
Rita Hermon-Belot

Paul d'Hollander, *L'Église dans la rue, les cérémonies extérieures du culte en France au XIXe siècle*

(Actes du colloque des 23-24 mars 2000 à Limoges),
Limoges, Pulim, 2001, 330 p. (illustr., cartes)

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

Rita Hermon-Belot, « Paul d'Hollander, *L'Église dans la rue, les cérémonies extérieures du culte en France au XIXe siècle* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 120 | octobre - décembre 2002, document 120.18, mis en ligne le 16 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/599>

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/599>

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

© Archives de sciences sociales des religions

l'exemple d'une autre minutie, celle des « procès de Moscou », dont le mécanisme à fabriquer des coupables a été plusieurs fois démontré. Il ne suffit pas d'analyser des témoignages. Encore la critique des conditions de leur obtention est-elle nécessaire. En fait, ce qui fait la force de l'ouvrage, c'est la logique qui sous-tend l'interprétation : le passage du charisme à l'hypertrophie du moi, ce qui suppose que celle-ci était déjà présente dans celui-là. Mais il faudrait compter avec ce qu'on pourrait appeler « l'anti-charisme » c'est-à-dire le fait que les déceptions de l'attachement passionné que comporte le charisme peuvent engendrer des haines qu'ont rencontrées bon nombre de personnalités charismatiques, soumis à une véritable persécution, nourrie souvent par des rumeurs et des délires collectifs. N'oublions pas que, dans le cas présent, l'effet du diable était invoqué des deux côtés, les protestations d'innocence aussi. Quoi qu'il en soit, le personnage de Hindiyya allait laisser, au Liban, d'importantes traces de mémoire qui en firent une héroïne populaire et l'initiatrice d'un type de piété adopté et assimilé.

François-André Isambert.

120.18 HOLLANDER (Paul d'), éd.

L'Église dans la rue, les cérémonies extérieures du culte en France au XIX^e siècle. (Actes du colloque des 23-24 mars 2000 à Limoges), Limoges, Pulim, 2001, 330 p. (illustr., cartes).

Pour son caractère éphémère, cette forme d'inscription de la présence de l'Église dans l'espace public avait peu retenu jusqu'ici l'attention des chercheurs. C'est un dossier pourtant tout à fait central et pour lequel l'exploration collective constitue une véritable chance qu'ouvrait le colloque tenu à Limoges les 23 et 24 mars 2000. Dans la mesure où une simple procession peut faire de cet espace public un lieu de culte, il ne s'agit pas moins ici que des relations entre les différents cultes, entre politique et religion, entre Église et État, et, posée avec une rare acuité, de la question si radicalement formulée par la Révolution française, de la légitimité d'une quelconque présence de la religion dans l'espace public. Toutes questions envisagées ici au cours d'un très long XIX^e siècle, depuis le concordat de 1801 jusqu'aux lendemains de 1905, avec quelques pointes lancées jusqu'en 1928.

Autour d'un ensemble d'articles liminaires présentant les grandes périodes chronologiques, les points de vue de l'Église et de l'État à travers droit public et droit canon, et les principaux tournants de l'historiographie, P.d.'H.,

maître d'œuvre de l'entreprise, a déployé la plus large palette d'études de cas, emmenant le lecteur des sanctuaires archétypes de la piété du XIX^e à des lieux de tiédeur caractérisée, Le Mans, Carcassonne ou certains quartiers ouvriers de Paris, et des marges comme la Savoie, sans oublier le domaine colonial, Tunisie, Martinique et Sénégal.

En ce XIX^e siècle, siècle par excellence du « cérémoniaire », la gamme des cérémonies extérieures s'avère quasiment inépuisable et sans doute faut-il d'abord distinguer, avec B. Boisdevent-Gaudemet, ce qui est essentiel au culte : la distribution du viatique au malade et les convois funéraires. Tout au long du siècle cependant, les processions prennent une place grandissante, avec leur infinité de variantes locales mais aussi leurs occurrences universelles, dont la simultanéité doit procurer l'illustration la plus frappante de l'idée de catholicité, au premier rang desquelles on compte bien sûr celle du 15 août, objet d'une instrumentalisation politique qui lui fait traverser maints avatars, et celle de la Fête-Dieu, privilégiée par la Réforme catholique précisément parce qu'elle affirme la présence du Christ dans les rues. Il faut encore compter avec les missions intérieures de la Restauration évoquées par P. Boutry, non seulement « un des moments les plus ostentatoires et les plus polémiques de l'histoire des cérémonies du culte en France », mais aussi un des lieux de mémoire les plus sensibles ; une sensibilité à laquelle l'historiographie a elle-même bien du mal à s'arracher. Tandis que l'inauguration des statues colossales de la Vierge en extérieur et les pèlerinages qui se multiplient dans le climat millénariste du début des années 1870 occasionnent d'immenses rassemblements et que les cortèges de communions commencent à sortir des églises.

Si l'on nous rappelle fort justement que tout cortège est « d'abord constitution et affirmation visible d'un groupe », l'affirmation a ici ses enjeux, tout à fait brûlants : peut-on exiger des habitants qu'ils drapent leur façade au passage du Saint-Sacrement ? Les prêtres ont-ils le droit de décoiffer les hommes ? Les soldats sont-ils tenus de s'agenouiller, les corps armés de participer ? Enjeux dont l'importance se mesure cruellement aux conflits qu'ils ont pu soulever : jusqu'à mort d'homme une première fois à Marseille, en 1831, puis encore en 1903 à Lyon et à Nantes.

C'est que dans la France du XIX^e siècle, toute manifestation du culte hors des édifices réservés est soumise à l'assentiment des autorités civiles. Jusqu'en 1905, le principe constitutionnel en vigueur, hérité de la Révolution et maintenu par Bonaparte, est celui de la liberté

des cultes. Une liberté bien entendue comme libre exercice public du culte, mais limitée par la stricte exigence du maintien de l'ordre public appréciée par l'État, et qui s'exerce de manière privilégiée dans le cadre des quatre grands cultes reconnus, établis par les articles organiques de 1802 pour l'Église catholique, les Églises luthérienne et réformée, et par un ensemble de dispositions adoptées en 1808 pour le judaïsme. En dehors des lieux de culte, toutes les positions doivent être arrêtées en fonction de l'article 45 des Organiques qui module la publicité du culte dans une commune en fonction de l'existence en son ressort de temples affectés à divers cultes.

Dans l'article qu'elle consacre à l'évolution du droit français entre 1801 et 1914, B. Boisdevent-Gaudemet insiste sur l'importance non seulement des textes normatifs mais de leur application : dans une circulaire adressée le 20 avril 1803 aux préfets, Portalis ouvrait d'emblée la porte à l'interprétation en donnant au terme de « temple », une acception très restrictive fixant de fait le seuil à l'échelon du « temple consistorial ». Mais c'est d'abord au maire qu'appartient la réglementation de ce qui se fait dans la rue de sa commune, les dispositions applicables ressortissant des compétences de police des autorités municipales selon une législation des municipalités héritée elle aussi de la Révolution. Les contrevenants sont passibles de poursuites devant les tribunaux, mais au moins jusqu'en 1880, ceux-ci accordent volontiers aux ministres des cultes la « garantie des fonctionnaires ». Avant cette date d'ailleurs, les discussions se limitent essentiellement aux processions, le port du viatique et les convois funèbres ne faisant l'objet de contrôles que dans le cas de chants ou de récitaions de prières sur la voie publique.

À travers le contexte politique si changeant de la France du XIX^e, les études réunies ici s'accordent à bousculer certaines périodisations attendues. Une première continuité tient à la survivance du principe constitutionnel révolutionnaire et à la référence obligatoire à l'article 45. D'autres sont plus surprenantes : celle que P. Martin retrace entre 1801 et 1831, les processions restant, de l'Empire à la Restauration, une des formes privilégiées de l'alliance entre politique et religion. Mais surtout, il s'avère que la séparation de 1905 ne constitue pas vraiment une rupture. B. Boisdevent-Gaudemet situe plutôt le tournant autour de 1879-1880, avec la multiplication des procédures de recours comme d'abus. Tournant que le retrait progressif des représentants de l'État et des municipalités et la multiplication des interdictions confirment un peu partout, à Limoges, à

Nantes, à Lyon, comme au Mans. Cependant que dans les années de crise autour de la séparation, C. Langlois remarque qu'alors « qu'on attendait 1906, les inventaires, on a 1903 », les morts de Nantes et de Lyon, de sanglants incidents un peu partout. 1905 ne marque effectivement pas de changement profond dans les autorisations et interdictions, la jurisprudence gardant dans l'ensemble sa ligne libérale.

Telles qu'elles sont présentées ici, ces manifestations permettent aussi d'aborder d'autres échelles, de rentrer dans la chronologie très fine que reconstitue P. Grandcoing en observant les petits pas du ralliement dans les récits d'obsèques de notables catholiques à Limoges, ou de pénétrer l'espace politique des logiques locales, les modalités adoptées ça et là soulignant non seulement les diversités régionales mais surtout le poids des déterminations locales. Dans le cas du Mans, « ville indifférente qui aimait cependant les processions », P. Foucault attribue le tournant intransigeant de la municipalité aux exigences de l'alliance électorale à laquelle le maire doit son repêchage.

La procession peut aller jusqu'à l'expression d'une opposition politique. Le chanoine Sevrin, dont les deux volumes de 1948 et 1959 sur les missions marquaient une rupture décisive avec l'Histoire libérale, reconnaît lui-même le caractère parfois excessif de la « ferveur monarchique » des missionnaires. À Nantes, on saisit l'occasion, en 1898, de pavoiser les façades en blanc. À Lyon, C. Dubois présente une manière de « contre 14 juillet » dans la fête annuelle commémorant l'inauguration de la statue de la Vierge de Fourvières, dont le cortège tente de faire exister de façon éphémère mais publique un régime fondé sur la subordination du politique au religieux.

S'inscrivant par là dans la voie de l'anthropologie religieuse ouverte par les travaux d'A. Dupront et M. Ozouf, et dont l'étude de M. Bordet sur la grande mission de Besançon a constitué un jalon essentiel très justement rappelé par P. Boutry, la description minutieuse des pratiques qui se donnent la rue pour théâtre restitue également une évolution de la religion telle qu'elle est vécue et perçue dans la France du XIX^e, avec un apport particulièrement éclairant à l'exploration des deux notions-clés de « piété baroque » et d'« ultramontanisme ».

Un baroque, ou plutôt « néo-baroque », d'abord comme le « cadre de perception » décrit par G. Bordet, auquel répondent presque tous les exemples présentés ici, tant quant aux formes qu'aux intentions. Non seulement ces cérémonies revêtent souvent les traits de la fête, mais ce sont ceux d'une spectaculaire fête

baroque. Les deux grands objets de dévotion autour desquels elles gravitent sont le Sacré-Cœur et la Vierge, tandis que sentiment et effusion partagés entre acteurs et spectateurs ouvrent à la « joie la plus pure, la plus vraie ». C. Sorrel y observe, en Savoie, la « promotion d'une religion du cœur » (ce que l'autre camp formule à sa manière : « la puissance cléricale tombe de plus en plus en quenouille »), en de véritables dramaturgies au terme desquelles les organisateurs se félicitent moins du « concours » des peuples, que de « leur part active et sentie ».

Le qualificatif d'« ultramontain » trouve ici de nombreuses occurrences. À Nantes, M. Launay identifie « religiosité baroque » et « piété ultramontaine ». Ce qui pose à un premier niveau le problème de l'influence extérieure : les aspects baroques des cérémonies sont particulièrement frappants dans les deux exemples savoyard et tunisien, dans la passion mise par les pêcheurs italiens de la Goulette à promener des statues de la Vierge toutes scintillantes de bijoux.

Faut-il y voir une entrée en conformité de la religion en France avec un modèle plus largement conçu depuis Rome, un épisode de la lutte séculaire entre esprits « ultramontain » et « gallican », tout ceci répondant à la mise en œuvre d'un projet d'ensemble ? Considérant les encouragements du Saint-Siège aux commémorations centenaires, le jubilé national accordé par Léon XIII en 1895, l'ampleur de la commémoration du baptême de Clovis en 1896, les indulgences qui attirent les foules dans des lieux de pèlerinage marqués par le gigantisme, S. Boiron voit s'affirmer ici un « caractère dominateur » nettement affiché. Telles qu'elles apparaissent dans l'espace public, ces manifestations illustrent en tout cas certains des investissements majeurs de l'Église catholique française au XIX^e siècle.

Sous les traits apparemment les plus réactionnaires, pointe le caractère essentiellement novateur du processus de modernisation du catholicisme à l'âge « démocratique », âge à la fois des masses et des individus. L'acheminement des pèlerins, participants ou spectateurs repose sur l'utilisation la plus méthodique du chemin de fer, illuminations et feux d'artifice font appel aux techniques les plus neuves. Tandis que toute cette activité exprime le refus du catholicisme de se replier sur l'Église et la sacristie, son refus de la « confessionnalisation » des religions en convictions intimes et personnelles, son attachement intangible à la pratique collective, s'affirme ici une réelle entreprise de reconquête de l'espace public. Entreprise qui, à ses débuts, a plutôt été le fait de tout jeunes prêtres face à des autorités épis-

copales souvent plus enclines à la prudence, tel cet évêque de Limoges présenté par L. Pérouas, si méfiant aussi à l'égard d'expressions de piété populaire bien difficiles à contrôler. On mesure le chemin parcouru à la fin du siècle, lorsque l'on voit l'archevêque de Lyon encourager en 1896 les catholiques de la ville à passer outre à l'interdiction municipale.

En lui-même enfin, l'itinéraire des processions est souvent une tentative d'appropriation de l'espace urbain pour donner à voir la puissance catholique. Cependant qu'en temps de crise, quel meilleur moyen pour l'Église de compter ses fidèles, de les rassembler à leurs propres yeux comme à ceux de leurs adversaires présumés (ainsi en 1928 à Nantes, lors du triomphe d'une procession de Fête-Dieu interdite) ? Si l'entreprise était faite pour imprimer une trace dans les représentations, elle y est indéniablement parvenue, l'historiographie libérale présentée par P. Boutry voit notamment dans les missions de la Restauration la « première manifestation massive d'une mutation du catholicisme en une *religion autoritaire* ».

On aura noté la part prise ici par les projets et réalisations de l'Église catholique, une part qui est certes l'expression de la difficulté à acclimater la pluralité dans le contexte français, alors que précisément l'article 45 faisait de cette pluralité le critère de détermination essentiel. Elle nous renvoie aussi à cette spécificité de la religion catholique du caractère nécessaire d'une présence dans l'espace public, plusieurs des exemples présentés ici suggèrent aussi une volonté hégémonique dans l'espoir d'un retour à la situation d'avant 1789. Les manifestations du culte dans la rue se font plus insistantes précisément là où on a observé des percées protestantes, quand elles n'autorisent pas à envisager purement et simplement une contrainte pour forcer les protestants à participer. C. Langlois souligne d'ailleurs la nuance antiprotestante d'ensemble de ces célébrations qui, mariales ou eucharistiques pour l'essentiel, célèbrent le dogme rejeté par la Réforme. Elles parviennent bien en tout cas à éveiller la crainte des religions minoritaires, particulièrement à l'égard des missions, tandis que la définition du champ d'application de l'article 45 pose problème, notamment là où s'en prévalent les libres-penseurs présentés par J. Lalouette.

De telles manifestations font également ressortir les limites d'un système des cultes reconnus qui, au-delà de l'affirmation renouvelée du principe de liberté des cultes, laisse bien peu de place à ceux qui se trouvent hors cadre, ainsi des « Momiers » protestants apparaissant à plusieurs reprises au fil des pages, tandis que les contestations de dissidents catholiques, « galli-

cans » puis « progressistes », suggèrent à J.-P. Chantin l'hypothèse d'un malaise beaucoup plus général au sein de l'Église catholique.

Même si ces quelques exemples suffisent à montrer à quel point l'entreprise collective dont cet ouvrage est le fruit manifeste le souci d'y résister, elle témoigne aussi de la difficulté pour l'historiographie à échapper à une polarisation aussi écrasante, dans la mesure où, comme l'écrit C. Langlois, la rue en ces temps est ou républicaine ou catholique. Le point de vue protestant, reconstitué par A. Encrevé à travers une presse horrifiée par l'ampleur de la crise des inventaires, exprime une distance à l'égard des positions extrêmes des deux côtés, catholicisme qui apparaît de plus en plus romanisé, mais aussi républicains anticléricaux auxquels l'expérience révolutionnaire n'a décidément rien appris. Le relief même avec lequel il fait ressortir les différents ordres de difficultés posés par la mise en œuvre d'une véritable pluralité religieuse en France est tout à fait révélateur de la fécondité de l'angle d'observation choisi ici. Une fécondité parfaitement servie aussi par la profusion kaléidoscopique de présentations dont la concision n'exclut nullement richesse informative et problématique, car il faut aussi souligner comment, à l'exemple d'un déploiement de la thématique de ce colloque, répond l'équilibre de cette passionnante publication.

Rita Hermon-Belot.

120.19

HOURWITZ (Zalkind).

Apologie des Juifs (1789). Paris, Éditions Syllepse, 2002, 84 p. (Introduction de Michael Löwy et Heleni Varikas).

L'*Apologie des Juifs* de Zalkind Hourwitz était un mémoire rédigé pour répondre à la question : « Est-il des moyens de rendre les Juifs plus utiles et plus heureux en France ? » posée par l'Académie royale de Metz à son concours pour l'année 1787. L'ouvrage fut couronné aux côtés de ceux de l'avocat Thiéry et de l'abbé Grégoire, ce qui valait publication, comme en témoignent les approbations et privilèges qui accompagnent le texte. Les palmes de l'Académie revenaient ainsi à trois mémoires préconisant l'accès des juifs aux droits de citoyenneté, mais le partage du prix entre trois lauréats témoigne de la coexistence de vues bien différentes quant aux moyens d'arriver à un tel résultat.

Zalkind Hourwitz, qui se présente invariablement comme « juif polonais », était né dans un petit village près de Lublin. Son parcours nous est connu grâce au beau livre de F. Malino, *Un*

Juif rebelle dans la Révolution, la vie de Zalkind Hourwitz 1715-1812 (Paris, Berg international, 1996). Après avoir étudié à Berlin avec Moses Mendelssohn et à Metz avec le talmudiste Reb Aryeh Loeb, il s'installe en 1786 à Paris où il rejoint d'autres juifs attirés par l'anonymat, la liberté et l'accès à une culture vivante qu'offre la capitale. Culture n'est pas un vain mot pour un homme que 1789 trouvera au poste de secrétaire-interprète pour les langues orientales à la Bibliothèque royale. Immédiatement engagé dans la garde nationale, il fait don à la Révolution du quart de son revenu et devient une figure de la lutte des juifs parisiens pour l'émancipation. Son dernier grand projet est celui d'une langue universelle, mais il meurt en 1812 dans le plus grand dénuement.

Hourwitz avait pris la plume parce qu'il estimait « nécessaire que quelque juif réponde à la question de l'Académie ». De fait, il y répond non seulement par une défense très circonstanciée contre les diverses attaques dont les juifs sont l'objet, mais par ce qu'il intitule sans ambages une « Apologie ». S'agit-il pour autant de mettre en avant un point de vue spécifiquement juif ? La marque de cet ouvrage réside d'abord dans le ton : une ironie, un esprit de dérision et une irrévérence dans lesquels on reconnaît exactement ce que désigne l'intraduisible terme yiddish de « hutzpah ». Mais l'humour est également ici l'une des faces d'une exceptionnelle liberté d'esprit. Elle se lit d'emblée dans le choix des références d'Hourwitz : la Bible certes, qu'il évoque, de même que le Talmud, avec la familiarité d'une longue pratique, mais non sans avoir ouvert son propos avec Ovide et Plutarque, suivis de près par Virgile, Horace et Térence, et aussi Lafontaine, Voltaire, Rousseau, Mirabeau et Mendelssohn. C'est là un bretteur parfaitement armé qui croise le fer sans complexe avec les plus illustres auteurs, intervenant dans les grands débats du moment dont il s'avère parfaitement au fait. Il n'hésite pas davantage à se démarquer d'emblée de la problématique de l'Académie en inversant les termes de son énoncé. Elle se préoccupait de rendre les juifs plus utiles et plus heureux, il veut les rendre heureux et utiles. Et il n'est pas moins libre à l'égard de ses compétiteurs, mettant en doute le bien-fondé de la « régénération » chère à Grégoire, mais également avec ses propres coreligionnaires et avec la religion elle-même. Ce probable fils de rabbin veut limiter strictement leur autorité (en note, il envisage de supprimer purement et simplement la fonction). De fait, Hourwitz l'annonce d'entrée de jeu : « Je parle plus en homme qu'en juif ». Lorsqu'il cite Térence,