

208

La Maison-Dieu, 208, 1996/4, 7-46

Jean-Yves HAMELINE

LITURGIE, ÉGLISE, SOCIÉTÉ

À LA NAISSANCE

DU MOUVEMENT LITURGIQUE :

Les Considérations sur la liturgie catholique

de l'abbé Prosper Guéranger

(Mémorial catholique, 1830)

Un nouvel ordre social chrétien

LE 18 janvier 1832, l'abbé Guéranger, qui vient d'écrire et de publier anonymement à Paris un ouvrage sur la question politiquement brûlante de l'élection et de la nomination des évêques (Guéranger, 1831 *), écrit une longue lettre à Charles de Montalembert : il veut mettre à profit le séjour de Lamennais à Rome pour obtenir un « Bref d'encouragement » de la part du Saint-Père en faveur de la fondation qu'il entreprend à Solesmes, et qui pourrait « faire retentir aux oreilles des catholiques le nom de Rome » (Sevrin, 1933, 202-211).

Son projet de fondation monastique lui paraît bien prendre sa part de l'entreprise de « régénération » où, parmi d'autres initiatives, pourraient se recomposer « les

* Les références (nom de l'auteur, suivi de l'année de la publication concernée et, éventuellement, de l'indication de pages) sont complétées dans l'abondante bibliographie placée en fin d'article pour alléger la pagination.

fondements de tout ce qui doit se faire de catholique durant l'époque où nous entrons » et pour laquelle il reconnaît le rôle pilote de Lamennais. On connaît la fin de cette lettre citée dans la biographie de dom Guéranger par dom Delattre (Delattre, 1909, p. 87) : « Travaillez donc avec moi à faire à petit bruit une miniature de notre cher Moyen Âge ; le jour viendra où nous jouirons du fruit de nos efforts, et où vous viendrez, le bâton de pèlerin encore à la main, demander l'hospitalité au manoir des bénédictins de Solesmes. Comme il sera beau de parler des progrès de la nouvelle société chrétienne, assis nous-mêmes sur les débris de l'ancienne et mariant le présent au passé. »

Les derniers mots de cette missive ne doivent pas, comme on le sait, être portés au compte de quelque emphase convenue. L'abbé Guéranger partage avec un certain nombre de ses contemporains, et en tout premier lieu avec ceux que les écrits et l'action de Félicité de Lamennais ont rassemblés et convaincus, le projet de rétablir, en un moment qu'ils ont conscience de vivre comme un renversement historique, un nouvel essor du « principe catholique » à la racine d'un « nouvel ordre social chrétien ».

*Au-delà de la nation, Rome, l'Église,
la civilisation chrétienne*

La vocation universelle de cette entreprise de « régénération » ne fait, pour Prosper Guéranger, aucun doute, et nous verrons que c'est précisément sa légitimité romaine qui pour lui constitue la garantie de son aspect supranational.

Cette vision d'une « civilisation chrétienne », partagée à divers titres par bien des auteurs de l'époque, dépasse la simple affirmation du « rôle civilisateur » du christianisme développée par Chateaubriand, dans une perspective ouvertement apologétique, mais où l'illustre auteur posait déjà les bases d'une réestimation de tout le corps expressif de la religion et de ses capacités poétiques.

Au livre IV de la quatrième partie du *Génie du christianisme*, il est bien question des « services rendus à la société par le clergé et par la religion chrétienne en général » ; les missions lointaines (Levant, Amérique, Inde, Chine), participent du prestige des grandes expéditions maritimes, et l'action des Jésuites au Paraguay reste à jamais exemplaire, par laquelle « la religion chrétienne réalisait dans les forêts de l'Amérique ce que la Fable raconte des Amphion et des Orphée ». (Chateaubriand, 1852, II, p. 166 ; Gadille, 1975, p. 190-191.)

On a pu faire remarquer qu'une certaine ambiguïté n'avait pas pu ne pas se glisser dans l'emboîtement (Plongeron, 1975, p. 16) de la religion et de la civilisation et que la vocation universelle autoproclamée de la Raison et des Lumières se trouvait contemporaine d'un réel courant d'expansion missionnaire, et d'une promotion de la conscience civilisatrice des grandes nations européennes. « La civilisation des "nations chrétiennes", écrit P. Gerbet en 1832, ira accomplir de proche en proche l'éducation de tous les peuples » (Bremond, 1909, p. 54-55).

Une telle situation avait pu amener le catholicisme à se penser non plus comme civilisateur, mais bien comme civilisation et, comme tel, générateur d'un « nouvel ordre social ». Les formes « légales » de cet ordre toutefois restaient à définir, de même que leur position par rapport à la continuité ou à la discontinuité des formes antérieures, et, on le devine, de même que l'articulation du pouvoir apostolique et du pouvoir séculier, tous enjeux de la bataille de *l'Avenir*, et de maintes autres batailles à venir.

L'horizon universel du chrétien « catholique »

En bon « rénovateur » (et non pas « novateur », la nuance était d'importance) le jeune prêtre manceau (il a vingt-six ans) n'avait pas manqué d'esquisser lui aussi en quelques pages de son « Élection des évêques » une fresque de l'expansion catholique à venir (élargissement d'horizon propre à son École, mais qui allait devenir un trait de mentalité du catholicisme moderne) dont

l'aboutissement le plus heureux serait une « confédération » des nations et de leurs princes, sous la houlette des pasteurs de l'Église, gardiens des lois divines « constituant » la société chrétienne, et que Rome, fidèle à sa mission régulatrice et conductrice, viendrait garantir des empiétements de la puissance séculière, trop portée dès ses premiers pas dans l'Église à « mettre la main à l'encensoir » (Guéranger, 1831, p. 61).

Cette dimension « sociale » et cette vocation supranationale du christianisme, qui définit dès lors la catholicité même, sont, pour P. Guéranger, coextensives à l'œuvre même du Divin Législateur. Celui-ci « venant en ce monde, pour réparer l'œuvre de la création tombée dans la confusion par le péché, ne s'est pas seulement proposé de rétablir l'ordre primitif dans l'individu, de rendre à Dieu sa place dans le cœur et l'intelligence de l'homme, de soumettre l'esprit à la chair, dans la personne du chrétien régénéré. Il est venu pareillement au secours de la société, livrée, mais sur une échelle immense, aux mêmes désordres qui dévastaient l'âme humaine. Il s'est proposé de rétablir le règne de Dieu dans le monde visible... L'homme devait être chrétien, la société devait l'être aussi » (*id.*, p. 64).

C'est le même point de vue que l'abbé Guéranger avait exprimé dans les deux articles qu'il donna à *l'Avenir*, en octobre 1830, à propos de la Prière pour le Roi (Guéranger [1830], 1887, p. 113-132). Il lui est facile de montrer que la recommandation de l'épître à Timothée a toujours été respectée dans les liturgies de l'Église, mais qu'elle ne comporte en elle-même aucune soumission tacite à « la domination de tel ou tel souverain » (*id.*, p. 116) ou « une reconnaissance politique » quelconque (*id.*, p. 122). Priant pour la paix et la tranquillité de la Cité et donc pour ceux qui en ont la charge, le catholique ne perd pas de vue « qu'il n'a qu'un vœu, mais vœu patriotique dans le sens le plus vaste qui fut jamais, vœu sublime embrassant, dans son immensité, le genre humain tout entier ; ce vœu c'est que l'Église accomplisse ses destinées. Que lui font, du reste, ces grandes querelles des rois et des peuples... Comme citoyen, si le devoir le commande, on l'y verra

peut-être prendre une part active ; comme catholique, il les regardera de bien plus haut. Élevé par ce noble titre au-dessus des vicissitudes de la société du temps, ses yeux ne chercheront que la grande, l'éternelle société, dont il a le bonheur d'être membre » (*id.*, p. 117-118).

C'est cette vision universaliste de l'ordre social chrétien, que partage l'abbé Guéranger, à une époque effectivement caractérisée par une réelle mondialisation de l'histoire, qui rend aujourd'hui, nous semble-t-il, tout à fait suggestive la relecture des quatre articles que le jeune ecclésiastique manceau avait donnés l'année précédente au *Mémorial catholique*, organe avancé de la pensée mennaisienne, avant que ce périodique, en plein essor intellectuel (Derré, 1962, p. 408) ne cède la place à *l'Avenir*.

Il n'est pas dans notre intention, bien sûr, d'isoler ces écrits de l'ensemble de l'œuvre de celui qui allait devenir « Dom » Guéranger. Nous n'ignorons pas quelles avancées théologiques décisives lui font accomplir la « Lettre à Mgr l'archevêque de Reims sur le droit de la liturgie » (1843) [Guéranger, 1883], les *Défenses des institutions liturgiques* devant Mgr d'Astros et Mgr Fayet (1844, 1845, 1846) [Guéranger, 1885], ni quel changement de ton et d'humeur il est facile de déceler dans les œuvres plus tardives comme l'importante Préface qu'il écrit pour le tome troisième des *Institutions* en 1851, sans parler du chef-d'œuvre presque sans rides que constitue la Préface générale à *l'Année liturgique*. En dépit d'une rédaction dont l'auteur lui-même reconnaissait plus tard le caractère un peu exalté et regrettablement agressif, en dépit de ce qu'a pu entraîner de quelque peu forcé la perspective de rénovation sociale dont l'auteur fait état de manière si voyante, ce qui allait constituer l'horizon prometteur d'une « théologie liturgique », à l'état naissant, si l'on peut dire, et qui, par bonheur peut-être, ne recevrait pas de la part de son promoteur une formulation achevée, s'y annonce avec une vigueur qui étonna les contemporains.

Ainsi, dépassant le cadre de la seule pensée de Prosper Guéranger, nous voudrions dans ces articles saisir

comment le domaine à la fois spéculatif et pratique, le concept et le corpus, que recouvre désormais le terme « liturgie », armé de science et de piété, fait son entrée dans le champ des intérêts religieux voire théologiques, et s'ouvre un chemin que l'histoire subséquente montrera certes quelque peu controversé, mais dont il serait difficile d'ignorer la trace dans la formation d'une expérience commune au catholicisme moderne, comme le montrera la promulgation de la Constitution *De Sacra Liturgia* du concile Vatican II.

Collaborer en 1830 au « Mémorial catholique »

Avec des nuances quelquefois difficiles à démêler tant les événements, les idées et les passions s'enchevêtrent et se transforment, les collaborateurs du *Mémorial catholique*, périodique dirigé depuis 1824 par les abbés Gerbet et Salinis (futurs évêques, comme l'on sait), partagent des points de vue qui, sans être nécessairement uniformes, participent, autour de Félicité de Lamennais, d'un même souci de renouveler, voire de déplacer, les questions débattues dans l'Église. Jean-René Derré en a magistralement exposé les formulations et les recherches (Derré, 1962), sans d'ailleurs accorder à Guéranger autre chose qu'une note (*id.*, p. 720) signalant l'importance, largement postérieure il est vrai, de son œuvre monastique et liturgique.

Sans autre prétention que celle de situer l'apport de l'abbé Guéranger dans un concert de noms et d'œuvres qui ne manque pas d'allure ni de souffle, et encore moins de « vitalité chrétienne », comme le formulera rétrospectivement Léon Ollé-Laprune à l'heure d'un nouvel essor de la conscience catholique sous Léon XIII (Ollé-Laprune [1895], 1909), nous en rappellerons quelques éléments décisifs. Les questions abordées y sont certes des questions de toujours, mais il sera facile de constater que la manière dont certaines sont posées constituent des axes dont les prolongements restent aujourd'hui extrêmement vifs.

Un rendez-vous avec l'Histoire

Les mennaisiens du *Mémorial* sont pénétrés de l'importance de la conjoncture, de l'aspect décisif du rendez-vous historique qu'ils sont en train de vivre. Le ton employé pour l'annoncer est souvent celui de Joseph de Maistre, qui en avait été le prophète quelque peu apocalyptique : « Il faut nous tenir prêts pour un événement immense dans l'ordre divin, vers lequel nous marchons à une vitesse accélérée », écrivait-il, après la chute de l'Empire (de Maistre, 1822, II, p. 308). Très entreprenants, on les voit sans cesse tenter de dépasser l'échelle de l'événement quotidien ou local de la vie politique et religieuse française, qu'ils ont d'ailleurs pu provoquer, pour en dégager la signification et la portée dans la vision d'ensemble qu'ils se font de l'Église et de son rapport aux États et aux nations.

Ainsi, lorsque l'abbé Guéranger entreprend de réintroduire le monachisme bénédictin au prieuré de Solesmes, le sérieux de ses objectifs spirituels et de son esprit de religion ne fait aucun doute (Des Mazis, 1973), mais dans une perspective qu'il faut bien appeler de haute stratégie ecclésiastique, il entend aussi créer par là même un espace de liberté à la fois réel et emblématique qui puisse prophétiser en quelque façon l'autonomie du monde spirituel voire de « l'Église, comme Église », suivant sa propre et belle formule, par rapport au monde séculier : « Dans notre affaire bénédictine, écrit-il à Montalembert en février 1832, il ne s'agit pas tant d'un monastère à fonder que de l'opposition catholico-libérale sans laquelle l'Église périra chez nous » (Johnson, 1988, p. 103). À l'enlèvement des rois Bourbons dans le vieux marais du gallicanisme et du jansénisme, il faut opposer un réveil, voire une alternative, un horizon plus vaste à la mesure de l'universalisme chrétien. On ne relit jamais sans émotion la manière, cette fois sans une ombre de désinvolture et d'arrogance, dont celui qui est devenu « Dom » Guéranger, retrace, cinq ans plus tard, en une page très noble ce que furent, pour lui et pour ses compagnons, le

mouvement et le souffle trop irréaliste du *Mémorial* et de *l'Avenir* (Guéranger, 1887, p. 589).

Le « fait » social et l'extériorité

Les mennaisiens ont hérité de Louis de Bonald la hantise de l'individualisme. Guéranger la transmettra au Mouvement liturgique et les Bénédictins belges la renforceront encore. Mais il ne s'agit pas seulement, on le devine, de penser cet individualisme sous la forme banale de l'égoïsme ou de la volupté (encore que la condamnation de l'esprit de lucre, de la domination de l'argent et du profit ouvriront, avec Charles de Coux notamment, les perspectives d'une « économie chrétienne » et de sa science). Pour Bonald et ses disciples, le « fait » qui fonde toute certitude n'est pas distinctif du « fait » qui fonde en même temps toute une société. Il ne peut être trouvé qu'en dehors de la sphère du sujet individuel. Introuvable dans « l'individualité physique ou morale de l'homme, il faut donc le chercher dans l'homme extérieur ou social, c'est-à-dire dans la société », écrit-il dans ses *Recherches philosophiques* (Bonald, 1818, I, p. 86). Les mennaisiens opposeront le social à l'individuel comme l'ordre au désordre, et, dans la revendication protestante de libre interprétation de l'Écriture, exaltée par Mme de Staël, ils dénonceront sans relâche la dissolution de tout lien social, et par là même de toute vérité et de toute ecclésialité. J.-R. Derré a signalé dans l'itinéraire de Benjamin Constant (*De la religion*, 1824) le mouvement précisément inverse, tel que l'écrivain l'annonçait dans une correspondance de 1808 : « n'êtes-vous pas frappé [...] de la grande impulsion religieuse qui semble imprimée à tous les esprits de notre siècle ? La religion s'est retirée de l'extérieur de la vie ; mais elle n'en est que plus entière dans l'intérieur de l'homme » (Derré, 1962, p. 79). Tous les écrivains du courant auquel se rattache le jeune Guéranger lutteront contre cette vision des choses, et ce ne sera pas le moindre de leurs projets que de refonder hors d'un cartésianisme banalisé, qui domine encore dans

l'enseignement des séminaires, et hors d'un romantisme du Moi et de la Nature, un lieu propre de la piété et du cœur catholique, intégrant un nouveau rapport de l'interne et de l'externe, du sujet et des médiations qui le soutiennent, comme on le voit précisément dans l'œuvre si accomplie de Gerbet (*Dogme générateur de la piété catholique*, 1829) et, en ce qui nous concerne, dans celle de Guéranger.

Vivante Église

On devine que de telles perspectives étaient liées à une profonde réévaluation de l'ecclésiologie et de ce que le P. Clérissac, lointain mais réel continuateur, désignera plus tard comme le « Mystère de l'Église » (Clérissac, 1918). Les maîtres pourraient bien en ce point être Bossuet et Fénelon. Mais le nouveau souffle vient surtout d'Allemagne. Les contacts existent, les thèmes circulent. On n'ignore pas l'orientation de l'œuvre de J. A. Moehler, dont *L'Unité de l'Église* (1825) est présenté dans le *Mémorial catholique* en 1828, par J. G. Esslinger (Derré, 1962, p. 210-213). Moehler fera une recension très élogieuse du *Dogme générateur* de Gerbet en 1829 (Derré, 1962, p. 351) et deux grands chapitres de sa *Symbolique* paraîtront, en 1836, dans *l'Université catholique* (périodique regroupant d'anciens mennaisiens), à la suite de la traduction publiée la même année à Besançon par F. Lachat (Moehler, 1836).

Pour les écrivains de ce courant, l'Église ne peut être ramenée à un appareil d'encadrement religieux, voire d'éducation, encore moins à une administration, même utile et salutaire ; elle est une réalité vivante, un fait divin, société sainte et sanctifiante dans la continuité historique et mystérieuse de l'Incarnation du Verbe. Dans ce devenir historique, qui est aussi histoire de l'humanité et des hommes, et tradition vive, elle est une présence permanente et en quelque sorte immuable et continue en son être de société fondée d'en haut ; sa « visibilité », analogue et participante de la visibilité même de « Celui qui a habité parmi nous », suppose un corps de personnes,

un langage, des actions, lesquels, si l'on suit en ce point la terminologie de Bonald, « produisent » un jeu de relations réciproques qui institue et hiérarchise le « social » et par l'investissement de l'amour, devenu « charité divine dans le Christ » selon Gerbet, le « conservent » (Bonald [1796], 1966, p. 32-33). Il est remarquable que les mennaisiens aient été amenés à parler de plus en plus d'Église là où l'on disait plus facilement la « religion ». Les nouveaux ecclésiologues avanceront plutôt que s'il y a religion et vraie religion, c'est que, couronnant et dépassant le fond commun des religions humaines, l'Église, Épouse et Corps du Christ, est désormais seule vraiment et pleinement religieuse, ou comme on l'a traduit de Moehler, qu'elle est la « religion chrétienne devenue objective » (Moehler, 1836, p. 74-79).

La monarchie pontificale

Cette recharge de l'ecclésialité comme « fait » à la fois effectif et signifiant, « présence réelle » rompant le solipsisme de la conscience individuelle, garantissant la rectitude et la réalité des identifications et des attachements collectifs, affectant un sens et une intelligibilité au destin social des hommes et des peuples, a pu, en ce qui concerne les écrivains français marqués par la pensée de de Maistre et de Bonald, être interprétée comme issue d'une sorte de vertige devant l'effacement du principe et de l'ordre monarchiques (Vallin, 1971). L'institution du prince permettait d'objectiver la souveraineté en sa source, et de régler la sujétion dans une sorte d'équilibre entre l'anarchie et le despotisme (Bonald [1796], 1966). Le pape (et l'on voit depuis l'ouvrage de Joseph de Maistre, *Du pape*, 1819, l'expression elle-même se charger d'une étonnante force projective) représentera certes pour les ultramontains français le gardien infailible du dépôt de la doctrine révélée, mais plus encore ils verront en lui l'objectivation « personnelle » du principe, à vrai dire plus monarchique que sacerdotal, par où la sujétion fondée en légitimité de « production » peut basculer dans l'at-

tachement et l'amour de « conservation » qui pour eux sont la réalité vécue à la fois humaine et surnaturelle, et combien lyriquement chantée, du lien religieux catholique. La société parfaite, tout ensemble formée et formante, est ici-bas ainsi pleinement constituée. Paraphrasant Joseph de Maistre, F. de Lamennais avait pu faire retentir les affirmations du mouvement ultramontain dont vibra certainement l'âme de Prosper Guéranger : « Point de pape, point d'Église. — Sans Église, point de christianisme. — Sans christianisme, point de religion pour tout peuple qui fut chrétien, et par conséquent point de société » (Lamennais, 1826, p. 136 s.).

On sait aussi combien la revendication de liberté et d'autonomie pour cette « société pleinement constituée » et pour sa vie propre, l'articulation de ses institutions et de ses objectifs avec ceux des sociétés civiles et des nations, et bien sûr le statut de droit et de fait des États pontificaux, seront autant de questions qui agiteront l'Europe et, on le sait aussi, diviseront les catholiques.

Science, Histoire, Tradition

Les collaborateurs du *Mémorial catholique*, les hôtes de la Chesnaie, et en tout premier lieu Lamennais et Gerbet, sont persuadés du rôle déterminant que doit jouer la science, dans toutes les branches du savoir humain, et tout spécialement dans la connaissance et l'intelligence du devenir de l'humanité. Ils déplorent la faiblesse des études ecclésiastiques, celle aussi de l'apologétique un peu molle représentée par les *Conférences* de Frayssinous (Frayssinous, 1825).

Si Guéranger a pu projeter un grand *Manuel d'études ecclésiastiques* (Sevrin, 1933, p. 232-252) faisant une belle part à l'apologétique du « sens commun » (foi commune et certaine basée sur le témoignage et la tradition de l'humanité) systématisée par Lamennais à partir de Bonald, les traces qui en demeurent dans le premier tome des *Institutions liturgiques* par exemple en sont tout à fait tempérées (Guéranger [1840], 1878, p. 18). Gué-

ranger amplifiera, toutefois, et tentera d'approfondir le contenu et le statut de la connaissance historique du christianisme. À titre au moins d'ambition sinon de programme, et sans parvenir, comme on le sait bien, à éviter suffisamment le piège de l'histoire-procès ou de l'histoire-apologie, il prônera la probité documentaire alliée à l'intelligence théologique de la Tradition reçue dans la Foi (Guéranger [1837], 1887, Préface aux *Origines de l'Église romaine*, p. 559-610), et sur ces deux points ses disciples continueront son œuvre, quitte, sur le premier, à la dépasser en son propre sillon, bien sûr, largement.

Pas trop de rêveries sur le « Moyen Âge »

Dans ces perspectives, la période patristique lui apparaît déterminante, et, en dépit d'une amicale allusion adressée à Montalembert dans la correspondance que nous avons citée plus haut, il faut sans doute redire que le Moyen Âge (en particulier celui des poètes et des auteurs dramatiques du temps) est bien loin de tenir une place prépondérante dans le panorama rétrospectif que Guéranger et ses amis du *Mémorial* tentent de reconstituer. C'est à la faveur d'une réflexion, à laquelle il convient d'associer principalement le nom de Montalembert, sur le rapport du christianisme avec certains états de la société et de la civilisation, attestés dans l'histoire, et par là même reconnaissables comme exemplaires mais transitoires, que le Moyen Âge apparaîtra comme une époque ayant réalisé, dans les conditions qui étaient les siennes, une synthèse jugée relativement heureuse en ses principes et fructueuse en ses productions de pensée et d'art chrétiens (Hameline, 1980). La cathédrale, celle de Reims, mais aussi celle de Cologne, reste à jamais pour eux une sorte d'ecclésiologie de pierre (Leniaud, 1993).

On devine aisément que c'est aussi sur ce point de l'interprétation chrétienne du devenir historique et de la Tradition de l'Église, connue et reçue dans l'Église même, sur celui, qui lui est conjoint, de la perfectibilité ou de l'immutabilité du « fait social » chrétien, que les débats

vont s'ouvrir entre les héritiers de Lamennais. L'abbé Guéranger non seulement ne cherchera pas à éviter ces questions, mais, avec une belle audace et un peu d'esprit provocateur, il va faire de la liturgie même un lieu privilégié de leur mise à l'épreuve et de leur résolution spéculative et pratique.

Les « Considérations sur la liturgie catholique »

Le titre évoque Joseph de Maistre (*Considérations sur la France*, 1796) ou Gerbet (*Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, 1829). L'action qu'il annonce est bien dans la manière du *Mémorial* : retour aux principes, jugement de situation, appel au tribunal de l'opinion catholique.

Ordonné prêtre en 1827, l'abbé Guéranger a découvert la liturgie romaine par la pratique du Missel romain chez les dames du Sacré-Cœur de la rue de Varenne à Paris. Il a obtenu de son évêque la faculté de réciter le Bréviaire romain (Delatte, 1909, I, p. 32-33). C'est sans doute ce trait d'expérience vécue, élargie ensuite par l'étude et un premier train de recherches documentaires, qui donne à son texte son accent le plus sincère, celui qui annonce le commentateur généreux de *l'Année liturgique*. Mais c'est ici aussi l'heure de l'accusateur public. Le jeune ecclésiastique désigne l'ennemi et la place à détruire à savoir jansénistes et gallicans, cibles communes des mennaisiens, et leur œuvre déplorable : les liturgies nouvelles des diocèses français, douteuses et contestables quant à leur confection et désastreuses quant à leurs conséquences que sont l'éloignement du Siège romain et les divisions à l'intérieur de la prière commune¹.

1. Comment taire, au passage, que cette volupté rageuse de tirer d'abord sur les « mauvais » soldats de son propre camp, pratique que, vingt ans plus tard, Louis Veillot, si proche de l'abbé de Solesmes, portera à la plus cruelle perfection stylistique, peut troubler quelquefois, le lecteur d'aujourd'hui, bien sûr naïf sur ses propres passions, et pourrait aller jusqu'à faire douter du discernement théologique d'un

Dépasser une lecture purement circonstancielle

On pourrait donc être tenté de n'aborder ces textes qu'en tenant compte de leur fonction tactique, de les replacer par exemple dans le courant général d'uniformisation multidimensionnelle du catholicisme romain, sous le contrôle de plus en plus serré du Saint-Siège, comme on le verra sous Pie IX (Aubert, s.d., p. 287) jusqu'à « imposer comme une sorte de test d'orthodoxie catholique l'adoption uniforme, ou presque, des coutumes liturgiques approuvées dans l'Église de Rome » (Vallin, 1996). De ce point de vue, les « Considérations » du jeune réformateur apparaîtraient avant tout comme un arsenal argumentatif difficilement isolable de la performance tactique qu'il est censé appuyer, et par là même verraient se relativiser leur portée générale.

On ne peut en effet, sauf à contredire Guéranger lui-même, nier la prédominance dans ces textes d'une logique argumentative et la visée de politique ecclésiastique que comporte leur publication. Mais on peut aussi faire remarquer que cette publication intervient très tôt, à un stade où le retour aux livres liturgiques romains n'est encore en vue nulle part (le diocèse de Langres, sous Mgr Parisi, amorcera le mouvement en 1839). Elle intervient également à un moment où, nous l'avons vu, le désir d'une rénovation chrétienne conduit de nombreux catholiques (et l'on n'est pas sans savoir, au *Mémorial*, qu'une préoccupation de même nature a pu toucher quelques illustres universitaires protestants de Berlin et d'ailleurs) à s'interroger sur la nature et les ressources de ce que la Tradition vivante recèle en possibilités de redonner corps à ce qu'il faut bien appeler avec Lacordaire le champ

débatteur qui s'accommode de tant de mauvais coups ? Mais il faut passer outre et se dire que l'accès à ces profondes et fraîches intuitions que nous avons dites, et par lesquelles dom Guéranger nous instruit encore dans l'intelligence de la Foi, ont pour une part sans doute été dues à la violence même de ces orages politiques et religieux. Mais combien plus reposant, pour la piété et la foi cherchant l'intelligence, l'irénisme de Moehler ou même de Gerbet !

de « l'expérience », laquelle se trouve ici irréductiblement sociale et personnelle (Lacordaire, 1834, p. 79). On a vu comment, à plusieurs reprises, l'abbé Guéranger utilise la belle métaphore de l'élargissement de l'horizon religieux du fidèle, caractéristique de la prière liturgique (Guéranger [1830], 1887, p. 16) et qui pour lui comme pour Gerbet correspond à une vraie ouverture vécue du cœur catholique.

Mais il est possible toutefois, qu'à la différence de ce qui se passe à la même époque à Tübingen, les rénovateurs français aient donné encore une fois trop de place à une certaine nostalgie théocratique issue de de Maistre (Chaillet, 1939, p. 10), à leur manie constitutionnelle et réglementariste, points de vue qui semblent bien conduire l'abbé Guéranger à durcir le trait au point de lier exagérément unité théologique et uniformité cérémonielle.

Il est possible surtout que le concept perpétuellement avancé de « société », dans lequel le lien de sujétion, ramené au lien de subordination, finit par l'emporter sur tous les autres, et où la « forme légale » d'État monarchique est donnée comme support de droit et de fait (fait confirmé par l'histoire et rendu encore plus nécessaire, pense-t-on, par la situation de l'Église dans le monde) à l'union proprement théologique des fidèles entre eux, ait tiré la liturgie vers une fonction prédominante d'appareil d'État et d'uniformisation réglementée et protocolaire.

Il n'empêche que c'est à travers de telles considérations tactiques et théoriques, par le fait même qu'il porte aussi à son objet une attention vraiment religieuse, soucieuse d'en percevoir la Tradition vivante, la nature et la place dans la vie et la structure d'une Église qui reste un mystère de foi, que l'auteur nous paraît bien avoir dépassé le simple niveau que lui imposait la conjoncture française et la stratégie ultramontaine, jusqu'à dessiner les contours d'un objet celui-là réellement théologique, et en fin de compte véritablement neuf. Jamais les limites de l'œuvre de dom Guéranger, les faiblesses de ses synthèses historiques, le forçage systématique de ses conclusions, l'obsolescence d'une œuvre trop politique et circonstancielle,

ne sont apparus aussi clairement ; mais jamais ne se distingue aussi bien, croyons-nous, son rôle de découvreur et de premier explorateur d'un nouveau « lieu théologique » dont nous ne saurions aujourd'hui nous passer.

Ainsi Gerbet, son aîné de sept ans, et de grande stature intellectuelle, qui l'avait précédé dans cette voie de ré-estimation de la dimension « vivante » et sacramentelle de l'Église (Gerbet [1829], 1867), n'hésitera pas, en 1833, donc après les articles du *Mémorial*, à proposer un grand et beau projet de théologie systématique intégrant les trois composantes de théologie dogmatique, théologie morale, théologie liturgique, la troisième destinée à initier l'étudiant aux « merveilleuses harmonies des sacrements avec les besoins du cœur humain », ce qui dans le langage de l'époque indique la préoccupation de les étudier comme donnant forme et sens à l'expérience chrétienne vécue.

Les « notes » de la liturgie

L'éditeur solesmien des « Considérations » de 1830 nous dit que « l'auteur [y] établit la nécessité pour la liturgie de présenter comme caractères distinctifs : l'antiquité, l'universalité, l'autorité et l'onction » (Guéranger [1830], 1887, p. 5). Le dernier de ces traits mis à part (et on ne saurait négliger son importance heuristique et sa portée pour définir l'enveloppe proprement « culturelle » de la romanité, tous points qui demanderont d'autres travaux) l'abbé Guéranger semble bien appliquer à la liturgie catholique un principe d'analyse inspiré des « notes » de l'Église.

L'abbé de Lamennais dans son ouvrage de 1826, charte de l'ultramontanisme à la française et de la « monarchie pontificale », avait appliqué au pouvoir qui régit l'Église des caractères « qui ne sauraient lui appartenir qu'en temps qu'ils appartiennent à ce pouvoir qui la régit et qui seul la constitue ce qu'elle est. Si ce pouvoir, ajoutet-il, n'est pas un, universel, perpétuel, saint, l'Église, non plus, n'est ni ne peut être une, universelle, perpétuelle, sainte » (Lamennais, 1826, p. 163). Toutefois, Lamennais,

au début de son argumentation toute fondée sur une sorte de circulation analogique, bien dans la manière de Bonald, du paradigme de ces quatre caractères, avait commencé par voir dans ceux-ci les traits fondant la véracité d'une « religion », vraie et même foi, véritable et même culte (*id.*, p. 162).

Le « pouvoir liturgique » et l'uniformité

L'abbé Guéranger, au *Mémorial*, a gardé cet accent mennaisien, et son apport se situe tout à fait dans la ligne de cette élaboration schématique, mais il la reconstruit d'une certaine façon en ordre inverse : la souveraineté et l'autorité de l'Église, qu'elle tient du Christ, ne s'exercent jamais aussi pleinement que dans l'accomplissement réglé de ses actes propres de religion. Elle les a établis en toute autorité, sous l'assistance divine, « initiée par la Vérité même », non pas comme des moyens simplement utiles et bienfaisants, mais comme l'expression agie et forte de son être intime de culte et de prière.

On peut dire par conséquent que de l'orthodoxie de cette expression à laquelle est suspendue celle même de la foi, seul est juge le gardien infallible de la foi, mais ce serait ne comprendre qu'un aspect de son rôle et de sa fonction : c'est dans la production même de ces prières sacrées que l'Église fait acte de magistère infallible en ce qui concerne la confession des dogmes (*id.*, p. 31).

On ne peut donc concevoir aucune instance ecclésiastique qui puisse s'arroger cette capacité sans introduire le doute et la suspicion en matière d'orthodoxie, même, et plus encore, si cette instance prétendait s'abriter derrière l'usage et donc l'autorité de l'Écriture, usage que seules rendent fécond et droit la lecture et l'interprétation que l'Église en fait (*id.*, p. 33), et sans promouvoir non plus une logique de schisme, au moins virtuel, comme c'est le cas pour les diocèses français « répudiant la mère des Églises et repoussant la communion de ses prières » (*id.*, p. 61).

Toutefois, à Michel Picot, rédacteur de *L'Ami de la religion et du roi*, qui proteste contre une extension pour lui induite de la notion de schisme, l'abbé Guéranger concédera qu'il n'a pas voulu bien sûr parler d'une rupture de l'unité de la Foi, de la Communion avec le Siège apostolique, et encore moins de la Communion des Saints, mais seulement d'une rupture de l'unité de la liturgie en tant qu'uniformité « prescrite et observée dans l'Église catholique », (*id.*, p. 63) ce qui semble bien ramener la question à une dimension ecclésiologique, certes, mais avant tout disciplinaire.

Ce mouvement d'avancée et de recul apparaît souvent chez Guéranger : découvrant une dimension de la vie de l'Église peu mise en évidence à son époque, et riche d'aperçus nouveaux, à savoir cette production, conservation, intelligence de son être d'Église dans et par l'acte même de son culte public qui la conjoint au Christ, il l'aplatit en quelque sorte sur la seule dimension de son mode d'imposition, clé de compréhension pour lui de la vision théologique qu'il se fait de l'assujettissement religieux, dans une perspective qui reste bonaldienne, mais chargée de tout l'autoritarisme de J. de Maistre.

En fait, sa réponse à M. Picot le fait apparaître un peu désarmé : ou bien la communion ecclésiastique est liée autant qu'il le laisse entendre à l'uniformité liturgique et il faut dès lors parler de schisme et d'hérésie (comme il le fera dans les *Institutions liturgiques*, entraînant la désapprobation de Lacordaire) [Lacordaire, 1885, p. 273-374], ou il faut en rabattre et le culte risque alors de n'apparaître que simple « affaire de police » opposée à l'adoration en esprit et en vérité, suivant l'expression de Jean-Jacques Rousseau, vilipendée par de Maistre (de Maistre, 1822, II, p. 199) et contre laquelle la pensée de Guéranger voulait justement s'élever.

La prospérité de la société chrétienne

La question rebondira encore (mais est-elle aujourd'hui même si confortablement résolue ?) après la publication

du premier volume des *Institutions liturgiques* dans le débat qui oppose l'auteur à Mgr d'Astros, archevêque de Toulouse, et qui oblige dom Guéranger à préciser sa pensée : au moment, laisse-t-il entendre, où se déploie un grand débat sur « l'affranchissement de l'Église » (lequel, comme nous l'avons vu, ne se limite pas pour lui à la situation politique française, et qui intègre comme l'un de ses objectifs essentiels l'extirpation de l'hydre qu'il estime encore bien vivace du jansénisme et du gallicanisme). Son œuvre, bien qu'apparemment isolée, « s'y rattache néanmoins plus qu'on ne pense par le fond même du sujet ». Est-ce qu'il ne s'agit pas, demande-t-il, du « degré d'unité qui doit apparaître dans la forme religieuse » et dont dépend en fin de compte la prospérité d'une « société chrétienne » ? (Guéranger [1844], 1885, p. VI-VII.)

Voilà sans doute avancé une fois de plus le moyen terme à la recherche duquel se consacrent tant d'efforts pour sortir de l'impasse idéaliste : là où l'on risque d'amener trop vite la « communion des esprits », Guéranger répond : « société chrétienne ». Il est remarquable qu'il soit dès lors amené à suivre un parcours précisément similaire à celui de Rousseau dans *l'Émile*, au livre IV, où l'auteur, après avoir minimisé la portée religieuse du culte public, imagine avec feu et une rare intelligence anthropologique des médiations expressives, ce que pourrait être la scénographie et la haute portée symbolique d'une société appareillée par les rites et les fêtes de sa mémoire et de son projet, fêtes du Peuple, mais surtout de l'État.

La forme sociale de la vertu de religion

Dom Guéranger portera plus loin l'élaboration systématique de sa pensée dans sa réponse à Mgr Fayet. Reprenant les propositions avancées dans les *Institutions*, il trouvera dans le traité de la religion de la *Somme théologique* de saint Thomas le moyen d'éviter, d'un côté, d'attribuer à la liturgie une sorte de surcharge ontologique

trop grande, et, de l'autre, d'en exténuer de manière trop réductrice la fonction « édificatrice » de la société des fidèles. La liturgie, dira-t-il, est la forme sociale de cette « vertu propre à l'Église et au fidèle qu'est la Religion, habitus complexe dont le trait décisif est la "*protestatio fidei*", et la "confession" l'expression spécifique, laquelle en fait un acte que l'Église exerce en son nom de société et le fidèle en son nom et son caractère de fidèle de l'Église » (Guéranger [1846], 1883, p. 292-301).

La liturgie, langue de l'Église

Dans la pensée et le discours de l'abbé Guéranger, la notion de société jouxte celle de langue et de langage, perspective riche que l'auteur reprendra dans le premier volume des *Institutions liturgiques*, mais qu'il banalisera malheureusement de manière assez plate dans le faible chapitre 3, du troisième volume de 1851.

Vingt ans auparavant, il y avait peu de chance parmi les familiers du *Mémorial* que l'on vît dans l'usage de ces concepts un simple artifice littéraire, même si la rédaction de l'auteur restait un peu diffuse et exagérément prolix, comme le lui reprochera Lamennais (Sevrin, 1933, p. 91).

Sur ces matières et à une époque très voisine, Guéranger, par exemple, semble bien de plain-pied avec Gerbet qui, dans son *Coup d'œil sur la controverse chrétienne* (1831), expose, avec la clarté qui le caractérise, la pensée de Bonald sur la prééminence du langage et de la « communication sociale » dans la constitution de l'individu pensant et se pensant. Guéranger avait pu lire aussi dans les *Soirées de Saint-Pétersbourg* de Joseph de Maistre l'esquisse inspirée d'un « cours de prières » fondée sur l'idée que « la prière de chaque nation » est une espèce d'indicateur qui nous montre avec une précision mathématique la position morale de cette nation, « et cette esquisse se prolongeait en une exploration sémantique et stylistique des psaumes, le "Livre des Livres", à tout

jamais l'honneur du Peuple hébreu » (de Maistre, 1822, II, p. 53 s.).

Le collaborateur du *Mémorial catholique* abat dès l'entrée ses meilleures cartes bonaldiennes, jusqu'au style concis et volontairement théorique, qu'il ne saura d'ailleurs pas suffisamment maintenir : « Le culte est le corps de la religion ; par la même raison la liturgie en est l'expression, le langage, donc point de connaissance parfaite de l'Église sans la Liturgie ». La phrase suivante sonne comme du de Maistre (mais pourrait être aussi du Herder vulgarisé) : « En vain connaîtrez-vous un peuple dans ses principales habitudes, son génie, sa pensée ne se dévoileront tout à fait à vous que lorsque vous aurez pénétré les mystères de son langage » (Guéranger [1830], 1887, p. 5-6).

Toutefois, à y regarder de plus près, l'articulation de ces deux propositions pose d'emblée le problème qui va se révéler par la suite le plus difficile à résoudre.

Le corps de la religion

Bonald avait utilisé une formule saisissante pour caractériser le régime fondateur de l'extériorité du langage et des formes signifiantes dans la production du lien social et de la pensée qui lui est concomitante. Il évoquait « la nécessité de la réalisation extérieure de la Divinité (*sic*), pour fonder une société d'êtres réels et extérieurs », visant surtout par là l'Incarnation et sa permanence dans le culte public (Bonald, 1818, p. 105). Dans cette perspective, et c'est celle qu'adopte et propose Guéranger, la liturgie comme « langage » appartient à ce corps de signes expressifs dont la grammaire, les formulations premières, les actions sacrées constitutives comme la prière ou le sacrifice, manifestent et effectuent la réalité du lien social, et constituent un milieu où le « sujet » se repère et s'investit affectivement. On voit à quel point se trouvaient par là dépassées les positions des Lumières convergeant vers une minimisation des médiations religieuses extérieures

et sociales au profit de la seule exhortation morale et de la conscience intime.

Langue d'un peuple

La seconde partie de la proposition — plus commune peut-être à cette époque de redécouverte et de réestimation des « nationalités », conçues comme agglomérat de langue, styles, mœurs, patrimoine littéraire, traditions orales, « chants nationaux » — s'intéresse, cette fois, non plus à la généralité d'une logique ou d'un processus mais à la particularité d'une formation historique : qui dit liturgie dit langage, et plus précisément aussi dit langue ; qui dit langue dit non seulement lien social réalisé en peuple, nation, société particularisée par les formes mêmes de langage et de mœurs qu'elle a produites et qui l'ont produite.

Langage et langue chez Louis de Bonald

Le vicomte de Bonald s'était affronté avec une grande fermeté intellectuelle à ce problème classique du rapport entre l'universel et le particulier. Pour lui, l'unité du genre humain, en dépit de toutes les dégénérescences (il disait « dégénérations ») et les dérives dans la barbarie, est fondée sur une « identité de constitution » liée au don du langage : l'homme est un par toute la terre, « le langage est partout le même quoique les idiomes soient différents » (Bonald, 1818, I, p. 159). Cette constitution qui définit l'ordre humain était immanente à la première langue, qui contenait en elle, à l'état de donné immuable, complet et fini, tous les éléments solidaires et logiques qui rendaient la société possible dans le processus même de sa communication et son intelligibilité : nommer les personnes, leurs qualités, leur position dans l'échelle généalogique ou dans les relations de pouvoir, les nombres, l'action dans le temps, autant de « conditions pour subsister et pour former un peuple » (*id.*).

Mais « le moule du langage une fois formé », selon un processus de « dérivation », qui pourra être génératif ou, hélas, dégénératif, vont se multiplier à partir des conditions de vie, des événements, des migrations, de nouvelles expressions et de nouveaux vocables (*id.*, p. 91). Plus précisément, c'est la résistance de la nature et la lutte contre la dégradation matérielle et morale qui vont déclencher le processus civilisateur. Le progrès, « avancement dans la vie sociale » par le perfectionnement des techniques, des arts, du lexique et des connaissances, est lié à la « perfectibilité infinie », selon Bossuet, des sociétés humaines (*id.*, II, p. 253). Mais on ne saurait parler de progrès concernant les principes de la morale, pas plus qu'on ne pourrait en imaginer concernant les règles constitutionnelles du langage.

Ainsi une langue se différencie du langage, par son caractère particulier, idiomatique. Elle n'est pas « finie » en ce sens qu'elle peut toujours étendre son lexique en fonction de nouvelles connaissances ou du progrès que lui feront faire les œuvres de l'esprit, la civilisation ou la perfection des lois, la « politesse » qui est la perfection des arts (*id.*, I, p. 162). Mais elle est « finie » en tant qu'elle contient les « parties d'oraison » (parties du discours), les règles de syntaxe, les catégories fondamentales qui la constituent en langage humain.

Tout être humain naît dans une société qui le modèlera par sa langue, mais également par l'allure de la parole, le caractère des discours, des sentences, des proverbes, « chaque nation a sa littérature qui est son style et même on peut dire sa langue, dans laquelle on peut apercevoir l'empreinte de sa constitution politique et surtout religieuse » (*id.*, II, p. 10). Si bien que la langue peut être en même temps un extraordinaire champ de découvertes et de transformations et le conservatoire le plus efficace de ce qui de soi est immuable, comme on le voit dans le latin de la liturgie (*id.*). La langue apparaît ainsi comme l'organe majeur de la transmission et de la conservation des caractères qui font l'originalité d'une société devenue nation, au nombre desquels il faut compter la puissance de sa pensée et la richesse potentielle de son génie

créatif. Aussi, la diffusion de cette langue, lorsqu'elle est parvenue à un haut degré de « politesse », est véritablement œuvre civilisatrice.

La liturgie, langage originaire ou langue acquise ?

L'abbé Guéranger disposait donc, à pied d'œuvre, de tous les matériaux utiles à son argumentation. Il est persuadé que l'Église, comme société divinement constituée, immuable en sa constitution même, complète dès l'origine en tous ses éléments constitutants, possède avec les formes différenciées de son culte une dimension qui fait partie de l'intégrité de son être de société, et, comme telle, « elle n'a pas pu ne pas posséder un langage suffisant à sa pensée ». Mais ce langage, à partir d'une expérience première « supposant un ordre complet dans toutes ces matières » (Guéranger [1830], 1887, p. 8) sur laquelle toutefois l'auteur ne s'étend pas (aucune allusion au Nouveau Testament autre que la venue de Pierre et de Paul à Rome), l'Église a dû le former, le mûrir, le déployer, au contact de situations qui précisément viennent affecter les formes de sociabilité. Ainsi les « catacombes » représentent un premier stade, de clandestinité et de contrainte, préinstitutionnel en quelque sorte, « portant peu de lois », écrira-t-il, quelques années plus tard (Guéranger [1836], 1887, p. 595), mais héroïque dans sa résistance religieuse. Le pas décisif se fait avec la sortie des catacombes.

L'appareil d'une Église socialement établie

« Sous la protection des Césars », l'Église va devoir se donner la visibilité et l'appareil de la société qu'elle était constitutivement sans avoir pu en déployer encore les institutions, le gouvernement, les formes et les moyens d'expression. C'est alors le moment où dans les temples bâtis par Constantin « s'épanouirent les solennités de l'année chrétienne » et où « l'Église émancipée aux dépens

de son propre sang eut enfin une langue digne d'elle, une langue divine, qui pouvait s'enrichir par le cours des siècles, mais qui ne pouvait plus rien perdre » (Guéranger [1830], 1887, p. 8-9).

Une histoire unidirectionnelle de la liturgie

Dès lors l'histoire de la liturgie tend à se confondre avec l'histoire d'une unification prédominante, sinon hégémonique, celle qu'opère la diffusion de cette liturgie romaine : en amont, dans la Rome issue de Pierre, de Paul et des martyrs, mais qui participe, comme siège, de la primauté du Prince des Apôtres, formation d'un « corps complet de liturgie », d'une langue latine renouvelée à l'épreuve des prières, des hymnes, des traductions des Livres saints ; en aval : diffusion tacite ou autoritaire, par le moyen de « mesures de discipline générale que le Siège apostolique a prescrites aux nations qui forment son héritage spirituel » (*id.*, p. 17) de cette même liturgie et du « style » qui lui est propre.

On ne saurait nier, selon le collaborateur du *Mémorial* promu historien de la liturgie, que ce « grand système d'universalité » (*id.*, p. 24) se développa « presque de lui-même » et que sa diffusion qui, entre autres épisodes, se fera au prix de la réduction des anciennes liturgies de Gaule et d'Espagne (bien qu'antiques et donc vénérables), fait apparaître le souci des Églises de faire passer le « sentiment catholique » avant toutes « considérations de l'orgueil national » (*id.*, p. 23), puis, par la suite, par l'autorité de Rome, « qui en fait une loi », et par l'intervention de Charlemagne, qui fait de cette unification un « chef-d'œuvre de politique religieuse », on assiste à la confirmation de ce principe d'unification déjà admis comme « un fait connu de tout l'univers » (*id.*, p. 22). Tout en respectant le droit des liturgies suffisamment antiques (sans quoi l'Église nierait ce qui fonde sa propre légitimité), le concile de Trente et les pontifes romains qui seront en charge de conduire la mise en œuvre de ses orientations, chercheront à faire disparaître tout ce

qui pouvait subsister encore de variété de formes liée à l'isolement, aux particularismes locaux, situation heureusement rompue par le développement des communications et de l'imprimerie (*id.*, p. 25).

Et désormais, en ce premier tiers du XIX^e siècle, dans le grand courant d'unification mondiale, où apparaît avec clarté le rôle civilisateur des grandes nations de l'Europe, et particulièrement de la France, « fille aînée de la civilisation chrétienne », l'Église, qui ne peut pas ne pas se porter au premier rang, se présentera au monde avec tout l'appareil d'une société civilisatrice, unifiée dans son gouvernement, ses mœurs, sa langue, avec son style, son protocole, les formes réglées de son culte, de ses monuments, de sa musique, ce qu'aujourd'hui nous appellerions, d'un terme qui à cette époque n'a pas encore cours, sa culture (Hameline, 1977, 1980).

Cette uniformité, jointe à la valeur intrinsèque et prestigieuse des éléments qu'elle met en œuvre, pourra dès lors former l'enveloppe d'une véritable sensibilité catholique de goûts, d'attitudes, d'attachements, qui fera se rejoindre les fidèles des anciennes contrées chrétiennes avec ceux du nouveau monde, puisque « jusqu'en ces régions lointaines où d'intrépides apôtres enfantent à l'Église de nouveaux peuples, les accents sublimes qui retentissent autour de la croix du désert sont les mêmes qu'on entend sous les dômes de la métropole du monde chrétien » (*id.*, p. 26).

Il est donc clair pour l'abbé Guéranger que si, en bonne théologie, il ne peut être question de confondre la « liturgie catholique » avec sa seule variante romaine (ce qu'il est bien obligé de concéder à M. Picot qui lui reprochait l'ambiguïté de son intitulé et ce qui ressort de sa belle louange de l'œuvre des Pères grecs), c'est bien la liturgie formée à Rome, sous le contrôle direct des souverains pontifes, dont les *Decreta authentica* de la Sacrée Congrégation des rites règlent les formes rubricales, qui, en 1830, a vocation universelle et peut être dite « langue de l'Église » en sa catholicité d'expansion.

Bonald contre Bonald et Guéranger contre lui-même

On peut penser que le vicomte de Bonald s'en sera trouvé d'accord. Mais s'il fallait imaginer à la manière de Fénelon un dialogue-débat entre défunts illustres, ne peut-on supposer qu'il aurait pu penser que son modèle ne s'appliquait pas parfaitement bien ?

Il y suppose toujours, en effet, une donation première qui à l'origine d'un ensemble faisant système, et système unique, en pose les éléments pas seulement comme donnés *de facto*, mais comme véritablement constitutionnels. La langue originaire qui les véhicule n'a pas d'autre fonction que de les fournir en état de marche, si l'on peut dire, et d'ouvrir la chaîne à suivre des dérivations et des développements. C'est cette langue d'en deçà des langues qui constitue la réelle unité du genre humain, et ses constituants logiques sont le fondement d'un pacte social que la diversification ultérieure ne saurait abolir, clé de la connaissance de nous-mêmes « qui n'est que la connaissance de nos rapports avec les êtres semblables » (Bonald, 1818, I, p. 66).

Or, touchant la fondation chrétienne, l'abbé Guéranger avait fait l'impasse sur le Nouveau Testament et l'âge apostolique, y voyant une sorte de zone obscure ou même de « nuit des temps » ; les « entretiens de l'Homme-Dieu » avec ses premiers disciples lui apparaissaient comme un mystère fascinant et redoutable (Guéranger [1830], 1887, p. 8). Lorsqu'il reprendra la question dix ans après dans le premier volume des *Institutions liturgiques*, il montrera cette fois que tous les éléments constituants de la liturgie chrétienne, en particulier le Sacrifice, les sacrements, les formes fondamentales de la prière, sont confiés aux Apôtres avec « le pouvoir liturgique, fondé et déclaré perpétuel ». Dom Guéranger trouve un ton très prenant pour parler de cette période de ferveur commune si proche des événements de l'origine, où l'on ne refusait pas, par une condescendance toute apostolique, d'adapter dans les institutions ce qui pouvait l'être aux mœurs des pays, au génie des peuples (Guéranger [1840], 1878, p. 26),

période comparable à une sorte d'enfance, mais qu'il serait dangereusement illusoire (et sans doute un peu « protestant ») de vouloir réinstaurer.

Pourtant, appliqués à la liturgie comme langage, tous les éléments d'une donation première selon Bonald se retrouvent dans ce tableau. Leur traductibilité est l'une de ses propriétés. Les relations institutionnelles et hiérarchiques sont données en même temps que les actes signifiants qui les contiennent et les « constituent », les idiomes de support gardent et transfèrent l'empreinte logique et le geste instituant des actes de langage qui ont fondé le nouveau régime des relations, des narrations, des témoignages, des « bénédictions » et des actions rituelles, baptismales ou eucharistiques. La Communion divine et ecclésiastique se voit comme précédée d'elle-même, si l'on peut dire, par la donation des signes qui, investis d'esprit et soutenus de corps, lui donnent son sens et son effectivité.

Ne voit-il pas là le don primitif fait à un « peuple immuable » d'un langage suffisant à sa pensée (*id.*, p. 7) ?

Reste dès lors à décrire et penser un développement ultérieur paradoxal, puisqu'il est à la fois progressif (ce qui ne saurait étonner), mais également destiné à se clore, comme s'il s'agissait d'une deuxième donation fondatrice laquelle, selon Bonald, équivaldrait à produire non plus une dérivation ou même un enrichissement, mais un autre système logiquement exclusif du premier, puisqu'il doit être admis que « l'on ne fait pas système avec d'autres systèmes » (Bonald, 1818, I, p. 21). Il apparaît clairement que la clôture de la dérivation ne peut dès lors relever que d'une intervention autoritaire.

Il est facile d'ailleurs de constater combien, de la part du jeune Guéranger, le point d'achèvement de ce nouvel état et la décision de « clôture » restent difficiles à déterminer historiquement (Charlemagne, saint Grégoire VII, concile de Trente ?), sauf à reconnaître dans le « pouvoir liturgique » accordé aux Apôtres, et exercé en dernière et légitime instance par le Siège romain, une mission permanente non pas tellement d'imposer le protocole de la liturgie dudit Siège mais de conduire et de promouvoir

la juste articulation de foi et de communion entre « ce sentiment du christianisme qui ne s'éteint jamais », et que l'abbé Guéranger admire dans l'antique liturgie d'Orient même séparée, le sentiment plus proprement « catholique » attaché à l'expansion mondiale d'une « même » Église avec la place à accorder au taux d'uniformisation cultuelle de cette « même », le sentiment d'attachement à la romanité liturgique comme héritage d'une expression historique ininterrompue et d'une expérience majeure du Mystère de la Foi en ses sacrements et sa célébration.

Rome universelle

Car, en fin de compte, c'était bien la romanité de l'Église de Rome (celle dont Gerbet après un long séjour initiatique décrira la prégnance et le « symbolisme », et dont après de Maistre et Gerbet lui-même, Guéranger louera « l'onction », propriété toute qualitative opposée au dessèchement rationaliste) qui pour lui devient et doit devenir forme et contenu de l'expérience heureuse et salutaire de la sujétion religieuse propre à la confession chrétienne, au moment où cette romanité, par effacement tacite ou autoritaire du plus grand nombre de particularismes, tend à unifier dans le monde entier et pour le monde entier la forme manifeste de l'institution monarchique de l'Église, « société extérieure et visible », et complète en toutes ses dimensions.

Dom Guéranger maintiendra fermement les points de vue du jeune journaliste du *Mémorial*. Il en conserve l'exaltation dans la *Défense des Institutions* de 1844, en un passage qu'il reproduira dans la Préface du troisième volume, en 1851 : « le jour approche, écrit-il, où le cri doit se faire entendre : Dieu le veut ! C'est alors que l'unité de formes assurant l'unité de vue et d'efforts, l'Église se débarrassera des entraves nationales qui la meurtrissent si cruellement. » Et cette unité extérieure pourra dans son développement contribuer à « la réunion

de tous les peuples dans une seule famille par le moyen d'un seul langage » (Guéranger, 1844, p. VIII).

Conclusions :

Guéranger après Guéranger

Le courant proprement doctrinal du « Mouvement liturgique » français a trouvé dans le jeune abbé Guéranger, et très tôt dans l'histoire mouvementée du catholicisme au XIX^e siècle, son premier théoricien. Le succès rapide après 1840 de la campagne de retour aux livres liturgiques romains dans les diocèses de France (Du Lac, 1849) surprendra même celui qui fut le plus vigoureux de ses initiateurs. Ce succès tient en effet à un processus plus englobant de large politique ecclésiastique (voir Parisi, 1846) et de rapprochement du clergé français avec le Siège apostolique. Sur ce point les articles du *Mémorial* avaient tenté d'apporter une base argumentée à la politique d'unification de la prière publique.

Plus laborieuse semble bien avoir été l'intégration à la vie chrétienne personnelle ou aux formes collectives de la sociabilité religieuse de ces données propres à la conception renouvelée de la liturgie que contenait l'œuvre guérangérienne. Le catholicisme français de dévotion ultramontaine paraît avoir souvent porté ses intérêts sur des objets voisins mais un peu différents quant à leur ancrage dans l'expérience des fidèles (Cholvy-Hilaire, 1985, p. 153-196 *et passim*). Un fort courant d'intérêt pour le culte et la dévotion eucharistiques, où s'illustrent Jésuites et Franciscains, ou des personnages charismatiques comme Mgr de Ségur, pourra même quelquefois présenter des points d'insistance apparemment divergents, comme la multiplication des communions hors de la messe et la prééminence accordée aux ostensions publiques du Saint-Sacrement sur la célébration de l'office divin. On peut penser par exemple que l'ultramontanisme des premières années de la Troisième République trouvera ses plus chères icônes visuelles et sonores dans la basilique du Vœu national de Montmartre, la grotte et les sanctuaires

de Lourdes, ou le cantique « Pitié, mon Dieu » (« Sauvez Rome et la France ») du pèlerinage des hommes au Sacré-Cœur de Paray-le-Monial en 1873, plutôt que dans les formes restituées du plain-chant, si déroutantes en leur nouvelle vocalité (Gontier, 1859), dont la difficulté d'adoption entraîne en beaucoup de cantons ruraux la suppression des lutrins de village. La diffusion sélective des valeurs et des conduites esthétiques que le nouvel « art liturgique », phénomène urbain dans un catholicisme français encore très rural, tentera de promouvoir reste, on le voit, très largement à faire, et peut-être aussi l'histoire en ces matières des indifférents et des récalcitrants.

La convergence de beaucoup de ces données se fera sous l'impulsion de saint Pie X, dès les premiers actes d'un pontificat soucieux de « réinstaurer toutes choses dans le Christ » (encyclique *E supremi Apostolatus*, 4 octobre 1903) à l'échelle de la société et des sociétés, mais aussi à l'échelle plus personnelle de la vie chrétienne de chaque fidèle. La liturgie et « la participation active aux mystères sacro-saints et à la prière publique de l'Église » reçoivent confirmation de leur double fonction de louange de Dieu et de sanctification des fidèles, mais aux yeux du pontife, dans une conjoncture qu'il juge grave pour la foi et les mœurs, elles constituent les conditions et les chances d'un réveil de « l'esprit chrétien » puisé à sa « source première et indispensable » (*Motu proprio tra le sollecitudini*, 22 septembre 1903 ; *La Liturgie*, 1954, p. 175). Point de vue que confirmeront, comme on le sait, les enseignements subséquents du magistère (Pie XI, Constitution apostolique *Divini cultus*, 1928 ; Pie XII, encyclique *Mediator Dei*, 1947) et, dans des termes intentionnellement similaires, la Constitution *De Sacra Liturgia* du dernier concile.

La continuité du Mouvement liturgique belge (qui appuiera très fortement à son heure le projet de Pie X) [Haquin, 1970] avec les intuitions de départ de dom Guéranger est difficilement discutable, au moins en ce qui concerne les éléments centraux d'une théologie de la liturgie, ses composantes christocentrique, ecclésiologique et ultramontaine et ses incidences sur une « sociologie

catholique ». Et ce sont les mêmes difficultés, déjà posées par les présupposés guérangériens qui réapparaissent en fait à la lecture de la brochure de dom Lambert Beauduin, *La Piété de l'Église*, parue en 1914, véritable petite charte de cette phase nouvelle du Mouvement liturgique. Nous nous contenterons d'en mentionner quelques-unes.

Retour sur la notion de société

La notion de « société », dont on sait l'usage délicat et la variabilité des contenus en ecclésiologie (Legrand, 1983, 1991), ne constitue-t-elle pas une sorte de point aveugle pour la théologie de la liturgie issue des intuitions de dom Guéranger ? Le concept, dont l'usage fut précieux aux mennaisiens pour sortir de l'individualisme déiste, demande à être réglé, et son statut analogique exploré, quand il s'agit de l'appliquer à l'intelligence théologique d'une « sociation » telle que l'Église et à une pratique aussi évidemment « sociale » que le culte. Que ce dernier, en effet, parce que public et collectif, présente un niveau de « fonctionnement social » empirique, n'importe quel enfant de chœur le sait. Que l'organisation ecclésiastique paroissiale ou diocésaine puisse relever d'une sociologie des organisations est une proposition pauvre d'information, même si elle reste pragmatiquement très utile. En revanche, il pourrait être regrettable que, par l'application à l'Église qui célèbre, d'un concept de « société » restant à l'état de préconception ou de pseudo-évidence, soient entretenus dans la confusion deux points d'articulation fondamentaux, le premier, entre le fonctionnement social empirique et le principe théologique de la « sociation » visée, le second, entre l'action liturgique, son mode d'imposition, ses enveloppes culturelles historiques.

Le lieu liturgique ne peut pas ne pas être un lieu, où et par le moyen duquel une Église, forcément « sociale », entretient par sa visibilité et sa manifestation même, ce qui de cette socialité est structure, appareil, culture, emprise, mais il est aussi le lieu où, se recevant précisément dans les signes de la communion qu'elle pose

légitimement, l'Église voit sa structure, son appareil, ses valeurs expressives ou patrimoniales amenés à confrontation avec ce qui les déplace « en Dieu » et dévoile le sens en amont et en aval de cette « sociation » sainte, voire de cette « sujétion » théologique, à savoir « la grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu le Père, la Communion du Saint-Esprit », tel qu'il est au « pouvoir liturgique » de l'Église et de son devoir ministériel, inépuisablement, de l'annoncer.

Quand l'universel fait peur

Une autre difficulté tient au radical changement de la situation mondiale en tout ce qui regarde la pensée de l'universel en matière de souveraineté, de mœurs, de culture, de processus sociaux identitaires (voir Greisch, 1991, revue *Esprit*, n° 12, 1992).

Alain Touraine (Touraine, 1992) fait observer par exemple que la pensée des Lumières unissait l'universalité de sa pensée civilisatrice à la vision idéale d'une « société rationnelle ». Cette conception reconstruite en version théocratique chez Bonald, ou le premier Lamennais, voit ériger en modèle grandiose la « monarchie pontificale » de J. de Maistre et de dom Guéranger. Ce concept de « société », à un tel niveau d'idéalisation, n'apparaît à Touraine que comme un concept construit, putatif, fictif. La société rationalisée n'a pas de contenu positif, en particulier culturel. Elle lutte contre les systèmes antérieurs, mais n'est alors que « révolutionnaire », et n'est active qu'en position critique (*id.*, p. 34). On pourrait en dire autant de la position inverse qui conçoit et fixe son modèle sur un paradigme assuré dans le passé, où il avait statut de tradition, pour le projeter en avant suivant une logique de régénération et de conquête civilisatrice. Dans les deux cas, la porte était ouverte vers des formes de totalitarisme, ou de « despotisme éclairé », qui expliquerait assez bien le ralliement de tant d'anciens mennaisiens au Second Empire.

Guéranger n'évite pas l'écueil, et l'uniformisation qu'il préconise, même raisonnable, reste en sa logique d'emprise profondément « rationnelle », sinon rationaliste, en rapport avec la conception presque étatique qu'il se fait de cette société idéale et d'une expansion dont l'uniformité formelle rationalise le processus et diminue les coûts.

Le monde d'aujourd'hui, à l'inverse, a appris non sans angoisse que l'asphyxie morale peut survenir d'un surcroît d'unification dû à des « rationalisations » qui deviennent folles, et que toute prétention à l'unité et, à plus forte raison, à l'universalité doit, pour être suffisamment heureuse et bienfaisante, intégrer le mouvement pas nécessairement dysharmonique ni conflictuel de sa raisonnable différenciation, et le contrôle moral de la tentation hégémonique.

On peut penser que l'Église catholique à l'aube du troisième millénaire a peut-être une vocation de sagesse à donner, là où elle est dans le monde, et à l'intérieur de sa vaste maison, un exemple de relation heureuse entre la recherche de l'universel qu'elle prétend bien viser et la diversité également catholique qu'elle rend possible, et qu'une théologie de la « Communion » rend pensable. Un certain « cosmopolitisme » des voyages du Saint-Père en est peut-être aujourd'hui une icône populaire.

Pour ne pas en finir avec dom Guéranger

Sur ces points apparemment éloignés des siennes, il est clair que les intuitions du jeune abbé Guéranger restent encore profondément incitatrices.

S'il n'apparaît pas possible aujourd'hui de viser une universalité sans avoir d'abord pris la mesure de sa propre particularité et de ses antécédents historiques, Guéranger est bien l'un de ceux qui ont ouvert un champ d'exploration et de restitution, particulièrement fructueux et riche, de l'ancrage historique de la diversité chrétienne, dont il ne craindra pas, d'ailleurs, de donner de beaux

témoignages avec certains textes rapportés dans *l'Année liturgique*.

Il est l'un de ceux, nous l'avons vu, qui s'emploient à conjuguer de nouveau le mystère du culte et le mystère de l'Église, sa vision de l'Incarnation l'amène à reconsidérer toute la dimension théologique de l'extériorité liturgique, de sa dimension corporelle, anticipation eschatologique de la Résurrection bienheureuse, où, écrira-t-il, prend place « en corps et en âme », la Vierge Mère de Dieu, « afin que rien ne manque à la plénitude de son expression liturgique » (Guéranger [1840], 1878, p. 17).

C'est lui qui pose les bases d'un réveil de la création artistique dans la liturgie, comme celle d'une reviviscence des répertoires de la monodie liturgique ancienne, participant ainsi, par la restitution archéologique et artistique de musiques du passé, à la genèse d'une des formes les plus modernes de la culture musicale de nos contemporains.

Surtout, sa confiance dans l'assistance de l'Esprit Saint à la sainte Église pour tout ce qui regarde la forme du culte divin était totale. « Si l'Église aujourd'hui, écrivait-il en 1851, jugeait à propos de renouveler en entier le corps de la Liturgie, ce qu'elle n'a jamais fait, ayant toujours eu soin de procéder par voie d'addition, ou de simple correction ; on peut être assuré d'avance que les nouveaux livres seraient rédigés dans l'esprit des anciens, et que la religion y serait exprimée d'une manière si complètement analogue aux traditions de la foi et de la piété, que le clergé et le peuple fidèle sentiraient tout d'abord que rien n'est changé quant au fond. » (Guéranger, 1851, Préface, p. xxx-xxxI.)

Jean-Yves HAMELINE.

Bibliographie

AUBERT Roger, *Le Pontificat de Pie IX (1846-1878), Histoire de l'Église* 21, Paris, Bloud et Gay, nouv. éd., s.d.

BONALD Louis-A. de, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, 1796, choix et présentation par Colette Capitan, Paris, Union générale d'Éditions (10/18), 1966.

— *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, Paris, A. Le Clère, 1818, 2 vol. (*Œuvres*, t. IX).

BREMOND Henri, *Gerbet*, 3^e éd., Paris, Bloud et Cie (La Pensée chrétienne, Textes et Études), 1907.

CHAILLET Pierre (dir.), *L'Église est une. Hommage à Moehler*, Paris, Bloud et Gay, 1939.

CHATEAUBRIAND François René de, *Le Génie du christianisme* (nouv. éd.) suivi de *La Défense du Génie du christianisme* et de la *Lettre à M. de Fontanes*, 2 tomes, Paris, Firmin-Didot, 1852 (contient la préface de l'éd. de 1828).

CHOLVY Gérard, HILAIRE Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine. I. 1800-1880*, Toulouse, Privat (Bibliothèque historique), 1985.

CLÉRISSAC Humbert, *Le Mystère de l'Église*, préface de J. Maritain, Paris, Éd. Georges Crès, 1918.

CONGAR Yves, cardinal, « L'Ecclésiologie, de la Révolution française au concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité », in : *L'Ecclésiologie au XIX^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, Coll. « Unam Sanctam » 34, 1960.

DELATTE Dom P., *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, t. I et II, 10^e éd., Paris, Plon-Nourrit/A. Mame, 1909.

DERRÉ Jean-René, *Lamennais et ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique, 1824-1834*, Paris, Klincksieck, 1962.

— « L'Essai sur l'indifférence et la pensée des Lumières », in : *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII^e-XX^e siècle*, sous la dir. de J.-R. Derré, J. Gadille, X. de Monclos, B. Plongeron, Paris, Beauchesne, 1975.

DES MAZIS Antoine, « La vocation monastique de dom Guéranger », *Revue bénédictine*, Maredsous, 1-2, 1973, 119-180.

- DUDON Paul, *Lamennais et le Saint-Siège, 1820-1834*, Paris, Librairie Académique Perrin, 1911.
- DU LAC Melchior, *La Liturgie romaine et les liturgies françaises. Détails historiques et statistiques*, Le Mans, Julien Lanier-Paris, Lecoffre, 1849.
- La Liturgie* (Coll. « Les Enseignements pontificaux »), présentation et tables par les moines de Solesmes, Desclée et Cie, 1954.
- FÈVRE Lucien, « Civilisation, évolution d'un mot et d'un groupe d'idées », in : Centre international de synthèse : *Civilisation — Le mot et l'idée. Exposés et discussion*, Paris, Renaissance du Livre, 1/60, 1930.
- FRAYSSINOUS Mgr D., *Défense du christianisme, ou Conférences sur la Religion*, t. 3, « La religion considérée dans son culte », p. 301-336, Paris, A. Le Clère, 1825.
- GADILLE Jacques, « Le Concept de civilisation chrétienne dans la pensée romantique », in : *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie, XVIII^e-XX^e s.*, sous la dir. de J.-R. Derré, J. Gadille, X. de Monclos, B. Plongeron, Paris, Beauchesne, 1975, 183-209.
- GERBET Mgr Ph., *Considération sur le dogme générateur de la piété catholique*, 1829, suivi de *Vues sur le dogme de la Pénitence*, 1836, 7^e éd., Paris, Librairie Aug. Vadon, 1867.
- GONTIER A., *Méthode raisonnée de plain-chant — Le plain-chant considéré dans son rythme, sa tonalité et ses modes*, Paris, Victor Palmé, libr., Le Mans, Ch. Monnoyer, éd., 1859. [Approbations de Mgr l'Év. du Mans, de M. Joseph d'Ortigue, du T.R.P. Abbé de Solesmes, I-XXI].
- GREISCH Jean, « L'Universel concret. Les cultures à la recherche de la vérité de l'homme », *Cahiers de l'Institut supérieur de pastorale catéchétique* n° 7. Enracinement et Universalité, Paris, Desclée, 1991, 119-141.
- GUÉRANGER Dom Prosper, *Institutions liturgiques*, t. I : 1840, 2^e éd., Paris, Bruxelles, 1878 ; t. IV : 1843-1844, *id.* 1885.
- *Mélanges de liturgie, d'histoire et de théologie*, I : 1830-1837, préface de dom Couturier, abbé de Solesmes. Solesmes, Imprimerie Saint-Pierre, 1887.
- « Considérations sur la liturgie catholique », *Le Mémorial catholique*, 1830, 28 févr. / 31 mars / 31 mai / 31 juill. (Défense des Considérations... 15 juin 1830, in *Revue catholique* —

- Nouvelle défense... 15 juillet). In : *Mélanges de liturgie, d'histoire et de théologie*, Solesmes, 1887.
- GY Pierre-Marie, *La Liturgie dans l'histoire*, Paris, Saint-Paul – Éd. du Cerf, 1990, chapitre 3 : « L'inculturation de la liturgie en Occident ».
- HAMELINE Jean-Yves, « Le Son de l'histoire – Chant et musique dans la restauration catholique », *La Maison-Dieu* 131, 1977, 5-47.
- « Viollet-le-Duc et le Mouvement liturgique au XIX^e siècle », *La Maison-Dieu* 142, 1980, 57-86.
- « Les Origines du culte chrétien et le Mouvement liturgique » [Colloque Louis Duchesne], *La Maison-Dieu* 181, 1990, 51-96.
- HAQUIN André, *Dom Lambert Beauduin et le renouveau liturgique*, Gembloux, Duculot (Coll. « Recherches et synthèses », Histoire, 1), 1970.
- JAUFFRET, *Du culte public ou de la nécessité du culte public en général, et de l'excellence du culte catholique en particulier*, 2^e éd., Paris, Le Clère, 1802, an X.
- JOHNSON Dom Cuthbert, *Dom Guéranger et le renouveau liturgique*. Une introduction à son œuvre liturgique (trad. de l'anglais), Paris, Téqui, Coll. « Croire et Savoir », 1988.
- LACORDAIRE Henri, abbé, *Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais*, Paris, Derivaux libraire, 1834.
- LAMENNAIS Félicité de, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, 3^e éd., Paris, Bureau du Mémorial catholique, 1826.
- LEGRAND Hervé, « La Réalisation de l'Église en un lieu » in : *Initiation à la pratique de la théologie*, sous la dir. de B. Lauret et F. Refoulé, vol. 3 (Dogmatique II), Paris, Éd. du Cerf, 1983, 145-180.
- , « La Catholicité des Églises locales », *Cahiers de l'Institut supérieur de pastorale catéchétique*, n° 7, Enracinement et Universalité, Paris, Desclée, 1991, 159-183.
- LE GUILLOU Louis, *Lamennais*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.
- Jean-Michel LENIAUD, *Les Cathédrales au XIX^e siècle*, Étude du service des édifices diocésains, Paris, Économica « Histoire », 1993.

- Les Catholiques français et l'héritage de 1789, 1889, 1989*, Actes du Colloque du Bicentenaire organisé par le Département de la recherche, Institut catholique de Paris, 9-11 mars 1989, Paris, Beauchesne, 1989.
- MAISTRE Joseph de, *Considérations sur la France* (1796) — *Essai sur le principe générateur des Constitutions politiques* (1809), nouv. éd., Paris, Nouvelle Librairie nationale, s.d.
- *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, Paris, Lyon, Rusand, 1822 (2 tomes).
- MARITAIN Jacques, *Du régime temporel et de la liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, Coll. « Questions disputées », 1933.
- J.-A. MOEHLER, « Notion catholique de l'Église » (2 chapitres de *La Symbolique*, traduction J.-F. Lachat), *Université catholique*, 1836, 74-79.
- MONTALEMBERT Ch. de, « Fragment sur l'architecture catholique » (*Avenir* du 11 avril 1831), *Mélanges catholiques extraits de l'« Avenir »*, Agence générale pour la défense de la liberté religieuse, 1831, 2^e vol., 271-278.
- *Du vandalisme et du catholicisme dans l'art*, Paris, Debécourt, 1839.
- MONTCHEUIL Yves de, « La Liberté et la diversité » in : *L'Église est une* — Hommage à Moehler, collectif sous la dir. de Pierre Chaillet, Paris, Bloud et Gay, 1939, 234-254.
- OLLÉ-LAPRUNE Léon, *La Vitalité chrétienne*, intr. par Georges Goyau, Paris, Librairie Académique Perrin, 1909. En particulier première partie : « La vie intellectuelle du catholicisme en France au XIX^e siècle », 1-186.
- ORTIGUE Joseph d', *Dictionnaire liturgique, historique et théorique de plain-chant et de musique religieuse*, Paris, J.-P. Migne, 1853 (2^e éd. 1860).
- PARISIS Mgr, *Instruction pastorale de Mgr l'Évêque de Langres sur le chant de l'Église* (28 janvier 1846), Paris, A. Sirou et J. Lecoffre, 1846.
- *Cas de conscience à propos des libertés exercées ou réclamées par les catholiques, ou Accord de la doctrine catholique avec la forme des gouvernements modernes*, Louvain, C. J. Fonteyn, 1848 (Bibliothèque historique, philosophique et littéraire, 5^e année, 1848).
- *De la question liturgique*, Paris, A. Sirou et J. Lecoffre, janvier 1846.

- PIETRI Charles, « Histoire, culture et "réforme liturgique". L'exemple de l'Antiquité tardive », *Les Quatre Fleuves*, numéro spécial, La Liturgie, 21-22, 1985, 5-24.
- PLONGERON Bernard, « Affirmation et transformations d'une "civilisation chrétienne" à la fin du XVIII^e siècle », in : *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie XVIII^e-XX^e siècle*, sous la dir. de J.-R. Derré, J. Gadille, X. de Monclos, B. Plongeron, Paris, Beauchesne, 1975.
- POULAT Émile, *Église contre bourgeoisie*, Paris, Casterman, 1977.
- ROUSSEAU Dom Olivier, *Histoire du Mouvement liturgique*, Paris, Éd. du Cerf, Coll. « Lex Orandi », 3, 1945.
- SEVRIN Ernest, *Dom Guéranger et Lamennais. Essai de critique historique sur la jeunesse de Dom Guéranger*, Paris, Librairie philosophique, Vrin, 1933.
- TOURAINÉ Alain, *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.
- VALLIN Pierre, Compte rendu : Austin Gough, *Paris et Rome* — *Les catholiques et le pape au XIX^e siècle* (trad. de l'anglais 1986), Paris, Éd. de l'Atelier, 1996, in *Études*, n° 3854, octobre 1996, 425-426.
- « Joseph de Maistre », *Encyclopaedia Universalis*, vol. 10, 1971, 340-341.