Zeitschrift: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte = Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di storia religiosa e culturale

Herausgeber: Vereinigung für Schweizerische Kirchengeschichte

Band: 105 (2011)

Artikel: De la modernité en religion : l'invention de la norme liturgique au XIXe siècle à travers le cas du monde francophone (France, Suisse, Belgique, Canada)

Autor: Petit, Vincent

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-390496

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

De la modernité en religion: l'invention de la norme liturgique au XIX^è siécle à travers le cas du monde francophone (France, Suisse, Belgique, Canada)

Vincent Petit

Au milieu du XIXe siècle, l'unité liturgique autour de Rome s'est opérée au nom de la tradition, au sens ecclésiologique du terme qui définit l'Eglise catholique romaine comme la seule dépositaire de l'enseignement du Christ, mais plus largement dans l'acception philosophique et politique du mot que lui donne Joseph de Maistre en en faisant «le fondement nécessaire et constitutif des institutions sociales».[1] Mais elle est aussi une entreprise cohérente justifiée par la restauration d'une authenticité que fondent et vérifient les documents historiques et archéologiques, et qui introduit une unité croissante des rites au sens où toute exception doit désormais exciper d'une permission, d'un indult romain, et une normativité accrue que l'adoption des rubriques des livres liturgiques romains (bréviaire, missel, rituel, cérémonial et pontifical), et surtout leur exécution littérale, est censée assurer dans toutes les paroisses du monde catholique francophone.[2] Elle aboutit à une cléricalisation plus poussée des fonctions rituelles, ex-

[1] Cité dans Gérard Delaplace, La tradition, principe d'une politique dans la pensée de Joseph de Maistre, in: Philippe Barthelet (dir.), Joseph de Maistre, Lausanne 2005, 423–431.

[2] Sur la France, voir la synthèse de Philippe Boutry, Le mouvement vers Rome et le renouveau missionnaire, in: Jacques Le Goff/René Rémond (dir.), Histoire de la France religieuse. Du roi Très Chrétien à la laïcité républicaine (XVIIIe–XIXe siècle), Paris 1991, 423–445; Austin Gough, Paris et Rome. Les catholiques français et le Pape au XIXe siècle, Paris 1996; Vincent Petit, Eglise et nation. La question liturgique en France au XIXe siècle, Rennes 2010. Sur la Belgique: Edouard de Moreau, L'Eglise en Belgique des origines au début du XXe siècle, Bruxelles 1945; Roger Aubert, 150 ans de vie des Eglises, 1830–1930, Bruxelles 1980. Sur la Suisse, Francis Python, Mgr Etienne Marilley et son clergé à Fribourg au temps du Sonderbund 1846–1856, Fribourg 1987; Urs Altermatt, Le catholicisme au défi de la modernité. L'histoire sociale des catholiques suisses aux XIXe et XXe siècles, Lausanne 1994; Guy Bédouelle/François Walter, Histoire religieuse de la Suisse, Paris 1999. Sur le Canada, voir Philippe Sylvain/Nive Voisine, Réveil et Consolidation (1840–1898), volume II, tome II de l'Histoire du catholicisme québécois, Montréal 1991; Christine Hudon, Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe 1820–1875, Sillery 1996; Ollivier Hubert, Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Eglise catholique du Québec (fin XVII–mi XIXe siècle), Sainte-Foy 2000.

SZRKG, 105 (2011), 487–508

pression d'une ecclésiologie intransigeante[3] et de l'affirmation d'une expertise, et donc à une distinction plus grande entre clercs et laïcs et à une opposition plus nette avec les églises issues de la Réforme.

Comme le romantisme avec qui elle partage volontiers l'esthétique, et comme la «révolution dévotionnelle»[4] qu'elle accompagne, elle exprime une réaction contre le XVIIIe siècle, considéré comme élitiste et impie, et une réponse à l'idéologie nationale et libérale du XIXe siècle. Elle cherche au contraire à promouvoir une religion authentiquement populaire mais strictement encadrée par l'autorité: aussi, même si elle s'effectue au nom de conceptions symétriquement opposées à la modernité politique et sociale, renouant au contraire avec la théologie sacramentaire médiévale et tridentine et une piété volontiers démonstrative, elle relève néanmoins elle-même de la modernité,[5] puisqu'elle entend (re)fonder une communauté autour d'une orthodoxie doctrinale et (ré)instituer un contrôle social par des prescriptions, des juridictions et des procédures.

*Le refus de l'*Aufklärung

A partir de la fin du XVIIe siècle, mais surtout au cours du XVIIIe siècle, les livres liturgiques diocésains et monastiques sont les terrains d'expérimentation de la science liturgique portée par les bénédictins français de la Congrégation de Saint-Maur et les jésuites de la société des Bollandistes – à laquelle même la papauté ne reste pas insensible avec les projets de réforme entrepris par le pape Benoît XIV.[6] Soutenu par un épiscopat éclairé, un clergé savant entreprend une véritable rationalisation dans la récitation de la prière et dans son contenu en cherchant à supprimer des coutumes héritées du Moyen Âge et à lutter contre les superstitions au profit d'un culte épuré et réputé plus conforme à la vénérable antiquité. En témoignent les substantielles modifications dans les communs et les messes *ad diversa*, la primauté du temporal sur le sanctoral, le groupement de tous les textes de la messe autour d'un thème moralisant, la diminution du nombre des octaves, la simplification des bénédictions, la distribution des psaumes pour permettre la récitation entière du psautier chaque semaine, l'adaptation des hymnes, leçons, capitules et répons à chaque office. Surtout, les antiennes, versets, capitules et répons sont tirés de la Bible et assurent à la prière un fondement scripturaire. Enfin, le sanctoral est révisé: les traditions apocryphes sont écartées, certains saints à l'existence douteuse sont exclus et des légendes sont corrigées dans un sens plus conforme à la véracité historique.

3 Maurice Nédoncelle (éd.), L'ecclésiologie au XIXe siècle, Paris 1960.

4 Emmet Larkin, The devotional revolution in Ireland 1850–1875, in: American Historical Review, 77 (1972), 625–652.

5 Michel de Certeau, L'invention du quotidien. Arts de faire, Paris 1990, 195–224. Voir aussi Maurice Gruau, L'homme rituel. Anthropologie du rituel catholique français: essai d'une ethnologie de l'intérieur, Paris 1999.

6 Suitbert Bäumer, Histoire du bréviaire romain, tome 2, Paris 1905, 372–401; Pierre Batiffol, Histoire du bréviaire romain, Paris 1911, 369–426; Pierre Jounel, Le renouveau du culte des saints dans la liturgie romaine, Rome 1986, 47–50.

Au delà de la seule technique, ces liturgies réformées relèvent d'une *Aufklärung* catholique. Les nouveaux livres liturgiques privilégient une approche plus didactique et assurent en quelque sorte une formation continue à ceux qui les récitent et ceux qui les écoutent.[7] La création d'un commun des prêtres pour honorer les saints qui ne furent ni martyrs ni pontifes, comme l'approche professionnelle qui a présidé à la rédaction des bréviaires diocésains, portent la reconnaissance du sacerdoce, des prêtres, de leur importance sociale et politique dans l'Eglise, mais aussi dans le corps social.

Ce faisant, elles s'inscrivent aussi dans le mouvement des idées qui anime alors l'Europe occidentale. Les réformes liturgiques relèvent en partie de l'utilitarisme des Lumières qui va parfois jusqu'à remettre en cause l'existence même du bréviaire et l'usage du latin, et qui répugne à toute extériorisation excessive du culte, considérée comme superflue ou contraire à la sincérité de l'acte de foi (réduction du nombre des processions, attitude critique face aux reliques, limitation du nombre des fêtes d'obligation, rejet de la piété indulgenciaire).[8] Elles participent aussi de l'affirmation de la souveraineté politique sur les affaires religieuses, indissociable de la formation d'un *habitus* national. Comme l'écrit le curé de Mesnil-Angot, diocèse de Coutances, en août 1789 à l'Assemblée constituante, la pluralité des livres liturgiques relève de la logique des «privilèges»: au contraire, il s'agit de restaurer le «droit commun» et de faire en sorte que les fidèles ne soient plus des «étrangers dans le sein de leur nation».[9] Le chanoine Fontaine, principal auteur du bréviaire lausannais de 1787, explique qu'«il est essentiel pour le bien d'un pays que les principes des pasteurs soient d'accord avec les lois et les usages établis par le Souverain».[10] Cette conception éclairée de la religion relaie la lente construction de l'unité nationale: c'est donc logiquement en France que s'élaborent ces réformes,[11] avec la publication des livres liturgiques édités à Paris sous l'épiscopat de Mgr de Harlay (bréviaire en 1680, antiphonaire en 1681, missel en 1685, graduel en 1686 – le rituel n'est achevé qu'en 1698), du bréviaire clunisien par dom de Vert à la même époque, puis surtout de ceux de Mgr de Vintimille (bréviaire en 1736, missel en 1738). La plupart des diocèses du royaume de France en adoptent les principes: en 1789, sur les 139 sièges épiscopaux, 35 ont alors le rite parisien et 49 un rite particulier

7 Xavier Bisaro, Bréviaire parisien et clergé paroissial dans la seconde moitié du XVIIIe siècle où les raisons d'une amitié, in: La Maison-Dieu, 249 (2007/1), 105–124.

8 Michel de Certeau, La formalité des pratiques. Du système religieux à l'éthique des Lumières (XVIIe–XVIIIe), in: Michel de Certeau, L'Écriture de l'histoire, Paris 1975, 153–212; Bernard Plongeron, Le procès de la fête à la fin de l'Ancien Régime, in: Bernard Plongeron/Robert Pannet (dir.), Le christianisme populaire. Les dossiers de l'histoire, Paris 1976, 171–198.

9 Cité dans l'abbé Prompsault, Dictionnaire raisonné de droit et de jurisprudence ecclésiastique, vol. 1, Paris 2e éd. 1862, 721–722.

10 Cité dans Berchtold, Notice biographique sur M. le chanoine Fontaine, Fribourg 1850, XXI.

11 Voir dom Leclercq, in: Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, t. 9–2, 1692–1729; Xavier Bisaro, Une nation de fidèles. L'Église et la liturgie parisienne au XVIIIe siècle, Tournai 2006. Voir aussi Bruno Neveu, Érudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles, Paris 1994.

qui s'en approche. Ce modèle se diffuse dans l'Italie habsbourgeoise (avec les décisions du synode de Pistoie de 1786),[12] dans l'Empire d'Autriche, en Suisse et jusqu'au Canada.

Le souci de caler l'ordre religieux sur l'ordre civil, et en quelque sorte la nationalisation du catholicisme[13] trouve son aboutissement dans la Révolution française. La Constitution civile du clergé, adoptée le 12 juillet 1790 par l'Assemblée nationale constituante,[14] supprime le clergé régulier, abolit tous les archevêchés et évêchés qui sont remplacés par de nouveaux diocèses correspondants aux limites des départements, rationalise le fonctionnement de l'Eglise avec la suppression de tous les titres et offices traditionnels et la «fonctionnarisation»[15] du clergé. Surtout, comme l'a voulu le comité ecclésiastique de l'Assemblée, l'Eglise de France se réorganise sur des principes radicalement nouveaux, inspirés par une vision primitive de l'Eglise et par l'impératif d'appliquer sans exception la souveraineté de la nation: tous les postes épiscopaux et curiaux sont soumis à élection; les curés reçoivent l'institution canonique de l'évêque, l'évêque de l'évêque métropolitain. L'évêque nouvellement élu se contente d'en avertir Rome par une lettre de communion pour exprimer sa reconnaissance de l'autorité spirituelle du pape, et gouverne son diocèse avec son conseil épiscopal appelé aussi presbytère. Dans la volonté unitaire qu'affirme l'Assemblée nationale, le comité ecclésiastique envisage l'élaboration d'une liturgie commune à tous les diocèses du royaume.[16]

Dans la France révolutionnaire, de part et d'autre de la Terreur, les principes gallicans font corps avec l'unité nationale que des innovations, aussi limitées soient-elles,[17] expriment à leur façon. Mais plutôt que de définir une liturgie propre en langue vernaculaire, l'Eglise issue de la Constitution civile s'attache surtout à ériger la liturgie parisienne en liturgie nationale:[18] dès octobre 1795, le *Missale Parisiense* de Mgr de Vintimille est réédité sous le nom de *Missale Gallicanum* alors que l'expérimentation d'un sacramentaire français tourne court. Elle se place ainsi dans le prolongement d'une ambition centralisatrice, dans un

[12] Les actes du synode ont été publiés par Pietro Stella, Atta et decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786, 2 vol., Florence 1986.

[13] François Furet, Constitution civile du clergé, in: Dictionnaire critique de la Révolution française. Institutions et créations, Paris 1992, 212–213.

[14] Timothy Tackett, La Révolution, l'Église, la France: le serment de 1791, Paris 1986, 27–32; Michel Vovelle, La fin de l'alliance et du trône et de l'autel, in: Le Goff et Rémond (dir.), Histoire de la France religieuse (voir note 2), 86–93; Bernard Plongeron, Entre Rome et la République, la revendication identitaire de l'Eglise constitutionnelle (1780–1801), in: Des résistances religieuses à Napoléon (1799–1813), Paris 2006, 93–121; Gérard Pelletier, Rome et la Révolution française: la théologie et la politique du Saint-Siège durant la Révolution française (1789–1799), Rome 2004, 105–113, 541–550.

[15] Rodney J. Dean, L'Eglise constitutionnelle, Napoléon et le Concordat de 1801, Paris 2004, 15.

[16] André Latreille, Le catéchisme impérial de 1806. Etudes et documents pour servir à l'histoire des rapports de Napoléon et du clergé concordataire, Paris 1935, 10.

[17] Ferdinand Brunot, Le culte catholique en français sous la révolution, in: Annales Historiques de la Révolution Française, t. 2, 1925, 209–227 et 325–334.

[18] Bisaro, Une nation de fidèles (voir note 11), 405–426.

sens forcément gallican, que dessinait le calendrier du bréviaire de 1736, véritable calendrier national avant l'heure.[19] Le Concordat de 1801 et les articles organiques qui le complètent, s'inscrivent dans cette conception joséphiste, mais dans une version autoritaire, en dessinant une Eglise uniforme (une liturgie et un catéchisme unique pour tout le pays, article 39), hiérarchique et dominée par le pouvoir civil.

Anti-moderne: la définition d'une intransigeance catholique

La Révolution française, qui a aboli la monarchie très-chrétienne, a ruiné, pour un temps, la souveraineté temporelle du pape, et a accouché d'une Eglise nationale dont Rome n'a jamais admis la communion, ne pouvaient donc que convaincre davantage les serviteurs de la monarchie pontificale à s'en prendre aux tentations réformatrices et aux prétentions savantes de l'Eglise de France des XVIIe et XVIIIe siècles, et à les considérer, sinon comme la cause, du moins comme les prémices de ces événements funestes. L'acte fondateur en est la bulle *Auctorem fidei*[20] (28 août 1794), par laquelle la papauté clôt définitivement l'ère des compromissions avec un siècle voué aux gémonies, en réaffirmant son autorité au nom de la tradition conçue comme ininterrompue et fondée par les Pères de l'Eglise. Alors que la souveraineté temporelle du pape et la survie même de l'institution est en jeu, le texte pontifical affirme une ecclésiologie intransigeante en condamnant les thèses presbytériennes et fébronianistes, et en renouvelant l'anathème contre le richérisme et le gallicanisme. Concernant la liturgie, il considère que la proposition du synode de Pistoie qui s'était élevée contre «l'oubli des principes qui ont rapport à l'ordre de la liturgie» et avait souhaité en conséquence «une plus grande simplicité des rits, en l'exposant en langue vulgaire, et en la prononçant à haute voix», est «outrageante à l'égard de l'Eglise».[21]

Toutefois, la première partie du XIXe siècle jusqu'à la fin des années 1830, reste dominée par les impératifs matériels de la reconstruction. Les manuels mis à disposition des prêtres et des séminaristes consistent en des rééditions des *In-*

[19] Jounel, Le renouveau du culte des saints (voir note 6), 39–41.

[20] Bruno Neveu, Juge suprême et docteur infaillible: le pontificat de la bulle In eminenti (1643) à la bulle Auctorem fidei (1794), in: Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age-Temps modernes, t. 93/1 (1981), 215–275; Philippe Boutry, Autour d'un bicentenaire. La bulle Auctorem fidei (28 août 1794) et sa traduction française (1850) par le futur cardinal Clément Villecourt, in: Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie-Méditerranée, t. 106/1 (1994), 203–261; et Tradition et autorité dans la théologie catholique au tournant des XVIIIe et XIXe siècles. La bulle Auctorem fidei (28 août 1794), in: Jean-Dominique Durand (éd.), Histoire et théologie. Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire religieuse contemporaine, Paris 1994, 59–82. La bulle alors en projet portait le nom de «Quo primum tempore», en référence à celle de Pie V: Lajos Pasztor, La curia romana e il giansenismo. La preparazione della bolla Autorem fidei, in: Actes du colloque sur le jansénisme (organisé par l'Academia Belgica à Rome, 2 et 3 novembre 1973), Louvain 1977, 89–102; et Pietro Stella, «Quo primum tempore»: progetto di bolla pontificia per la condanna del sinodo di Pistoia (1794), in: Rivista di Storia della Chiesa in Italia, XLV/1 (1991), 1–41.

[21] Cité dans Boutry, Autour d'un bicentenaire (voir note 20), 237.

structions sur le rituel de Toulon de Mgr Joly de Choin (1780)[22] et des *Instructions sur le rituel de Langres* du cardinal de la Luzerne (1788). La liturgie ne fait l'objet que de leçons pratiques construites sur les rééditions de *l'Instruction sur le manuel [...] pour servir à ceux qui dans les séminaires se préparent à l'administration des sacremens...* de l'abbé Mathieu Beuvelet (1659) et *l'Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe suivant les anciens auteurs...* du P. Le Brun (1716).[23] Les livres liturgiques des XVII–XVIIIe siècles sont réimprimés avec quelques corrections de détail: l'échec de toute unification liturgique à l'échelle nationale, pourtant envisagée en 1790 et en 1802, s'explique à la fois par le refus de toute innovation après la période révolutionnaire et par la force des susceptibilités épiscopales, dont le système concordataire a grandement accru l'autorité, y compris sur l'impression des livres religieux qui est soumise à leur autorisation. Secondés par les imprimeurs locaux soucieux de conserver ce marché, les évêques sont maîtres de la liturgie dans leur diocèse, jusqu'à y imposer parfois des saints et usages auxquels ils sont personnellement attachés.

Seulement, le mouvement de fond révolutionnaire a sapé les bases des liturgies d'Ancien Régime. La sécularisation des principautés ecclésiastiques, la suppression des chapitres et la disparition de nombreux diocèses (le Concordat de 1801 en a réduit le nombre à soixante pour la France et l'actuelle Belgique), et incidemment la dispersion ou la confiscation des bibliothèques religieuses, ont détruit les institutions qui en constituaient le support. Ainsi à Liège, la disparition de la principauté épiscopale et l'introduction de la législation française amènent l'abandon des missel et du bréviaire diocésains au profit du romain, par Mgr Zaepfel, d'origine alsacienne, lors du rétablissement du culte en 1802.[24] Plus fondamentalement, la mise en conformité progressive de la géographie religieuse sur la géographie politique, c'est-à-dire l'adéquation des diocèses avec les frontières politiques nationales et infranationales, la nomination des évêques par une administration d'Etat et une plus grande mobilité du clergé comme une plus grande diffusion des ouvrages imprimés, ont définitivement affirmé le caractère national et unitaire de l'Eglise catholique à l'intérieur de chaque pays, alors même qu'elle est contestée en tant que structure – jusqu'au conflit armé en Suisse, par le processus de démocratisation.

[22] Hugues Richard, Une source pour l'étude des connaissances du clergé français en matière de droit canonique à la fin du XVIIIe et au début du XIXe siècle: les «instructions sur le rituel de Toulon», in: Revue de droit canonique. Études offertes à Jean Gaudemet, t. 29 (1979/2–4), 104–137.

[23] Elle fait l'objet d'au moins six rééditions dans la première moitié du XIXe siècle. Son orthodoxie est saluée par dom Guéranger.

[24] Joseph Daris, La liturgie dans l'ancien diocèse de Liège, in: Notices historiques sur les églises du diocèse de Liège, t. XV, Liège 1894, 123–128.

L'adoption de la liturgie romaine ou l'affirmation d'une logique identitaire

L'adoption de la liturgie romaine dans le diocèse de Langres par Mgr Parisis en 1839 et la publication des deux premiers volumes des *Institutions liturgiques* de dom Guéranger en 1840–41, marquent un tournant décisif.[25] Apparue dès 1830 au sein du mouvement mennaisien, l'exigence d'unité autour de Rome nourrit un surinvestissement de la question liturgique: l'unité, voire l'uniformité, signe d'orthodoxie dans une ecclésiologie soucieuse d'éradiquer tout particularisme qui ne peut qu'être d'inspiration gallicane ou protestante, explique la disparition de toutes les liturgies diocésaines, l'abandon des rituels particuliers, un réexamen de tous les calendriers propres aux diocèses. Ce changement aussi rapide ne se comprend pas sans l'entreprise systématique de disqualification historique qui l'a précédée. L'approche de dom Guéranger est essentiellement historienne, parce que l'histoire est selon lui «le fondement et le cadre de tout enseignement ecclésiastique»,[26] et ceux qui mettent leurs pas dans les siens, comme l'abbé René-François Rohrbacher et son *Histoire universelle de l'Église*, 1842–49, ou l'abbé Jean-Joseph Gaume et *La Révolution, recherches historiques sur l'origine et la propagation du mal en Europe, depuis la Renaissance jusqu'à nos jours*, 1856 assènent que les XVIIe et XVIIIe siècles, siècles de révolte à l'égard du Saint-Siège, ont accouché de liturgies «néo-gallicanes», contaminées par les venins janséniste et protestant.

Ce changement aussi rapide s'explique par une mobilisation efficace de réseaux transnationaux[27] qui savent user de la polémique érudite ou procédurière, tout autant que manier les ressources nouvelles de la presse. L'habileté des intransigeants a été de faire de la liturgie romaine le marqueur d'identité d'un groupe social, d'un état, celui du clergé *orans*, pour qui elle est la justification autant que la manifestation d'un ordre, sanctifié par les liens de l'ordination et de la célébration du culte. Elle l'est d'autant plus pour un clergé salarié, fonctionnarisé, rendu plus que jamais dépendant de l'évêque ou de l'Etat, et davantage soucieux d'affirmer une position et un rang, qu'il est issu désormais en masse de la paysannerie. Le «renforcement de l'*habitus* sacerdotal» peut alors se concevoir comme la «contrepartie obligée d'une popularisation durable du recrutement mais aussi d'un lent déclassement social»:[28] de plus, l'exaltation de l'unité catholique et de la primauté du trône pontifical, portée avec fougue par le mouvement mennaisien, aura trouvé un écho durable, particulièrement dans les rangs du clergé inférieur.

[25] Arno Schilson, Rinnovamento dallo spirito della restaurazione. Uno sguardo all'origine del movimento liturgico in Prosper Guéranger, in: Cristianesimo nella storia, vol. XII/3 (1991), 569–602; Petit, Eglise et nation (voir note 2), 65–66.

[26] Institutions liturgiques, tome 1, Le Mans/Paris 1840, XIII; Lettre à Mgr l'archevêque de Rheims sur le droit de liturgie, Le Mans 1843, 130.

[27] Daniel Moulinet, Un réseau ultramontain en France au milieu du XIXe siècle, in: Revue d'Histoire Ecclésiastique, t. XCII/1 (1997), 70–125. Mgr Bourget était en relation avec Mgr Pie et dom Guéranger, Hubert, Sur la terre comme au ciel (voir note 2), 144–145.

[28] Claude Langlois, Le temps des séminaristes. La formation cléricale en France aux XIXe et XXe siècles, in: Problèmes d'histoire de l'éducation, Rome 1988, 255.

Ce clergé de terrain milite clairement pour une plus grande uniformité du culte, et donc pour une romanisation de la liturgie, à la fois pour des motifs pastoraux, mais aussi pour des raisons politiques. En Suisse, dès 1849, des curés la réclament pour faire pièce à la politique unitaire de leurs adversaires radicaux au pouvoir.[29] Au Canada, instruit par l'exemple américain,[30] cette uniformisation fait partie du dispositif d'encadrement de la communauté francophone par l'Eglise catholique.

Confrontées à des autorités politiques qui leur sont de plus en plus indifférentes voire hostiles, la masse du clergé et une partie de l'épiscopat se tournent vers la seule source d'autorité: Rome, dont les évêques retrouvent progressivement les chemins avec les visites *ad limina* ou à l'occasion d'événements d'envergure (proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception en 1854, 18e centenaire du martyre de Pierre et Paul en 1867, concile de 1870). Les séjours prolongés à Rome, inaugurés par l'abbé Gerbet, ancien compagnon de Lamennais et auteur d'une *Esquisse de Rome chrétienne*, permettent à des prêtres de fréquenter basiliques, congrégations, académies et bibliothèques vaticanes. S'y dessinent des hiérarchies parallèles avec les titres de camérier secret du pape, prélat de Sa Sainteté, protonotaire apostolique... et s'y constituent des réseaux autour de personnalités en rupture avec leur gouvernement, comme Mgr Chaillot, directeur des *Analecta juris pontificii*, Mgr Villecourt, Mgr Baillès. Le séminaire français fondé en 1853 – qui accueille aussi des étudiants belges, suisses et canadiens[31] – et le collège germanique y forment des prêtres éloignés des influences diocésaines. La «dévotion au pape»[32] trouve son application pratique dans l'activité croissante des congrégations romaines, que les curés en lutte contre une hiérarchie volontiers plus gallicane saisissent directement, et dont les décisions sont diffusées par la presse.[33]

C'est pourquoi le rétablissement de la liturgie romaine a pu passer pour une entreprise «anti-nationale»[34]. La piété romaine est présentée volontiers comme étrangère, emplie d'«habitudes espagnoles» ou d'«italianismes». Avec la volonté

[29] Python, Mgr Etienne Marilley et son clergé à Fribourg (voir note 2), 408–409.

[30] Au concile de Baltimore dès 1829, les évêques américains s'étaient dotés d'un manuel des cérémonies paru en 1833 sous le titre *A manual of the ceremonies used in the Catholic Church*: Hubert, Sur la terre comme au ciel (voir note 2), 137.

[31] Philippe Levillain/Philippe Boutry/Yves-Marie Fradet (dir.), 150 ans au cœur de Rome. Le Séminaire français, 1853–2003, Paris 2004, 224–225.

[32] Bruno Horaist, La dévotion au pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846–1878), d'après les archives de la Bibliothèque Vaticane, Rome 1995.

[33] Selon l'édition liégeoise des Decreta de 1850, la Congrégation des rites a rendu 237 décisions dans la première moitié du XIXe siècle, soit une augmentation de 155% par rapport à la seconde moitié du XVIIIe siècle et de 29% par rapport à la première moitié du XVIIIe siècle. L'Académie liturgique, fondée par Benoît XIV, relevée en 1840 et réorganisée en 1854, livre plusieurs dissertations hostiles aux bréviaires particuliers qui sont publiés à Bruxelles en 1859.

[34] Python, Mgr Etienne Marilley et son clergé à Fribourg (voir note 2), 414–415; Petit, Eglise et nation (voir note 2), 70, 73.

de dire le bréviaire «comme on le dit à Rome»[35], le sanctoral que s'approprient les prêtres francophones implique une meilleure connaissance du martyrologe romain, l'adoption d'un nouveau calendrier et l'introduction de nouveaux offices, voués à la souffrance du Christ et à la maternité de Marie, et ouverts à de multiples médiateurs – reliques, anges, saints fraîchement canonisés.[36] L'adoption d'un modèle ultramontain – l'adjectif étant largement péjoratif dans le siècle des nationalités – procède d'un processus d'acculturation du catholicisme francophone qui a pu susciter de violentes polémiques ecclésiastiques,[37] tant l'orgueil national ou les susceptibilités locales ont pu se sentir bafoués.

L'intervention croissante de Rome et la mobilisation du clergé inférieur par les évêques les plus intransigeants, trouvent son efficience la plus flagrante dans les conciles et les synodes qui se réunissent à la moitié du siècle.[38] Ces réunions sont le prétexte pour manifester l'adhésion des prêtres, présentée comme spontanée, unanime et souveraine, et aussi l'occasion d'attirer leur attention sur les rubriques des missel, bréviaire et rituel romains et d'imposer l'obligation du cérémonial romain.[39] En France se tiennent treize conciles provinciaux[40] entre 1849 et 1851: sept décrètent l'adoption de la liturgie romaine (Reims, Avignon, Albi, Bordeaux, Sens, Aix, Bourges), deux émettent un vœu dans ce sens (Paris, Auch) et quatre gardent le silence sur le sujet (Lyon, Tours, Rouen, Toulouse). Les décrets du concile de Reims rédigés, sous les auspices de Mgr Gousset, par l'abbé Gerbet, nommé vicaire général d'Amiens et expert théologique, sont chaudement approuvés par Rome. Les synodes diocésains organisés aux mêmes dates sont aussi l'occasion pour les évêques de proclamer leur adhésion à la liturgie romaine. Dans la seule année 1852, quatorze diocèses passent à la liturgie romaine, ce qui porte leur nombre à quarante-huit.[41] Entre 1845 et 1860, ce sont 51 diocèses qui rejoignent l'unité liturgique autour de Rome, auxquels il faut ajouter différentes sociétés de prêtres séculiers: congrégation de la mission en 1851, so-

35 Archives secrètes vaticanes, Archivio della Nunziatura di Parigi, 113, lettre de l'abbé Guérin, curé de Gurgy-le-Château, diocèse de Dijon, 17 novembre 1855. Mgr Wiseman vicaire apostolique en Angleterre avait publié des Conférences sur les cérémonies de la Semaine Sainte à Rome, traduites en français en 1841, et Mgr Barbier de Montault avait publié *L'Année liturgique* à Rome, éditée en 1857 et rééditée en 1862.

36 Voir Vincent Petit, Clergé romain, évêque gallican. La guérilla liturgique au sein du catholicisme français au milieu du XIXe siècle, in: Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée, 120/1 (2008), 223–234.

37 Vincent Petit, Dispute d'état et controverse publique. La querelle liturgique dans le diocèse de Besançon (milieu du XIXe siècle), in: Revue d'Histoire de l'Eglise de France, t. 93 (2007), 461–487; Bruno Dumons, «Romaniser» la liturgie lyonnaise au XIXe siècle. Les conditions d'une alliance entre Lyon et Rome, colloque Liturgie et pratiques cultuelles dans les églises chrétiennes, des origines à nos jours, CIHEC, Paris, juillet 2007.

38 Jacques Grisé, Les conciles provinciaux de Québec et l'Église canadienne 1851–1886, Montréal 1979, 126.

39 Dominique Bouix, Du concile provincial ou Traité des questions de théologie et de droit canon qui concernent les conciles provinciaux, Paris 1850, 553–602.

40 Archives nationales F19/5591.

41 Archives nationales F/19/5435, La Voix de la Vérité, 25 décembre 1852, article de l'abbé J.-B. E. Pascal.

ciété des prêtres de la Miséricorde en 1853.[42] En 1864, seuls dix diocèses ne sont pas à la liturgie romaine: deux en préparent le rétablissement (Dijon, Séez), six en ont accepté le principe (Paris, Besançon, Grenoble, Tulle, Chartres, Orléans), tandis que deux (Belley, Lyon) persistent dans leur refus. En 1875, le diocèse d'Orléans gouverné par Mgr Dupanloup sera le dernier à s'y rallier. Au Canada, c'est à la ferveur de la réunion du premier concile provincial de Québec en 1851 – la province ecclésiastique a été érigée en 1844 – que les diocèses se calent sur la norme romaine en ce qui concerne le rituel et surtout le cérémonial, puisque les diocèses suivaient déjà le bréviaire et le missel romains. C'est Mgr Prince, évêque coadjuteur de Montréal, qui est délégué pour en porter à Rome les décrets. En Belgique, la liturgie romaine est déjà suivie dans tous les diocèses et c'est à Malines, sous les auspices du cardinal Sterckx, que voit le jour une collection de livres liturgiques – graduel, vespéral, rituel, processionnal – édités entre 1848 à 1854 par Hanicq, sous la direction d'Edmond Duval: l'accent est particulièrement mis sur la restauration du plain-chant à partir des livres italiens des XVI–XVIIe siècles. En Suisse, le ralliement à la liturgie romaine dans le diocèse de Genève et Lausanne est annoncé en 1846, officialisé en 1854 et achevé en 1868.[43] Tous les nouveaux livres liturgiques, dont le rituel, sont rendus obligatoires par le mandement de carême du 8 février 1868.

Une révolution rituelle?

L'adoption du missel et du bréviaire romains, avec supplément diocésain, constitue une rupture majeure: à une Eglise médiatisée par les communautés locales succède une Eglise davantage reliée à un centre, au nom d'une conception avant tout juridico-théologique. Puisque la liturgie est une «science de détail, éminemment pratique»,[44] l'abandon des rituels et cérémoniaux diocésains au profit de la norme romaine signifie un changement de la pratique la plus immédiatement en contact avec les fidèles.

Cette révolution rituelle s'inscrit dans un mouvement plus long et plus lent d'une romanisation, à l'œuvre depuis le concile de Trente, et réactivée à la faveur des événements révolutionnaires. En ce qui concerne le rituel et le cérémonial, les manuels édités à Québec par Mgr Signay en 1836, à Paris par Mgr de Quélen en 1839 et à Fribourg par Mgr Yenni en 1841, participent déjà de ce processus de romanisation. Mais ce qui constitue la réelle rupture du milieu du XIXe siècle, c'est le complet renouvellement des livres liturgiques en usage, y compris les manuels de théologie morale et de théologie dogmatique mis à disposition des séminaristes. S'y affirme un corps de doctrines et de pratiques cohérent et homogène, une culture d'état qui ne se sépare pas de l'émergence d'un marché

[42] Archives secrètes vaticanes, Segreteria di Stato, anno 1856, 248, fascicule 1, 75–80, 125–143.

[43] Python, Mgr Etienne Marilley et son clergé à Fribourg (voir note 2), 217, 409–416.

[44] Nouvelle revue théologique, t. 1 (1869), 2e éd., 31.

national du livre religieux,[45] dominé par quelques entreprises spécialisées, comme Hanicq ou Le Clère, qui fait paraître dix éditions du bréviaire romain et quatre du missel entre 1851 et 1854.

L'écrit d'autorité, qu'elle soit de nature religieuse ou académique, constitue le vecteur de cette révolution rituelle. L'érudition est ordonnée au service de la romanisation de l'acte de foi. Il importe ainsi aux partisans de l'unité de faire connaître les décisions des congrégations romaines dont ils rappellent qu'elles ne nécessitent pas de promulgation épiscopale pour être contraignantes. La congrégation pour la propagation de la foi fait paraître une troisième édition des *Decreta authentica congregationis sacrorum rituum ex actis eiusdem collecta cura et studio Aloisii Gardellini,* qui court jusqu'en 1856. Des extraits, dans un format plus commode, sont disponibles avec les *Decreta authentica S. Congregationis Rituum ab anno 1588 ad 1848*, édités à Liège en 1850 (réédités en 1851 et 1854). Une traduction des Décrets authentiques de la sacrée congrégation des rites, choisis et mis en ordre alphabétique par l'abbé Falise,[46] paraît à Tournai chez Casterman en 1860. Plus tard, Mgr Xavier Barbier de Montault,[47] archéologue et collaborateur des *Analecta juris pontificii*, compile une collection des décrets authentiques des Congrégations romaines: celle consacrée à la Congrégation des rites compte huit volumes publiés entre 1869 et 1878.

En 1847, l'abbé Boissonnet, professeur au grand séminaire de Romans, publie dans l'*Encyclopédie théologique* de l'abbé Migne un *Dictionnaire alphabético-méthodique des cérémonies et des rites sacrés d'après la liturgie romaine* qui donne un commentaire des rubriques du bréviaire et du missel et une traduction intégrale du rituel, du pontifical et du cérémonial. La même année, l'abbé Favrel, vicaire général de Mgr Parisis, donne une édition française du cérémonial romain de Baldeschi.[48] L'ouvrage connaît quatre éditions jusqu'en 1854 et s'écoule à 13'000 exemplaires avant d'être repris et corrigé par le R. P. Le Vavasseur en 1857. Une édition canadienne est publiée en 1853 sous le titre de *Petit cérémonial romain à l'usage des églises de la province ecclésiastique de Québec*, sous les auspices de Mgr Bourget et du futur évêque de Saint-Hyacinthe, Mgr Jean-Charles Prince.

[45] Claude Savart, Les catholiques en France au XIXe siècle. Le témoignage du livre religieux, Paris 1985; Philippe Martin, Une religion des livres (1640–1850), Paris 2003.

[46] Jean-Baptiste Falise (1819–1881). Ordonné prêtre en 1842. D'abord vicaire puis curé dans différentes paroisses des arrondissements de Charleroi et de Tournai, il est nommé chanoine titulaire en 1876. Fondateur des *Mélanges théologique* en 1847, il est directeur de la *Revue théologique* de 1856 à 1863 et participe à la *Nouvelle revue théologique* à partir de 1869. En plus d'ouvrages, comme *Liturgiæ practicæ compendium sive sacrorum rituum rubricarumque missalis...*, 1876, et un *Cérémonial de la consécration du sacre d'un évêque,* 1873 (2e éd. en 1884), il a également écrit des études sur les autels et les oratoires publics.

[47] Après des études au séminaire d'Angers, puis à Saint-Sulpice, il exerce les fonctions de maître de cérémonie à la cathédrale d'Angoulême. En 1853, Mgr Pie, évêque de Poitiers, l'envoie à Rome où il se lie avec les milieux savants. Revenu en France, il est ordonné en 1859 et fonde le musée diocésain d'Angers, puis repart à Rome pour 14 ans: Bruno Neveu, Entre archéologie et romanité: Mgr Xavier Barbier de Montault (1830–1901), in: Bibliothèque de l'école des chartes, t. 163/1 (2005), 241–264.

[48] Il en existe une édition allemande, parue à Ratisbonne en 1856, sous le titre *Ausführliche Darstellung des römischen Ritus*.

L'abbé Falise publie en 1853 un *Cérémonial romain. Cours abrégé de liturgie pratique à l'usage des églises qui suivent le rite romain* (une 6e édition en 1886), et l'abbé Jean-Baptiste de Herdt,[49] du diocèse de Malines, une *Pratique de la liturgie sacrée selon le rit romain*, qui est traduite et publiée en 1858. A son tour, l'abbé de Conny[50] publie un *Cérémonial romain rédigé d'après les sources authentiques* dont la troisième édition sort des presses en 1858. A la suite de son *Cérémonial romain à l'usage des églises paroissiales et des chapelles publiques* (1858), l'abbé Théodore Boulangé du diocèse du Mans ajoute un compendium pour les fonctions célébrées avec diacre et sous-diacre. Pour le Canada, Mgr Bourget rédige un *Cérémonial des évêques commenté et expliqué par les usages et les traditions de la Sainte Eglise romaine avec le texte latin* (1856). L'abbé Richaudeau fait paraître un *Nouveau Traité des Saints Mystères conforme aux règles de la liturgie romaine* (1853), en lieu et place de l'ouvrage classique de Collet qui datait de la seconde moitié du XVIIIe siècle.[51]

A la demande des évêques réunis en concile à Périgueux en 1856 et à Agen en 1859, le chanoine Bourbon, maître de cérémonies à la cathédrale de Luçon, compose un *Petit cérémonial paroissial selon le rite romain* en 1861. Le chanoine Renaut livre un *Petit Cérémonial romain* pour l'usage du diocèse de Saint-Brieuc et Tréguier en 1854. L'évêque de Rennes, Mgr Brossais de Saint Marc, a aussi publié un *Abrégé du Cérémonial Romain à l'usage des petites églises*, et l'archevêque de Reims, le cardinal Gousset, un *Manuel abrégé des cérémonies romaines* (1861). D'autres initiatives locales, comme le *Manuel des cérémonies selon le rit romain* (1855) commandité par l'évêque de Saint-Flour, ou le cérémonial voulu par l'évêque de Coutances (1861), suscitent davantage de circonspection de la part des rédacteurs belges de la *Revue théologique*. Pour le diocèse de Lausanne et Genève, l'abbé François-Xavier Piller[52] rédige à la demande de Mgr Marilley un *Manuale rituum liturgiæ romanæ* en 1864 – il sera réédité en 1884 et 1891 – et un *Manuale precum liturgicarum* en 1865. Alors que ces deux volumes s'adressent au clergé, l'abbé Mehling, directeur au séminaire de Fribourg, publie des *Eclaircissements sur la liturgie romaine* (1864) pour informer les fidèles.

[49] Son ouvrage, *Sacræ liturgiæ praxis juxta ritum romanum in missae celebratione officii recitatione et sacramentorum administratione servanda*, paru pour la première fois semble-t-il en 1852, connaîtra au moins dix éditions jusqu'en 1903.

[50] Jean-Adrien de Conny (1817–1891) était un proche de Mgr de Dreux-Brézé. Il était doyen de la cathédrale et vicaire général honoraire du diocèse de Moulins et protonotaire apostolique.

[51] La 12e édition de l'ouvrage avait été publiée par l'abbé Caron en 1848.

[52] François-Xavier Piller (1812–1893), après des études au collège des Jésuites à Fribourg en 1825, puis au séminaire, est ordonné prêtre par Mgr Yenni le 28 mai 1836. Après une expérience de précepteur, il revient en Suisse et le 21 octobre 1857, il est appelé pour être professeur de théologie dogmatique au séminaire diocésain qui vient de rouvrir à Fribourg. A partir de 1859, il est chargé de donner le cours de liturgie et de travailler à la rédaction du manuel des rites commandé par Mgr Marilley. L'abbé Piller a laissé des opuscules officiels comme l'*Ordo officiorum publicorum in ecclesiis diocesis Lausannensis et Genevensis*, 1868, le *Status ecclesiarum et sacellorum publicorum diocesis Lausannensis et Genevensis*, 1886, le *Directorium seu Ordo recitandi divini officii et sacri faciendi*, 1881–1894. Voir Nouvelles étrennes fribourgeoises. Almanach des villes et des campagnes 1895, Fribourg, 108–115.

Le clergé éprouve aussi la nécessité de disposer de manuels pratiques pour le changement de liturgie, recommandés par les évêques qui le décident, comme le *Livret de liturgie romaine ou méthode pour apprendre à réciter l'office divin selon le rite romain*, paru à Castres en 1857,[53] ou l'*Exposé des différences entre les rubriques romaines et les rubriques lyonnaises* du chanoine Girard en 1866. L'apprentissage des rubriques romaines nécessite des lectures supplémentaires comme l'*Expositio rubricarum breviarii, missalis et ritualis romani* (Tournai, 1857) de G. F. Bouvry, l'*Exposition des rubriques du bréviaire romain* (Paris, 1861) du P. Le Vavasseur, ou les *Quaestiones in rubricas Breviarii et Missalis Romani* destinées aux séminaristes de Malines (1865). On trouve aussi le *Guide pratique de liturgie romaine* du jésuite Antonin Maurel (1864) qui connaît six rééditions jusqu'en 1878.

La conversion à la liturgie romaine est aussi assurée par la publication de mandements, de règlements, de statuts synodaux, de directoires diocésains (Evreux en 1859, Rouen en 1861, Séez en 1864, Paris en 1873) et surtout par la parution annuelle de l'ordo, censé assurer une parfaite uniformité du culte. Les fidèles sont, quant à eux, instruits en chaire mais aussi par l'intermédiaire d'une gamme de livres mis à leur disposition et rendus conformes à la règle romaine sous des formes et des titres divers: paroissien, livre d'heures, ange conducteur, bréviaire laïc des frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel... L'évêque d'Angers fait même paraître un *Petit rituel romain latin-français à l'usage des fidèles* (1863).

L'importance de la rubrique

Le changement de liturgie, dans sa précocité, son ampleur et les délais, dépend des convictions ecclésiologiques de l'évêque qui le décide. Dans les diocèses administrés par des prélats les plus convaincus, la romanisation passe par une véritable «révolution ultramontaine»[54] qui s'impose au clergé comme aux fidèles: une exécution rapide dans le changement des bréviaire et missel, la rédaction d'un propre diocésain restreint dûment approuvé par Rome, l'adoption immédiate du rituel et du cérémonial romains, le choix du chant grégorien «restauré». Les résistances, difficilement perceptibles en raison de la nature des sources d'archives, sont d'avance condamnées à l'échec devant l'ampleur de l'autorité épiscopale, qu'ont encore accrues la réintroduction des conférences ecclésiastiques et la mise à distance progressive des autorités civiles.

[53] Il est réédité sous le titre de *Livret de la liturgie romaine, ou méthode courte et facile pour apprendre à réciter l'office divin, selon le rit romain, à l'usage des ecclésiastiques habitués à la la liturgie dite parisienne*, et sous la signature de J. P. A. Bonnet en 1859.

[54] Yves-Marie Hilaire, Une chrétienté au XIXe siècle? La vie religieuse des populations du diocèse d'Arras (1840–1914), t. 1, Lille 1977, 270–281. Sur la romanisation au sein du corps épiscopal voir la thèse récente de S. Blenner-Michel, Une élite dans la France du XIXe siècle. Les évêques concordataires face au modèle romain (1802–1906), Paris 2006.

C'est parce que les intransigeants lui trouvent le mérite d'être plus «précis» qu'ils parviennent à imposer le cérémonial de Baldeschi lors du concile de 1851, alors que certains évêques se sont montrés réservés à son égard. A Montréal, Mgr Bourget le fait imprimer et acheter par tous les prêtres et les fabriques de son diocèse dès 1854,[55] deux ans avant que le diocèse de Québec ne l'adopte à son tour. Mgr Prince fait venir des rituels directement de Rome et en recommande l'application.[56] A Reims, où la liturgie romaine a été adoptée en 1848, l'unification des livres liturgiques est définitive par une ordonnance datée du 18 janvier 1861: «Article 1. Il est défendu, sous les peines de droit, aux prêtres, aux diacres et sous-diacres de notre diocèse de se servir, soit pour la récitation de la messe, soit dans l'exercice de leurs fonctions, d'aucun livre liturgique qui ne serait pas romain. Article 2. Tout prêtre de notre diocèse est obligé de suivre exactement ce qui est prescrit par la Sainte Eglise Romaine dans les rubriques du bréviaire et du missel, dans le rituel, le pontifical et le cérémonial des évêques (...). Article 3. On ne peut sous aucun prétexte suivre un usage, même immémorial, qui serait contraire aux règlements ou rubriques des livres liturgiques désignés dans l'article précédent, à moins qu'on n'y soit autorisé en vertu d'un Indult apostolique».[57] L'importance donnée à la rubrique, définie par l'abbé Falise comme «la règle placée en tête, ou indiquée dans le cours des livres liturgiques, par l'autorité suprême ecclésiastique, le souverain pontife»[58], souligne l'objectif de standardiser la pratique liturgique du clergé, d'où l'abondance de commentaires et de traductions, l'adjonction de tableaux et de planches illustrées. Mgr Bourget fait même l'éloge des *schedulis*, ces «directions sommaires dans lesquelles chacun peut voir, comme dans un tableau, ce qu'il y a à faire»[59]. Parce qu'elle est désormais chargée d'une valeur dogmatique, elle peut être considérée comme une «loi»[60] et donc a valeur directive.

Il en résulte que son application fait l'objet d'une surveillance étroite de l'épiscopat. Ainsi, dans le diocèse de Montréal, Mgr Bourget se rend dans les paroisses et note les fautes, c'est-à-dire les usages qui s'écartent de la référence romaine. A Limoges, début 1858, l'évêque diligente une enquête sur les usages contraires aux nouvelles règles.[61] Le 8 juin 1854, Mgr Marilley adresse un questionnaire très détaillé sur ces usages dont la circulaire du 7 avril qui généralisait

[55] Hubert, Sur la terre comme au ciel (voir note 2), 141.

[56] Hudon, Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe (voir note 2), 202.

[57] Manuel abrégé des cérémonies romaines, 1861, XII.

[58] Jean Baptiste Falise, Cérémonial romain. Cours abrégé de liturgie pratique, I, voir aussi 51 où il l'oppose à la «coutume belge». Dans son mandement promulguant la liturgie romaine dans son diocèse (8 septembre 1862), l'évêque de Pamiers réserve au «Gardien Suprême de l'unité, placé au sommet de la hiérarchie, planant sur l'immensité de l'univers, et embrassant le cours des âges [...] le droit exclusif» de décider des différences dans les pratiques du culte extérieur.

[59] Bourget, Cérémonial des évêques commenté et expliqué, 28.

[60] Le Vavasseur, Cérémonial selon le rit romain, 1857, 3; Richaudeau, Traité des saints mystères, 3; Collet ironise sur «les ultramontains qui sont sévèrement attachés à la rubrique», Traité des saints mystères, 1828, t.1, 329.

[61] Paul d'Hollander, La bannière et la rue. Les processions dans le centre-ouest au XIXe siècle (1830–1914), Limoges 2003, 85.

la liturgie romaine exigeait la normalisation et met en place une commission chargée de surveiller les rites.[62] Ces commissions spécialisées où siègent des experts sourcilleux constituent un nouvel organe de centralisation et d'uniformisation. Car si le cérémonial romain, et plus précisément le pontifical, s'attache à rehausser encore la dignité épiscopale et érige l'église cathédrale, ses maîtres de cérémonies et ses chanoines réunis en choeur, en modèle à suivre pour l'ensemble du diocèse,[63] lui-même n'est que le relais de ce qui se passe au plus près du siège apostolique. Aussi, il faut s'attacher à ce que l'on puisse dire «que dans chacune de nos églises on fait comme à Rome: *Sic fit Rom*»[64], selon l'objectif que décline très crûment Mgr Barbier de Montault: «Le but à atteindre est l'unité romaine, l'assimilation à l'Eglise mère et maîtresse de toutes les églises.»[65]

Une théologie cérémonielle

Un des traits majeurs de cette révolution rituelle est son aspect visible,[66] voire même visuel, et partant de là, scénographique d'où l'importance du geste,[67] qui exprime la foi: il importe de connaître «la science des rites sacrés» qui sont, comme l'écrit Mgr Bourget, «les images de la foi et de la piété»[68]. S'inscrivant dans la postérité du catholicisme tridentin, elle relève d'une apologétique esthétique que révèle l'importance de la solennisation, de la pompe liturgique, portée par la paramentique, le mobilier, la musique sacrée, l'architecture, la peinture, le luminaire... A la conjonction d'une piété extériorisée mais aussi de l'affirmation d'une culture d'ordre, se situent l'aspect du sanctuaire, l'amélioration du mobilier cultuel, des vases sacrés et des ornements et linges liturgiques. Le moindre détail, qu'il s'agisse de la forme des chaussures ou de la ceinture, de la taille de la tonsure, du port de la barbe ou de la perruque, est rigoureusement exposé et discuté. La Congrégation des Rites édicte un certain nombre de décrets sur les chasubles, en interdisant l'usage de la laine, celui du fil de lin, coton, verre tissé,

62 Python, Mgr Etienne Marilley et son clergé à Fribourg (voir note 2), 411, 413.

63 Bourget, Cérémonial des évêques commenté et expliqué (voir note 59), 26; «L'Eglise charge l'Ordinaire de faire exécuter le Cérémonial et les Décrets, et non point de créer des rites et des costumes de fantaisie» selon Jean-Adrien de Conny, Des usages et des abus en matière de cérémonies, Moulins/Paris 1854, 91–92.

64 Ordonnance épiscopale du 23 janvier 1857, cité dans Hubert, Sur la terre comme au ciel (voir note 2), 142.

65 Xavier Barbier de Montault, Le costume et les usages ecclésiastiques selon la tradition romaine, t. 1, 1899, 1.

66 «L'Eglise, ou l'ensemble des fidèles qui professent la vraie Religion, est une société visible», cité dans Philippe Boutry, Une théologie de la visibilité. Le projet zelante de resacralisation de Rome et son échec (1823–1829), in: Maria Antonietta Visceglia/Catherine Brice (dir.), Cérémonial et rituel à Rome (XVIe–XIXe siècle), Rome 1997, 349.

67 Voir par exemple la «manière de joindre les mains» dans Bourget, Cérémonial des évêques commenté et expliqué (voir note 59), 134–136, et Falise, Cérémonial romain (voir note 58), 51, 57 et sq., et les sept positions des mains dans la messe basse dans Le Vavasseur, Cérémonial selon le rit romain (voir note 60), 67.

68 Petit cérémonial romain à l'usage des églises de la province ecclésiastique de Québec, Montréal 1853, III.

en réglementant l'usage de la soie... L'adoption de la règle romaine implique la nécessaire acquisition de certains objets, comme un voile huméral et un *ombrello* pour la bénédiction du Saint-Sacrement,[69] et parfois même le renouvellement d'une partie du mobilier (le cérémonial distingue cinq types différents de sièges de chœur[70]). L'exposition du Saint-Sacrement nécessite vingt chandeliers.[71] Dans les diocèses, les évêques de leur propre initiative réglementent le vêtement ecclésiastique en rappelant les canons de la modestie cléricale et le refus des usages mondains. A Moulins, le mandement de 1853, qui introduit la liturgie romaine, est suivi de plusieurs ordonnances concernant le costume: le col romain remplace le rabat gallican, la queue de soutane est prohibée, les souliers à boucle déconseillés. A Montréal, le surplis romain et la barrette quadricorne sont adoptés en 1857, le col romain en 1858.[72]

En ce qui concerne l'administration des sacrements, les liturgistes romains promeuvent le surplis à la place du rochet à manches courtes et étroites.[73] En conséquence, dans les diocèses, l'habit de chœur se compose désormais du surplis romain et de la barrette, alors que le camail sans queue n'est plus toléré que l'hiver. Au contraire, l'étole est strictement réservée à la célébration de la messe, à l'administration des sacrements et aux bénédictions.[74] Le refus de toute influence gallicane et le goût du passé poussent certains intransigeants à réinventer la forme des ornements, comme le très romain évêque de Moulins qui fait confectionner pour son sacre épiscopal une chasuble «archéologique», allongée et élargie pour couvrir les épaules, voire un modèle «gothique» encore plus ample, en lieu et place d'une chasuble étroite française.[75] Au Canada surgit la même controverse autour de la forme et la longueur du surplis, les intransigeants militant pour l'adoption de la *cotta* romaine.[76]

L'adoption des règles romaines complexifie le calendrier – d'où de nombreuses occurrences d'offices – et les tâches liturgiques. Ce qui même pour l'office privé suscite des réticences. Lors du concile de 1870, des évêques de la minorité française, reprenant tout ou partie des arguments de collègues d'Allemagne, d'Italie du Nord et du Canada, demandent ainsi l'amendement du bréviaire romain en ce qui concerne des translations des fêtes de saints trop fréquentes et excessivement dispersées, et un office des dimanches et des fêtes trop long et insuf-

69 Bourget, Cérémonial des évêques commenté et expliqué (voir note 59), 417, 427.

70 Bourget, Cérémonial des évêques commenté et expliqué (voir note 59), 105–106, Le Vavasseur, Cérémonial selon le rit romain (voir note 60), 157–158.

71 Xavier Barbier de Montault, Traité pratique de la construction, de l'ameublement et de la décoration des églises, selon les règles canoniques et les traditions romaines, avec un appendice sur le costume ecclésiastique, t.1, 1878, 300.

72 Hubert, Sur la terre comme au ciel (voir note 2), 142.

73 Falise, Cérémonial romain (voir note 58), 355.

74 Conny, Des usages et des abus en matière de cérémonies (voir note 63), 70–76; Barbier de Montault, Le costume et les usages ecclésiastiques (voir note 65), 93.

75 Aurore Chatard, Les ornements liturgiques au XIXe siècle: origine, fabrication et commercialisation, l'exemple du diocèse de Moulins (Allier), In Situ, n° 11 (22.07.2009), disponible en ligne ‹http://www4.culture.fr/patrimoines/patrimoine_monumental_et_archeologique/insitut›.

76 Hudon, Prêtres et fidèles dans le diocèse de Saint-Hyacinthe (voir note 2), 203.

fisamment adapté au statut présent du clergé séculier.[77] Chaque acte, chaque cérémonie fait l'objet de longues descriptions techniques: encensements,[78] bénédictions, visites pastorales,[79] sacres épiscopaux, transport du viatique, ordre du cortège dans les processions... Le cérémonial impose pour la célébration de la messe solennelle la présence, en plus du célébrant, d'un diacre, d'un sous-diacre, d'un thuriféraire, d'un cérémoniaire et de deux acolytes, et précise avec soin leurs attributions. Il multiplie les fonctions: aux vêpres des grandes fêtes, il recommande ainsi d'adjoindre au célébrant six chapiers tous clercs,[80] et pour la messe solennelle pontificale, en plus de l'évêque, un prêtre assistant, deux diacres assistants, un diacre et un sous-diacre, deux maîtres de cérémonies, quatre acolytes porte-insignes, un porte-grémial et un porte-burettes en plus des deux acolytes ordinaires et du thuriféraire.[81]

Cette distribution des rôles aggrave la différenciation d'avec les laïcs, mais leur accorde néanmoins un rôle actif auprès de l'offician:[82] sacristains, chantres, enfants de chœur et servants de messe ont droit à la soutane avec surplis mais pas à la chape.[83] Mgr Barbier de Montault regrette même que les suisses soient dotés de bas de couleur blanche dans les églises françaises alors que le noir, plus digne de leur office, est d'usage à Rome. La généralisation des ouvrages pour suivre la messe[84] et la constitution de tiers-ordres monastiques sont une autre illustration du rôle accordé aux laïcs dans le déroulement de la prière liturgique. Dans les petites églises, il revient aux enfants de chœur de suppléer au manque de clercs et de seconder le prêtre à l'autel. C'est pourquoi ils sont revêtus de la soutane, du surplis et de la barrette – tout en veillant à ce que les attributs de leur dignité soient bien distincts de ceux des clercs.[85] Il importe qu'ils soient judicieusement choisis et bien formés, d'où la nécessité de manuels pratiques. L'abbé Pierre

77 Bäumer, Histoire du bréviaire romain (voir note 6), 404–408; Batiffol, Histoire du bréviaire romain (voir note 6), 425–426. Ces défauts seront pris en compte et corrigés par Léon XIII et surtout Pie X.

78 Voir de l'abbé Déon, Cérémonial des encensements selon le rit romain, ou Exposé des fonctions particulières et des actions simultanées du thuriféraire et de l'officiant dans les différentes parties des offices où l'on se sert d'encens..., Paris 1863.

79 Voir de l'abbé Bon, Cérémonial selon le rit romain pour la visite pastorale des évêques, rédigé d'après le Pontifical romain, le cérémonial des évêques, les décrets de la sainte Congrégation et les auteurs les plus recommandables en cette matière, Carpentras 1862.

80 Manuel abrégé des cérémonies romaines (voir note 57), 27–28; Le Vavasseur, Cérémonial selon le rit romain (voir note 60), 50, 306.

81 Le Vavasseur, Cérémonial selon le rit romain (voir note 60), 538–541.

82 Nous faisons nôtre cette remarque d'O. Hubert: «Les rites de l'époque moderne sont éminemment ‹participatifs› mais pas de la manière où l'entendent les liturgistes contemporains», in: Hubert, Sur la terre comme au ciel (voir note 2), 272. Voir Rémy Campos, Continuités et discontinuités liturgiques au XIXe siècle, in: La Maison-Dieu, 260 (2009/4), 46–54.

83 Falise, Cérémonial romain (voir note 58), 355; Le Vavasseur, Cérémonial selon le rit romain (voir note 60), 48.

84 Arnaud Join-Lambert, Du livre d'heures médiéval au paroissien du XXe siècle, in: Revue d'histoire ecclésiastique, vol. 1001–2 (avril-juin 2006), 618–655.

85 Conny, Des usages et des abus en matière de cérémonies (voir note 63), 79–81; Barbier de Montault, Le costume et les usages ecclésiastiques (voir note 65), 49, 227.

Jean-Baptiste de Herdt a fait paraître un *Cérémonial à l'usage des sacristains, chantres, organistes, et autres personnes attachées au service des églises* dès 1861, et l'abbé Ferdinand Brettes, originaire du diocèse de Bordeaux, un *Cérémonial romain des enfants de chœur* en 1866. L'abbé F.-X. Piller compose un *Manuel des enfants de chœur* selon le rite romain (1877), traduit en allemand en 1890 et un *Manuel du sacristain* selon le rite romain en 1880, lui aussi adapté en allemand en 1889.

Discontinuités et résistances rituelles

L'adoption de la norme romaine introduit un certain nombre de discontinuités rituelles qui ont pu, en fonction des modalités du changement et du contexte local, susciter des réactions hostiles. Aussi, même pour les plus intransigeants, l'important est d'éviter la confusion et le scandale que provoquerait une transition trop brutale, surtout si les changements affectent le déroulement des offices publics et des cérémonies.

En ce qui concerne les couleurs liturgiques, les prescriptions diocésaines heurtent parfois les rubriques du missel romain, particulièrement à Paris où s'emploient des couleurs différentes (quand la rubrique diocésaine impose le vert alors qu'au romain l'office particulier exige le rouge), voire proscrites par le romain (la couleur cendrée, *cinericium* ou le jaune, *flavum*). Pour la procession de la Fête-Dieu, le rouge est remplacé par le blanc pour le dais et la chape du célébrant.[86]

Les enjeux du changement sont lourds de risques, d'autant plus si ce changement va à l'encontre des manifestations de ferveur religieuse. C'est pourquoi l'abbé Mehling s'attache à convaincre les fidèles du diocèse de Lausanne et de Genève de renoncer à un certain nombre de pratiques non conformes au rite romain: l'exposition solennelle du Saint-Sacrement les jeudi, vendredi et même samedi saints et durant la messe; la communion donnée après la messe; l'usage de ne chanter qu'une partie du credo pendant la messe; celui de chanter l'absoute avant ou après la messe dominicale; l'adjonction de reliques lors de la procession de la Fête-Dieu; l'emploi du latin pour l'interrogation des parrains et marraines dans la cérémonie du baptême; le port de l'aube et de la dalmatique par les laïcs qui participent aux processions... Certains usages, pourtant rappelés par la congrégation des rites, comme donner la bénédiction du Saint-Sacrement en silence, peinent à être appliqués. La communion à la messe de minuit et l'usage des ornements noirs au service funèbre au lieu de la couleur prescrite par l'office du jour, font l'objet de demande de dérogations.[87] D'autre part, le prolongement des offices exigé par le respect du rite romain (credo entièrement chanté à la messe, ou commémoraisons ajoutées à la cérémonie des vêpres) fait craindre à certains prêtres une désaffection de la pratique pour cause d'«indigestion»[88]. La réduction

[86] Falise, Cérémonial romain (voir note 58), 437; Bourget, Cérémonial des évêques commenté et expliqué (voir note 59), 431; d'Hollander, La bannière et la rue (voir note 61), 85.

[87] Petit, Clergé romain, évêque gallican (voir note 36), 223–234.

[88] Python, Mgr Etienne Marilley et son clergé à Fribourg (voir note 2), 411.

du nombre des expositions du Saint-Sacrement et celle des bénédictions lors de la procession de la Fête-Dieu – le cérémonial romain n'en autorise que deux au maximum[89] – indispose une partie du clergé et des fidèles, ce qui amène certains évêques à apporter des dérogations (ainsi à Toul en 1865 où l'évêque autorise les prêtres à donner la bénédiction à tous les reposoirs[90]).

L'application rigoureuse des normes romaines n'empêche donc pas le maintien d'usages régionaux, qui concernent essentiellement le culte des morts et les funérailles, les processions et diverses dévotions[91], mais les réduit au rang d'exceptions tolérées ou de permissions provisoires. L'amplitude du changement réside moins dans la réduction des rites particuliers, qui ont pu en fonction des lieux perdurer sans encombre, que dans leur délégitimation radicale. Un processus qu'aggravent l'introduction de nouvelles formes de dévotion, comme les Quarante heures[92] et le mois de Marie, et les modifications du sanctoral, parfois substantielles.[93]

Un des aspects les plus saillants de cette dévalorisation des usages traditionnels s'observe avec l'abandon des chants. En effet, le cérémonial interdit de chanter aux saluts du Saint-Sacrement des morceaux qui ne sont pas issus des livres liturgiques romains.[94] Les évêques les plus intransigeants en font une application drastique, en excluant les musiciens populaires et ménétriers du sanctuaire, et même les laïcs qui jusque-là secondaient le prêtre au chœur:[95] «On ne peut pas chanter de cantiques en langues vulgaires, ni les entremêler aux autres chants, pendant les offices liturgiques, grand'messe, vêpres, bénédiction du Saint-Sacrement.»[96] Le plain-chant «restauré», soutenu par l'orgue à l'exclusion de tout autre instrument de musique ou d'orchestre, répond à cette esthétique. Une fois de plus, la normalisation du culte, c'est-à-dire son plus grand contrôle par l'institution ecclésiale, se fait au nom de la décence et de la lutte contre les aspects communautaires de la dévotion publique. Des aspects qui sont sérieusement notés, encadrés par le prêtre et l'évêque, et circonvenus par un maillage d'associations pieuses, confréries et congrégations, organisées elles aussi sur un modèle hiérarchique et selon une structure diocésaine, nationale ou internationale.

89 Hilaire, Une chrétienté au XIXe siècle? (voir note 54), 274; d'Hollander, La bannière et la rue (voir note 61), 84; Python, Mgr Etienne Marilley et son clergé à Fribourg (voir note 2), 412.

90 Philippe Martin, Les chemins du sacré: paroisses, processions, pèlerinages en Lorraine du XVIe au XIXe siècle, Metz 1995, 282.

91 Louis Bonnaud, Usages liturgiques dans quelques paroisses de la Basse-Marche au XIXe siècle, in: Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin, 126 (1998), 175–212. Voir aussi d'Hollander, La bannière et la rue (voir note 61), 86, 97–99.

92 Bourget, Cérémonial des évêques commenté et expliqué (voir note 59), 428–435.

93 Un exemple dans Vincent Petit, Catholiques et Comtois. Liturgie diocésaine et identité régionale au milieu du XIXe siècle, Paris 2011 (à paraître).

94 Falise, Cérémonial romain (voir note 58), 397.

95 Comme le chant de la Passion désormais réservé aux clercs: Hilaire, Une chrétienté au XIXe siècle? (voir note 54), 273.

96 Manuel abrégé des cérémonies romaines (voir note 57), 12. Voir aussi les Statuts synodaux du diocèse de Saint-Claude, 1855, 32–33.

Conclusion

La définition et surtout l'application rigoureuse d'une norme liturgique signifient non seulement un changement dans la religion, mais peut-être même un changement de religion. En effet, si on y ajoute l'adoption de la théologie morale liguorienne qui cherche à réconcilier les pécheurs et à faciliter l'accès aux sacrements, le rite promu par Rome à partir de la moitié du XIXe siècle change de nature: il sert davantage à se concilier le cœur des hommes qu'à attirer les faveurs de Dieu;[97] il n'exprime plus seulement une religion cosmique, mais une croyance fortement institutionnalisée et une activité essentiellement procédurale, construite en opposition à tout naturalisme comme à tout relent d'occultisme.[98] Le rite est plus que jamais une pratique ecclésiale, sociale et donc politique, et de ce fait participe d'une certaine sécularisation: en arrimant plus que jamais rituel et cérémonial à l'appareil d'Eglise, en en réaffirmant plus que jamais le caractère strictement clérical – d'où l'importance des attributs distinctifs réservés au clergé –, et en en complexifiant et légiférant la pratique, le catholicisme romain se condamne à ne prospérer qu'au sein d'isolats géographiques et sociaux, à l'encadrement sacerdotal serré. Au contraire, il s'aliène de larges secteurs de l'opinion qui lui sont désormais hostiles et qui vont tâcher de lui dénier toute influence sociale et politique.

Ce processus de confessionnalisation, qui passe par une forte harmonisation interne et une opposition résolue à tout ce qui ne lui appartient pas,[99] a pu être considéré comme une source de l'appauvrissement culturel voire comme la cause du défaut d'intégration des catholiques dans leur propre pays (plus relatif pour le cas de la Belgique) – encore qu'il faudrait ici nuancer ce constat avec la mondialisation géographique du catholicisme.[100] De plus – c'est l'un des *topoï* du mouvement liturgique qui a inspiré les réformes de Vatican II[101] –, l'adoption unanime du modèle romain dans le monde catholique aurait abouti à un rubricisme pointilleux,[102] à un déracinement des usages locaux et à une réduction de la religion à ses manifestations extérieures. Cette entreprise de normalisation, ainsi que le discours qui l'a justifiée, i.e. la tradition, est alors fortement remis en question, au même titre que la centralité et la verticalité de l'autorité au sein de l'Eglise dont elle était le produit.

97 Comme l'écrit Hubert, Sur la terre comme au ciel (voir note 2), 142.

98 Voir la communication de Philippe Boutry, La culture magique des campagnes dans la France du XIXe siècle, du 10 novembre 2009 au Centre d'Anthropologie Religieuse Européenne (EHESS, Paris).

99 Altermatt, Le catholicisme au défi de la modernité, 98.

100 Parce qu'il s'agit d'un sujet que nous ne maîtrisons pas, nous nous permettons d'appeler ici à une réflexion sur l'apport de l'unité liturgique et rituelle à l'expansion du catholicisme romain.

101 Aimé-Georges Martimort (dir.), L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie, Paris 1961, 47–49; Pierre Jounel, La messe d'hier et d'aujourd'hui, Paris, 1986, 45. Pour une mise en perspective, voir Martin Klöckener, La dynamique du mouvement liturgique et de la réforme liturgique. Points communs et différences théologiques et spirituelles, in: La Maison-Dieu, 260 (2009/4), 69–109.

102 Le chanoine Fontaine, peu favorable aux ultramontains, regrette la tendance à «mécaniser la pratique de notre sainte religion», cité dans Berchtold, Notice biographique sur M. le chanoine Fontaine (voir note 10), XXII.

La révolution rituelle du XIXe siècle relève bel et bien du processus de civilisation décrit par Norbert Elias et de cette «police du langage et du culte» comme l'appelle Michel de Certeau, c'est-à-dire de l'imposition d'une norme institutionnelle, de l'inculcation de valeurs sociales au demeurant semblables à celles de l'Etat: son application se fait au nom de la «discipline parfaite», de la «bonne tenue»[103], de la décence, du respect dû au sanctuaire, aux choses sacrées et à leurs ministres. Non pas évidemment que ces exigences n'existaient pas auparavant, mais elles sont désormais codifiées, enseignées, contrôlées, ordonnées au sein d'un projet global qui vise à défendre la foi, ses formes et sa dépositaire, face à la montée de l'indifférence religieuse et des opinions individuelles. Comme toute activité composant l'espace public,[104] la religion se mesure désormais par degrés de participation à des cérémonies. Le rite, dont il faut ici souligner l'importance sur le comportement social[105] à la faveur de la forte institutionnalisation de la piété et de l'encadrement sacramentel, les cérémonies qui sont censées inspirer l'édification et contribuer à l'instruction des fidèles[106], la méticulosité des procédures dont les descriptions textuelles assurent le caractère performatif, ont constitué, sous le couvert d'aspects contraires, une entreprise de modernisation culturelle.

[103] Bourget, Cérémonial des évêques commenté et expliqué (voir note 59), 29.
[104] Certeau, L'invention du quotidien (voir note 5).
[105] Hubert, Sur la terre comme au ciel (voir note 2), 45. Voir aussi Louis Rousseau, Crises, choc et revitalisation culturelle dans le Québec du XIXe siècle, in: Michel Lagrée (dir.), Chocs et ruptures en histoire religieuse. Fin XVIIIe–XIXe siècles, Rennes 1998, 51–69.
[106] Victor-Daniel Boissonnet, Dictionnaire alphabético-méthodique des cérémonies et des rites sacrés, t. 1, 13–14.

De la modernité en religion: l'invention de la norme liturgique au XIXè siécle à travers le cas du monde francophone (France, Suisse, Belgique, Canada)

La moitié du 19e siècle a été marqué par l'adoption de la liturgie, du rite et du cérémonial romains, dans tous les diocèses du monde francophone. Tous les livres liturgiques donnés au clergé et ceux destinés aux fidèles sont renouvelés au sein d'une gamme cohérente, conçue comme une garantie d'orthodoxie romaine. Ce changement, qui est à l'origine de la publication de nombreux trraités techniques et de manuels pratiques, a été imposé par Rome mais a trouvé aussi de nombreux partisans parmi les catholiques francophones parce qu'au de-là de ses aspects réactionnaires, il a constitué une adaptation du catholicisme à la modernité et une redéfinition de la religion d'un point de vue social et culturel.

Von der Moderne in der Religion: Die Erfindung der liturgischen Norm im 19. Jahrhundert am Falle der frankophonen Welt (Frankreich, Schweiz, Belgien, Kanada)

Die Mitte des 19. Jahrhunderts war in der gesamten frankophonen Welt von der Adaption der römischen Liturgie, Riten und Zeremonien gekennzeichnet. Alle liturgischen Bücher zu Handen des Klerus und auch jene, die für die Gläubigen bestimmt waren, wurden mittels einer einheitlichen Linie erneuert – dies wurde als Garantie römischer Orthodoxie aufgefasst. Dieser Umschwung, an dessen Beginn die Publikation vieler Traktate in technischer Hinsicht und auch praktischer Handbücher standen, wurde von Rom aus geleitet, fand aber zugleich auch viele Anhänger unter den frankophonen Katholiken, weil er über die reaktionären Aspekte hinausgehend eine Adaption des Katholizismus an die Moderne darstellte und es sich um eine Redefinition der Religion in sozialer und kultureller Hinsicht handelte.

Of Modernity in Religion: The Invention of Liturgical Norms in the Nineteenth Century through the Case of French-speaking World (France, Switzerland, Belgium, Canada)

The middle of the nineteenth century is marked by the adoption of the Roman liturgy, ritual and ceremony, throughout the dioceses of the French-speaking world. All the liturgical books given to the clergy and those intended for the believers are renewed in a coherent range, as a guarantor for the Roman orthodoxy. This change, at the origin of the publication of numerous technical treaties and practical textbooks, was imposed by Rome but found supporters among the French-speaking Catholics because, beyond its reactionnary aspects, it constituted the adaptation of the Catholicism to the modern world and the redefinition of the religion in its social and cultural views.

Mots clés – Schlüsselbegriffe – Keywords

Liturgie – Liturgie – liturgy, Rituel – Rituale – ritual, standardisation – Vereinheitlichung – standardisation, 19e siècle – 19. Jahrhundert – nineteenth century, Espace francophone – Frankophonie – French-speaking world.

Vincent Petit, Agrégé d'histoire, docteur en histoire contemporaine (Paris-1 et Fribourg).