
Corinne Valasik

Jacques-Olivier Boudon, *Paris, capitale religieuse sous le Second Empire*

Paris, Cerf, 2001, 557 p. (bibliogr., annexes, index, illustr., cartes) (coll. « Histoire religieuse de la France »)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Corinne Valasik, « Jacques-Olivier Boudon, *Paris, capitale religieuse sous le Second Empire* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 118 | avril - juin 2002, document 118.11, mis en ligne le 14 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/1617>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/1617>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

Les meilleures analyses se situent dans les (trop) brefs chapitres intitulés « Une fête néo-baroque » et « Une fête comme les autres... Approche anthropologique ». L'A. montre la dimension religieuse de la mission en la situant dans la continuité de la puissante contre-réforme que la Franche-Comté avait connue et dans sa traduction baroque porteuse d'un fort renouveau artistique et intellectuel. On voit ainsi que si l'interprétation politique, dans le sens contre-révolutionnaire est évidente, une interprétation religieuse est sans doute à placer au premier plan : les « missionnaires » croient en Dieu, et dans la continuité de la contre-réforme, la volonté d'expier les fautes de la Révolution (la fête de l'amende honorable) et la préoccupation d'accueillir les fidèles en confession est sans doute moins « obsessionnelle » que naturelle de leur part. C'est dans cette continuité qu'il convient de retenir leur aptitude à adapter le discours aux différentes couches de la société. Significative du reste de ce point de vue est l'introduction de la communion de masse (on a là une mission christologique et eucharistique affirmée) et de la théologie de saint Alphonse de Liguori qui prône une approche moins rigoriste des sacrements. Mais la Grande Mission fut aussi une grande fête populaire, avec son organisation et ses codifications, avec la fièvre de transe collective qui marque la procession de la Croix à travers la ville jusqu'à la plantation de celle-ci près de la cathédrale.

Sur un sujet d'ampleur nationale, ce livre, qui se lit d'une traite, ne peut laisser indifférent.

Jean-Dominique Durand.

118.11 BOUDON (Jacques-Olivier).

Paris, capitale religieuse sous le Second Empire. Paris, Cerf, 2001, 557 p. (bibliogr., annexes, index, illustr., cartes) (coll. « Histoire religieuse de la France »).

Alors que le Paris du Second Empire est généralement abordé sous l'angle de la révolution architecturale, J.-O.B. y détecte un foyer d'initiatives et de réflexions catholiques. Il déplore, avec raison, le peu de travaux sur ce Paris catholique dû, selon lui, à un manque d'intérêt français pour les liens entre urbanisation et religion.

L'auteur montre comment les autorités politiques et religieuses œuvrent de concert pour modifier profondément l'image de la capitale. Napoléon III tente d'asseoir sa politique grâce au soutien du diocèse de Paris et aux ressources

symboliques de la religion, tandis que les autorités religieuses veulent concurrencer Lyon et faire de Paris la capitale religieuse de la France. Cette alliance se concrétise dans la redéfinition des paroisses et dans la restauration des monuments culturels. La rénovation de Notre-Dame symbolise cette politique qualifiée par l'A. « d'haussmannisation religieuse ».

Outre une volonté d'embellissement, ces travaux doivent faire de Paris l'incarnation de la vigueur du catholicisme français vis-à-vis de l'étranger. Il doit également être une « force d'attraction » pour le catholicisme français : lieu d'influence face aux autres évêchés, lieu d'attraction du clergé, des congrégations et des fidèles. Le catholicisme social se développe particulièrement durant cette période dans la capitale.

Ainsi, l'évêché parisien tente de contrôler l'Église de France et souhaite la représenter face à Rome. Or, par une étude approfondie sur les courants présents au sein du clergé parisien, l'A. constate que ce diocèse est dirigé par des « catholiques libéraux », opposés au mouvement intransigeant alors dominant en France et à Rome. Une autre vision du catholicisme se met donc en place à Paris et tente de s'étendre. Le concile du Vatican mettra fin à ces velléités parisiennes.

En étudiant l'inscription de la religion dans une grande ville en plein bouleversement, l'A. aborde de façon originale un certain nombre de problèmes. Tout d'abord, il réévalue le rôle du catholicisme dans la dynamique parisienne sous le Second Empire. Paris n'est certes pas Rome, mais le catholicisme participe de son identité. Cet angle d'analyse permet de voir combien les aspects religieux, politiques, économiques, sociaux... sont intimement liés. Cet ouvrage éclaire également les relations complexes entre le diocèse de Paris et l'Église de France, ambivalence qui perdure encore aujourd'hui. Enfin, on voit se profiler les grandes interrogations auxquelles devra répondre le catholicisme dans les décennies à venir : quelles relations créer avec une population plongée dans une forte urbanisation, comment répondre aux nouvelles demandes, comment organiser les relations avec le politique ?...

On aurait cependant aimé connaître les positions des autres confessions au sein de ce Paris en plein bouleversement. L'A. évoque la venue des franges les plus libérales à Paris. Une étude comparative s'avérerait instructive, notamment pour comprendre les mécanismes de fonctionnement internes à chaque confession.

Un répertoire du personnel ecclésiastique détaillé, des cartes et des illustrations de qualité

étoffent ce livre très dense, très documenté qui éclaire d'un jour nouveau cette période du Second Empire.

Corinne Valasik-Lamrani.

118.12 BRAMADAT (Paul A.).

The Church on the World's Turf: An Evangelical Christian Group at a Secular University. Oxford, Oxford University Press, 2000, 200 p. (bibliogr., index).

Lorsque, « vu d'Europe », on pense « protestantisme évangélique », ce sont les États-Unis qui viennent généralement à l'esprit. Sans parler de l'identification fréquente de l'Amérique du Nord protestante avec le pays de l'Oncle Sam. C'est d'autant plus injuste que le Canada possède lui-aussi une très riche tradition protestante. Au sein de cette tradition, on évalue à environ 12 % la part du protestantisme évangélique dans le paysage religieux canadien, ce qui est loin d'être négligeable. *The Church on the World's Turf* vient très opportunément nous inviter à ne pas oublier cette réalité, en nous proposant une étude fine d'un « milieu évangélique » canadien contemporain. Cet ouvrage, largement salué lors de sa parution au Canada et aux États-Unis, constitue la première étude ethnographique d'un groupe religieux sur un campus « séculier » canadien. C'est dire son immense intérêt pour une compréhension plus fine des stratégies au travers desquelles des groupes convictionnels minoritaires parviennent à maintenir leurs spécificités dans un contexte universitaire très pluraliste. P.A.B. (alors *Assistant Professor* à l'Université de Winnipeg) nous fait pénétrer au cœur d'un groupe chrétien évangélique rattaché à l'*Inter-Varsity Christian Fellowship* (le plus grand groupe d'étudiants évangéliques d'Amérique du Nord), sur le campus de l'université Mc Master (Ontario). Le groupe est important, puisqu'il comporte 200 étudiants. Sur la base d'une longue observation participante (conduite entre 1994 et 1996) et de nombreux entretiens, P.A.B. nous offre un tableau très riche des relations entretenues entre les étudiants « évangéliques » du campus de Mc Master et leur univers « séculier ». L'auteur montre que les interactions sont constantes, et voulues par les étudiants, en vertu d'une sorte de « contrat » (p. 21) passé entre les évangéliques et le milieu séculier. L'IVCF ne fonctionne pas comme un « refuge », un « ghetto de sanctifiés », mais comme un groupe convictionnel désireux de multiplier les terrains de rencontre, d'échange, de débat, avec l'environnement universitaire. Mais cette motivation n'a pas pour finalité le

débat. La finalité est la conversion. De ce point de vue, les étudiants évangéliques de l'IVCF manifestent très clairement leur différence, dans une perspective plus proche du type « sectaire » que du type « Église ». Ils défendent une « institution alternative à l'intérieur d'une institution », au nom d'une « différence évangélique » âprement revendiquée. Dans le chapitre 4 (« Otherness, pp. 70 et sqq.), les étudiants évangéliques se perçoivent comme « autres », aussi bien sur le terrain de la morale (sexuelle, en particulier) que de la vision du monde (la quasi totalité des étudiants IVCF sont créationnistes). De fait, l'A. constate qu'ils ne s'adonnent pas à la consommation de drogue ou d'alcool, ni au « *casual sex* » ou à la « monogamie sérieuse ». L'ethnologue, qui ne répugne pas à partager parfois ses réactions spontanées, se dit par moments assez admiratif devant cette ascèse de la différence, dans un contexte où la pression sociale dominante (notamment en matière sexuelle) est très forte. Ce décalage est l'objet à la fois d'un constat et d'une revendication de la part des évangéliques. Pour les étudiants interrogés, il est normal. Il constitue, à la limite, la preuve de la « non-contamination » du groupe par les valeurs ambiantes. Une telle distance n'empêche pas la « membrane entre les membres de l'IVCF et les non-chrétiens » d'être « semi-perméable » (p. 89). Les étudiants IVCF sont constamment conduits à des compromis, des ajustements, pour que la distance qu'ils entendent conserver ne compromette pas leur volonté parallèle d'être « sur le terrain du monde ». On rejoint la notion de « contrat » implicite, aux modalités perpétuellement adaptables au contexte, la rhétorique de l'IVCF balançant entre le registre de la « forteresse » (p. 59) et du « pont » (p. 64).

Le chapitre entier consacré à « Satan et le royaume spirituel » (chap. 6) est peut-être le plus faible de l'ouvrage. Il souligne certes l'influence des thématiques du « combat spirituel » sur le mouvement, appuyé sur des modes de prière, des chants, des lectures (mode des livres de Franck Peretti). Mais la réflexion est très insuffisamment contextualisée. Elle évoque à peine l'influence charismatique/pentecôtiste, et ne rappelle pas davantage que les thématiques « militaires » du « combat spirituel » remontent à une très riche tradition revivaliste. Satan fut une grande figure des réveils du XVIII^e et du XIX^e siècle, et la référence guerrière était omniprésente dans les *camp-meetings*, y compris dans la spatialisation (tentes en quinconce), dans l'organisation de la journée (rythmée par des sonneries de trompettes), sans parler (parfois) du port d'uniformes, etc. Le mouvement évangélique des États-Unis comme du Canada a été marqué par cet héritage, qu'il