

---

Patrick Harismendy

## **William Gibson, *The Church of England (1688-1832) - Unity and accord***

Londres-New York, Routledge, 2001, VI-269 p.,  
(bibliogr., index)

---

### **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

Patrick Harismendy, « William Gibson, *The Church of England (1688-1832) - Unity and accord* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 128 | octobre - décembre 2004, document 128.19, mis en ligne le 16 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/2048>

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/2048>

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

© Archives de sciences sociales des religions

organisation unique de la jeunesse mexicaine, élaboré par la CJM, avec l'ACMJ pour partenaire.

Bien que cet ouvrage soit basé sur l'étude parallèle de deux organisations de jeunesse, l'A. s'intéresse à la mise en place d'une structure d'Église, l'Action Catholique Mexicaine, dont il découvre l'ampleur, et qui lui sert d'indicateur du poids social et politique de l'Église catholique au Mexique. D'autres chercheurs avaient déjà mis en évidence des temps forts dans l'histoire de la lutte et de la défense des prérogatives de l'Église catholique et de son rôle face à un État mexicain anticlérical : dynamisme des mouvements catholiques sociaux du début du XX<sup>e</sup> siècle, radicalisme des années 1920-1930, militantisme des années soixante. Pour eux, en comparaison, les années d'après-guerre (1929-1960), marquées par la mise en place de la structure bureaucratique et hiérarchisée de l'ACM, sont souvent considérées comme une période d'immobilisme, de récession et de répression interne dans l'Église, qui freine les initiatives des catholiques laïques.

Tout au contraire, M.G. estime qu'on ne saurait réduire l'ACM à un simple instrument répressif de la hiérarchie ou à un encombrant appareil de type administratif. Elle lui apparaît comme une vaste entreprise de rechristianisation (campagnes d'instruction religieuse, catéchismes, réorganisations des séminaires et des œuvres...), mais aussi de coordination des forces catholiques et de restructuration du corps de l'Église (reconquête spatiale, implantation dans les diocèses et paroisses, recensement...). Derrière ces activités de type institutionnel, l'ACM lui semble être un des moteurs de la réapparition massive et publique des manifestations de religiosité (pèlerinages, défilés, congrès catholiques, propagande et publications), introduisant de nouvelles formes de sociabilité religieuse. L'A. cherche ainsi à renverser une image de l'histoire de l'Église au Mexique qui aurait tendance à opposer une Église engagée et combative des débuts du siècle jusqu'à 1929 à une Église passive et inerte de 1929 aux années soixante-dix.

En définitive, cet ouvrage repose sur une dualité entre la Jeunesse d'Église et la Jeunesse d'État, l'ACJM et la CJM. C'est dans la concurrence et la complémentarité entre les deux organisations que le plan d'exposition est agencé et que la réflexion est développée. Mais, comme le signale F. Tétard dans la préface, ce systématisme dans la présentation trouve parfois ses limites, et on aurait aimé en savoir plus sur les autres mouvements, sur les choix déviants ou déphasés, sur les voies médianes. D'autre part, l'A. a voulu aborder deux organisations dont la

taille, les stratégies, les méthodes, la logique d'implantation et de recrutement, offraient de nombreuses similitudes. Pourtant, il reconnaît que par la richesse des archives de l'ACM et l'originalité de cette organisation, il a eu tendance à s'appuyer essentiellement sur l'ACJM et à n'évoquer la CJM qu'à titre de comparaison.

Rodolfo de Roux.

128.19

GIBSON (William).

**The Church of England (1688-1832) – Unity and Accord.** Londres-New York, Routledge, 2001, VI-269 p., (bibliogr., index).

Ambitieux et parfois difficile à saisir dans sa construction, l'ouvrage entend réévaluer la nature et la portée de la *Church of England*, de la « révolution anglicane » de 1688 à l'émancipation religieuse de 1829-1832 pouvant marquer la fin de l'Ancien Régime outre-Manche. Partant d'un très solide tour d'horizon historiographique, permettant au passage à l'auteur de s'inscrire dans la lignée de Clark, Sykes et Brian Young contre celle illustrée par Thompson entre autres chefs de file, la réflexion embrasse successivement 6 dossiers : la Glorieuse révolution, les relations de la *Church* avec l'État, les pratiques de direction ecclésiastique, l'influence culturelle, l'unité des protestants, le rôle de la *Church* dans l'identité nationale. Sur tous ces plans, W.G. avance de multiples arguments, à la fois grâce à sa maîtrise impressionnante de travaux antérieurs, un effort louable de synthèse sachant ménager des rappels, et à une méthode bien rodée d'histoire ecclésiastique (au sens étroit du terme). En résulte un récit à la fois nuancé (bien que formant un vigoureux plaidoyer en faveur du rôle historique de la *Church*) et subtil (mais trop exclusivement centré sur les élites ecclésiastiques et politiques).

Selon l'A., les divisions de la *Church* auraient été moins réelles qu'on ne le dit. Ainsi, le latitudinarisme ne fut pas un parti ou une faction "but a cluster of values and ideas which were often held alongside Altitudinarism tenets" (p. 53). Renforcée après ses crises (notamment le départ des non-jureurs en 1690 ou la fin justement du latitudinarisme), la *Church* aurait de toute façon prouvé sa capacité à occuper tout le débat public, reléguant alors le *Dissent* dans un confortable anonymat. Ce consensus expliquerait, à la fois, les multiples tentatives de rapprochement avec le *Dissent*, le recul de celui-ci (il perd les 2/3 de ses lieux de culte entre 1710 et 1740), ou les bonnes relations entretenues soit au nom de la « pratique occasionnelle » (p. 196), soit à la faveur de contributions financières

spontanées de *dissenters* au profit de la *Church* (p. 199). Le fait est qu'avec une surprenante continuité, la *Church* aurait été une institution dans l'État, mais non de l'État (pp. 71-76), les très importants débats des années 1701-1709 ayant montré que le principe de *Convocation* des assises ecclésiastiques relevait de la souveraineté royale. À ce titre, on vit s'opposer les partisans de l'autonomie d'assemblée d'origine puritaine, qui assumaient une posture d'intolérance à l'égard des dénominations et les érastiens (monarchistes) soutenant au contraire un principe de subordination plus encline. C'est à ceux-ci que la *Church* emprunta un programme cohérent de relation à l'État, permettant d'accueillir un peu plus tard les thèses de l'*adiaphora* (p. 184) avec les non-conformistes, voire de laisser s'exprimer un chanfre tardif (1785) mais essentiel de ces thèses en William Paley, soutenant un assouplissement des mesures vexatoires encourues par le *Dissent* et plaidant pour un renforcement de l'anglicanisme (p. 102). Toutes choses qui justifient la jolie formule de l'A. pour lequel les réformes des années 1820 sont nées de la rencontre entre "the eirenicism of the Church" et "the Erastianism of the era" (p. 106). On ne peut alors que suivre les multiples indices avancés par l'A. et qui plaident en faveur de sa démonstration. Ainsi et indiscutablement, le clergé change-t-il bien, passant au XVIII<sup>e</sup> siècle d'une défense tatillonne de son « utilité sociale » (*i.e.* pour le salut de l'État) à la conviction qu'il doit accompagner le bien-être de l'humanité et cela au nom de la *moderation*, maître-mot du siècle finissant. De même que l'on veut bien croire l'A. lorsqu'il affirme que la Glorieuse Révolution a moins été un combat en faveur d'une monarchie diminuée qu'une action cohésive au service d'une monarchie protestante (p. 61) légitimant la formule d'"Anglican revolution". Pourtant l'événement en lui-même serait insuffisant pour comprendre le caractère durable et profond des succès de la *Church*. Selon une méthode toute anglo-saxonne, W.G. présente alors avec intérêt l'arsenal à disposition de la *Church* : efficacité croissante du personnel ecclésiastique (notamment des visites pastorales, déjà bien connues), établissement d'une nouvelle "parochial moral justice" (p. 136) passant notamment par les cours ecclésiastiques, excellente dans la surveillance des "sexual offenses" (p. 133) ou le rétablissement de l'honneur et qui parvient dans la pratique à une régulation sociale plus structurante que celle des justices de paix ; et pourtant, cette tranquille rationalité doit composer avec un monde fait encore de magisme et de superstitions, et même si l'on ne brûle plus depuis 1697, certains clercs cèdent encore au providentialisme ou soutiennent l'origine sémitique du peuple anglais.

Quant aux fidèles, nombreux sont encore ceux qui n'osent partager le *Lord's supper* – fait notable et qui rappelle l'attitude des catholiques continentaux tout imprégnés de Bailly par exemple. On perçoit alors comme l'expression d'une manière de rigorisme protestant, dans les campagnes en faveur de la communion fréquente qui finit par obtenir quelque succès. Il est vrai que le paradoxe n'est qu'apparent à suivre la coexistence de pratiques élitaires qui mêlent passion pour les « mascarades » (bals costumés de cours en particulier) et assiduité sincère au culte. Par ailleurs, le fait que la culture soit, au XVIII<sup>e</sup> siècle, "almost exclusively christian" (p. 156) se retrouve en termes connus : effort de publications et de diffusion des Écritures, importance des bibliothèques d'ecclésiastiques, statut privilégié des clercs qui accèdent à la sphère de l'intime lorsque l'espace domestique se clôt, formation de *Societies* de défense conjointe de la norme et de l'identité, relèvement social et culturel des prêtres anglicans promoteurs du tourisme chrétien. En témoigne la célèbre SPCK, née en 1699, et qui accompagne la reconfiguration sociale du Royaume britannique (action d'évangélisation sur les bâtiments de la flotte, rôle dans le vote du *Workhouse Act* en 1723). Avec la *Society for the Reformation of Manners*, la SPCK et d'autres ont alors porté une nouvelle morale, plus urbaine, tournée vers le monde ouvrier naissant et des élites conduites au devoir philanthropique. La rencontre de la cohésion et de la régulation sociale aurait donc été un succès à porter au crédit de la *Church* ou, plus encore, de la culture qu'elle fut capable d'instiller à l'ensemble du corps social. Tout ceci est parfaitement intéressant et emporte plutôt l'adhésion, une remarque extrêmement originale suggérant même qu'il conviendrait aujourd'hui de s'intéresser à la continuité perceptible entre puritanisme (au XVII<sup>e</sup>), anglicanisme (au XVIII<sup>e</sup>) et tractarianisme (au XIX<sup>e</sup>). W.G. note, en effet, plusieurs points communs et centraux à ces programmes ecclésiastiques : part du progrès individuel, assistance aux offices, sobriété, rectitude morale, estime et contrôle de soi, fidélité à la Couronne (plus qu'à l'État), importance de l'identité anglaise, déterminisme national (p. 169).

En revanche, la démonstration paraît très fragile sur trois points. D'abord, la part exagérée faite aux exemples biographiques ou monographiques est certes courante dans l'historiographie religieuse anglo-saxonne, elle ne peut satisfaire des lecteurs attendant plus d'attention portée aux faits collectifs ou de communautés. Par ailleurs, on reste assez stupéfait que ni le *Dissent*, ni la lame de fond de l'évangélisme naissant, ni même la révolution américaine ne

soient interrogés pour essayer de relativiser une thèse qui ne semble pertinente qu'à raison de l'isolement que la *Church* subit en quelque sorte dans cette démonstration. Enfin, et surtout, une phrase (mais en fait il s'agit d'une idée qui court à travers le livre) ne laisse de surprendre lorsque l'A. écrit, p. 200, que la différence entre anglicanisme et *Dissent* "was form rather than doctrine". Sauf à méconnaître que "la forme emporte le fond", comme aurait dit Gambetta, croire que les différences d'organisation, d'encadrement, de formation, de rituels, de pratiques sacramentaires, de relations hiérarchiques, bref d'ecclésiologie n'ont presque aucun sens, alors que les subtilités théologiques de quelques exégètes comptent bien plus, il y a là un vrai problème intellectuel, voire de pratique de l'histoire religieuse. Incongruité, argument d'autorité, méconnaissance psychologique élémentaire des choix d'affiliations religieuses, on voudra croire que l'A., emporté par son propos optimiste et un peu hagiographique, a laissé échapper ces mots. Il ne faudrait pourtant pas que réévaluation signifie chez certains torsions exagérées de l'Histoire.

Patrick Harismendy.

128.20

GUTSCHOW (Niels),  
MICHAELS (Axel),  
RAMBLE (Charles),  
STEINKELLNER (Ernst), eds.

**Sacred Landscape of the Himalaya.** Vienne, Austrian Academy of Sciences Press, 2003, 212 p. (bibliogr., index, illustr., cartes, tabl., glossaire).

Ce volume rassemble dix exposés faits en 1999 à Heidelberg lors d'une conférence tenue sous les auspices de l'Académie Autrichienne des Sciences sur le thème du « paysage sacré » tel qu'on peut en trouver des exemples au nord de l'Himalaya dans une zone allant du Baltistan (Pakistan) au Yunnan. Y participaient des spécialistes de cette vaste région, anthropologues, architectes ou historiens de l'architecture aussi bien qu'indianistes, tibétains ou géographes. L'ensemble du volume apporte sur ce thème des éléments d'un grand intérêt quant aux faits et à leur interprétation.

Dans son article d'introduction (« The sacredness of [Himalayan] landscapes »), l'indianiste A.M. envisage brièvement le problème du paysage en tant que celui-ci n'est pas un donné objectif, mais une vision organisatrice de l'espace où vit l'être humain, lequel, en l'occurrence, le perçoit en outre comme habité par des puissances surnaturelles. Le paysage où vivent les habitants autochtones de l'Himalaya

n'est pas celui que voit et parcourt le visiteur occidental. Il est le lieu d'une expérience vécue : il ne se visite pas ; il se vit. Dans la mesure où ce paysage interprété à travers la religion des habitants est « sacré », c'est-à-dire conçu, vécu comme étant le site de divinités, les éléments qui le composent prennent une dimension toute particulière. Comme le note A.M., un tel espace ne peut être entièrement 'fonctionnalisé', réduit à son aspect 'pratique', utilitaire. L'invisible y est présent. Ses directions ne sont pas neutres, mais qualitativement différentes. La verticale notamment y apparaît comme une 'Richtungspotenz', une puissance ascensionnelle surnaturelle : ces conceptions – ces expériences vécues d'un monde habité de puissances divines – se retrouvent expressément ou implicitement dans tous les articles de ce volume.

Ainsi M. Dujardin (« Demolition and re-erection in contemporary Rukubji, Bhutan: Building as cyclical renewal and spatial mediation ») entend montrer comment, dans une localité du Bhoutan, la construction, puis la réédification de l'habitat familial (qui traditionnellement est périodiquement détruit puis reconstruit) va au-delà du simple renouvellement d'un bâtiment ancien, car elle s'intègre dans une vision religieuse, bouddhique, du temps et de l'espace, ce dernier étant lui-même perçu dans le cadre spatial plus vaste du « paysage sacré » de l'Himalaya. Peuplé de divinités qui y ont chacune leur site, le village est un espace organisé où les bâtiments ne sont pas implantés au hasard, c'est un espace dominé, protégé des puissances dangereuses peuplant l'univers qui l'entoure. La doctrine bouddhique de l'impermanence de toute chose fait que la maison familiale (qui se transmet de mère en fille) n'est pas destinée à durer indéfiniment. Ce renouvellement périodique de la maison – construite traditionnellement sur trois niveaux superposant, de la base au sommet, le plan matériel, celui des humains, puis celui des divinités – se réalise aussi bien en fonction de l'organisation de l'espace villageois que des rapports de force locaux, notamment en fonction de l'emplacement des édifices ou points religieux parsemant la localité. En décrivant deux cas particuliers de destruction puis de reconstruction d'un édifice, l'auteur entend montrer le rôle que peut jouer l'architecture pour exprimer et renforcer la participation vivante d'une population à sa tradition culturelle.

A. Gansach (« Expression of diversity: a comparative study of descriptions of village space in ritual processions in three villages of North West Nepal ») décrit des rites célébrés dans trois villages tibétains et qui, quoique accomplis dans des buts différents, ont en commun d'être des rites de circumambulation où les trajets suivis par les villageois, ponctués