people's government solicits the opinions of local religious groups and township-level people's governments, it may designate a temporary activity site for them.

Under the guidance of the religious affairs departments of county-level people's governments, township-level people's governments conduct oversight of activities at temporary activity locations. After they possess the conditions for setting up religious activity sites, reviews, approvals and registration formalities for establishing religious activity sites are to be completed.

Religious activities at temporary activity sites shall comply with the relevant provisions of these Regulations.

Chapter V: Religious Professionals

Article 36: Upon affirmation by a religious group and reporting to the religious affairs department of a people's government at the county level or above to be filed for the record, religious professionals may engage in professional religious activities.

The succession of living Buddhas in Tibetan Buddhism is to be conducted under the guidance of Buddhist groups and in accordance with the religious rites and historical conventions, and is to be reported for approval to the religious affairs department of people’s governments at the provincial level or above or to a people's government at the provincial level or above. The national Catholic national religious group is to report Catholic bishops to the religious affairs department under the State Council to be filed for the record.

Those that have not obtained or have lost religious professional credentials, must not engage in activity as religious professionals.

Chapter VI: Religious Activities

Article 40: Collective religious activities of religious citizens shall, in general, be held at religious activity sites, be organized by religious activity sites, religious groups, or religious school organizations; and be presided over by religious professionals or other persons meeting the requirements of that religion's rules; and conducted according to religious doctrines and canons.

Article 42: Where a large-scale religious activity, which crosses-provinces, autonomous regions and directly governed municipalities is held that is beyond the accommodation capacity of a religious activity site, or where a large-scale religious activity is to be held outside a religious activities site, the religious group, church or temple sponsoring the activity shall, 30 days before the activity is to be held, submit an application to the religious affairs department of the people’s government for the province, autonomous region or municipality The religious affairs department of the people’s government for districted cities shall, within 15 days from the date of receiving an application, is to make a decision of

approval or disapproval after soliciting the opinions of the public security organs for that level of people's government. Where a decision to approve is made, the approving organ is to record it with the provincial level people's government's religious affairs department.

Large-scale religious activities shall, as required indicated in the written notification of approval, to proceed in accordance with religious rites and rituals, and must not violate the relevant provisions of Articles 4 and 5 of these Regulations. The sponsoring religious group or church or temple shall employ effective measures to prevent the occurrence of accidents and guarantee that large-scale religious activities are conducted safely and orderly. The township-level people's government and the relevant departments of the local people's government at the county level or above for the place where such large-scale religious activities are to be held shall, within the limits of their respective functions and duties, carry out the necessary management and guidance.

Article 44: It is prohibited to proselytize, hold religious activities, establish religious organizations, or set up religious activity sites in schools or educational bodies other than religious schools.

Chapter VII: Religious Assets

Article 49: Religious groups, religious schools, and religious activity sites follow laws and relevant state provisions to manage and use assets that they lawfully occupy and that are collectively owned assets belonging to the State; and enjoy ownership or other property rights with regards to other lawful assets in accordance with law.

Article 50: Religious groups', religious schools' , and religious activity sites' lawful use of land; lawful ownership or use of buildings, structures, and facilities, as well as of other lawful assets and proceeds; are protected by law.

The lawful assets of a religious groups, religious schools or religious activities sites must not be encroached upon, plundered, privately divided, damaged, or, illegally sealed up, seized, frozen, confiscated or disposed of by any organization or individual, and cultural relics possessed or used by religious groups, religious schools, or religious activities sites must not be damaged.

Article 56: Religious groups, religious schools, religious activity sites, and religious professionals may lawfully initiate public interest charitable endeavors.

Public interest charitable activities must not be used to proselytize by any organization or individual.

Article 57: Religious groups, religious schools or religious activities sites may, in accordance with the relevant national provisions, accept donations from organizations and individuals at home or abroad, which shall be used for the activities that are commensurate with the purpose of the religious group or the religious activities site.

Religious groups, religious schools, and religious activity sites must not accept donations from foreign organizations or individuals that have conditions attached, and where the amount donated exceeds 100,000 RMB; it shall be reported to the religious affairs department of the people's governments at the county level or above for review and approval.

Religious groups, religious schools, and religious activity sites may accept contributions from citizens in accordance with religious custom, but contributions must not be compelled or levied.

Article 58: Religious groups, religious schools or religious activities sites shall implement the national unified systems for finance, assets, and accounting, and report to the religious affairs department of the people's government at the county level or above for the place where it is located on its income and expenditure, and on the acceptance and use of donations as well, and, in an appropriate way, make such information public to religious citizens. The religious affairs departments shall share relevant information with the relevant departments.

Religious groups, religious schools or religious activities sites shall, in accordance with national systems on finances and accounting, establish and complete systems audits, financial reporting, financial disclosures, and other such systems; and establish and improve financial management bodies, and allot the necessary financial accounting staff to strengthen financial management.

The relevant government departments may organize finance and asset inspections, and audits of religious groups, religious schools, and religious activity sites.

Article 59: Religious groups, religious schools, and religious activity sites shall handle tax registrations for religious professionals in accordance with law.

Religious groups, religious schools, religious activity sites, and religious professionals shall lawfully handle tax declarations, and enjoy tax benefits in accordance with relevant state provisions.

Tax departments shall lawfully implement taxation management for religious groups, religious schools, religious activity sites, and religious professionals.

Chapter VIII: Legal Responsibility

Article 61: Where state personnel in the management of religious affairs abuse their authority, play favorites, neglects his duty or commits illegalities for personal gain, they shall be punished in accordance with law; where a crime is constituted, criminal responsibility is pursued in accordance with law.

Article 62: Where citizens are compelled to believe in, or not to believe in religion, or where normal religious activities conducted by a religious group, religious school or a religious activities site are interfered with, the religious affairs department is to order corrections; where there are violations of public security management, public security administrative sanctions are to be given in accordance with law.

Where the lawful rights and interests of a religious group, religious school, religious activities site or a religious citizen are infringed, civil liability is born in accordance with law; where a crime is constituted, criminal responsibility is pursued in accordance with law.

Article 63: Advocating,supporting, or funding religious extremism, or using religion to harm national security or public safety, undermine ethnic unity, divide the nation, or conduct terrorist activities and separatism or terrorist activities, infringing upon citizens' rights in their persons and democratic rights, impeding the administration of public order, or encroaching upon public or private property; where a crime is constituted, criminal responsibility is pursued in accordance with law; where no crime is constituted, the relevant competent department are to give administrative punishments in accordance with law; and where losses are caused to citizens, legal persons or other organizations, civil liability in borne in accordance with law.

Where religious groups, religious schools or religious activity sites carry out any of the conduct in the preceding paragraph and the circumstances are serious, the relevant departments shall employ necessary measures to rectify it, and those refusing rectification are to have their registration certificate or establishment permit revoked in accordance with law by the registration management organs or organ that approved establishment.

Article 64: Where there are situations in the course of large scale religious activities that endanger national security or public safety, or seriously undermine public order, the relevant departments are to handle it and give punishments in accordance with laws and regulations; where the primary organizing religious group, temple or church bears responsibility, the registration management organ shall order them to withdraw and change the principle responsible person, and where circumstances are serious, the registration management organs are to revoke registration certificates.

Where large scale religious activities are organized without authorization, the religious affairs department together with the relevant departments are to order that the activities be stopped, and may give a concurrent fine of between 100,000 and 300,000 yuan; and where there are unlawful gains or illegal assets, confiscate them. Of these, where large scale religious activities are organized without authorization by religious groups or religious activity sites, the registration management organs may also order that religious group or religious activity site to withdraw and change the directly responsible management personnel.

Article 69: Where a religious activities site is established without authorization, or where a religious activity sites site that has had its registration revoked or registration certificate cancelled continues to carry out religious activities, or where a religious school is established without authorization, the religious affairs department, together with the relevant departments are to shut it down and confiscate the unlawful gains or illegal assets if any; where the unlawful gains or illegal assets cannot be determined, a fine of up to 50,000 yuan is imposed; the illegal houses or structures, if any, shall be disposed of by the planning and construction departments in accordance with law; and where there is conduct in violation of public security management, a public security administrative sanction is be imposed in accordance with law [...]

Article 70: Where, without authorization, religious citizens are organized to leave the mainland to participate in religious trainings, meetings, the hajj or other such activities, or religious education and training is carried out without authorization, the religious affairs department, together with the relevant departments, is to order it to discontinue the activities, may impose a concurrent fine of between 20,000 and 200,000 yuan, and is to confiscate the unlawful gains, if any; where a crime is constituted, criminal responsibility is pursued in accordance with law.

Where there is proselytization, organizing of religious activities, establishment of religious organizations, or establishment of religious activity sites in schools or educational institutions other than religious schools; the organ of review and approval or other relevant departments are to order corrections to be made within a certain time and give warnings; where there are unlawful gains, they are to be confiscated; where there circumstances are serious, order that enrollment is to be stopped and cancel education permits; and where a crime is constituted, criminal responsibility is pursued in accordance with law.

Article 75: Where anyone is dissatisfied with administrative acts taken by the religious affairs departments, they may lawfully apply for an administrative reconsideration; where dissatisfied with the decision of the administrative reconsideration, they may lawfully raise an administrative lawsuit.

Chapter IX: Supplementary Provisions

Article 76: Religious exchanges between the mainland and Hong Kong SAR, Macao SAR, and Taiwan, are handled in accordance with relevant laws, administrative regulations, and relevant national provisions.

Article 77: This Regulation shall become effective on February 1, 2018.