



Cultes et identités en France au XVIIe siècle : étude des calendriers et des livres liturgiques

Thomas d'Hour

► To cite this version:

Thomas d'Hour. Cultes et identités en France au XVIIe siècle : étude des calendriers et des livres liturgiques. Histoire. Université Blaise Pascal - Clermont-Ferrand II, 2014. Français. NNT : 2014CLF20012 . tel-01264539

HAL Id: tel-01264539

<https://theses.hal.science/tel-01264539v1>

Submitted on 29 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université Blaise-Pascal – Clermont-Ferrand

École doctorale des Lettres, Sciences humaines et sociales

Centre d'Histoire « Espaces et cultures » (EA 1001)

Thomas D'Hour

Cultes et identités en France au XVII^e siècle

Étude des calendriers et des livres liturgiques

Tome I

Thèse pour l'obtention du doctorat en histoire

Préparée sous la direction de Monsieur Bernard Dompnier, professeur émérite,
et de Madame Cécile Davy-Rigaux, chargée de recherches

Soutenue le 28 juin 2014

Jury :

Xavier Bisaro, Professeur, Université François-Rabelais, Tours

Sofia Boesch, Professeur honoraire, Università Roma Tre

Cécile Davy-Rigaux, Chargée de recherches, CNRS

Bernard Dompnier, Professeur émérite, Université Blaise-Pascal - Clermont 2

Jean-Marie Le Gall, Professeur, Université Paris-I Panthéon-Sorbonne

Résumé

Le XVII^e siècle est généralement considéré comme un moment de romanisation des liturgies diocésaines françaises, sur le modèle des ouvrages romains réformés à la fin du XV^e siècle par Pie V (le nouveau Bréviaire romain est imprimé en 1568). Toutefois, force est de constater que chaque diocèse conserve une certaine marge de manœuvre, notamment pour la conservation d'usages particuliers s'ils sont en pratique depuis deux cents ans, ainsi que le prévoit la bulle *Quod a Nobis*.

Ce travail s'intéresse, par le prisme des calendriers liturgiques diocésains et des livres qui les contiennent, aux conséquences de ce mouvement de romanisation sur les cultes et l'identité des diocèses. Pour l'essentiel, la méthode choisie consiste à saisir cent trente-cinq calendriers, imprimés entre 1570 et 1680 par soixante-dix diocèses, sous la forme d'une base de données et à les interroger en série.

Plus particulièrement, les calendriers sont l'objet dans les premières années du XVII^e siècle de profondes réformes, tant dans leur structure que dans leur contenu. Ainsi, le calendrier romain et les offices de saints contenus dans le Bréviaire ne sont pas adoptés de la même manière dans l'ensemble des diocèses du royaume de France. Il est alors possible de construire une cartographie des différents degrés d'adoption du modèle romain et d'identifier des espaces. De même, tous les diocèses ne font pas état d'autant d'usages propres les uns que les autres, notamment au regard du nombre de saints.

Enfin, ces cultes particuliers peuvent également être partagés entre plusieurs diocèses, dessinant alors de nouveaux espaces de dévotions à certains saints, à l'échelle de la France.

Mots clefs : Calendrier, liturgie, diocèse, France, livre liturgique, saints, culte, identité, base de données.

Abstract

Usually, the seventeenth century is considered as a time of romanisation of dioceses liturgy, following the model of Roman works that were reformed at the end of the 16th century by the pope Pie V (Roman breviary is printed in 1568). However, one has to come to the conclusion that each diocese keeps a certain margin especially concerning the conservation of particular uses if they had been in use for two hundred years, as scheduled by the bull *Quod a Nobis*.

This study chooses to show the consequences of the Roman reform on the identity and the worship of diocese through the prism of diocesan liturgic calendars and the books that contain them. Foremost, the chosen method consists in entering one hundred and thirty-five calendars, printed between 1570 and 1680 by seventy dioceses, in a data base and questioning them in series.

More particularly, the calendars are the object in the early seventeenth century of deep reforms, in their structure as well as in their content. Hence, the Roman calendar and the saints services contained in the Breviary have not been adopted in the same way in all the dioceses of the French realm. It is then possible to build a cartography of the different degrees of adoption of the Roman model and identify spaces. In the same way, every diocese didn't mention as many particular uses as the others, especially in regard to the number of their own saints.

Finally, these particular worships can be shared by several dioceses, defining new spaces of devotion to specific saints, on the French scale.

Key words : Calendar, liturgy, diocese, France, Liturgy book, saints, worship, identity, data base.

Remerciements

Mes remerciements s'adressent en premier lieu à M. Bernard Dompnier ainsi qu'à Mme Cécile Davy-Rigaux pour leur encadrement rigoureux, leurs conseils avisés et leurs encouragements lorsque cela fut nécessaire. Je leur suis également reconnaissant pour leur travail de relecture.

Je souhaite remercier Xavier Bisaro pour ses conseils, fort utiles pour se lancer dans un tel sujet de recherche, tout particulièrement en fin de Master et lors de la définition du sujet de thèse.

Le groupe de recherche sur les musiciens d'Église, inscrit désormais dans le projet MUSEFREM et que j'ai la chance et le bonheur de fréquenter depuis 2005, fut une source d'inspiration, de motivation et d'encouragements. Je souhaite en remercier chacun de ses membres, et plus particulièrement Isabelle Langlois et Sylvie Granger à qui j'adresse toute mon amitié.

Je remercie chaleureusement M. Jean-Luc Rivière, Mme Florence Fouleboeuf, M. Ali Arab et Mme Séverine Ireland, ancienne et nouvelle équipe de direction du collège Jean-Vilar à Grigny (Essonne) pour leur soutien et leur compréhension face à ce travail de recherche.

J'adresse plus particulièrement toute ma gratitude à Ophélie Roux pour ses précieuses compétences en anglais, à Nicolas Guillin pour ses relectures et son aide face aux textes latins les plus ardues, à Pascal D'Hour pour son renfort indispensable en cartographie. Merci à Sylvie, Martin, Marion, Céline et Geneviève D'Hour pour leurs encouragements et bien sûr à Rémi Cornat pour son soutien indéfectible.

Introduction générale

Liturgie et identité diocésaine en France au XVII^e siècle

« Ceux qui aiment la vieille mode, soustenoient fort et ferme leur ancienne impression et mélodie : en concluant qu'il falloit conserver l'usage accoustumé en châque Eglise¹ [...]

Mais pour demeurer dans le discours des antagonistes, et faire voir que par l'union seule, toutes choses sont et subsistent, considérez ce qu'ils ont mis en avant que l'Eglise estoit comme un ost rangé en bataille. »²

En 1643, le chanoine de Lescar, Jean de Bordenave, expose ainsi dans son traité de *l'Estat des Églises cathédrales et collégiales* les différentes positions prises par ses contemporains à propos de la diffusion des nouveaux livres romains et de la prise en considération de la bulle *Quod a Nobis* de Pie V (1568). Celle-ci prévoit en effet que les diocèses ne pouvant justifier un usage liturgique particulier de plus de deux cents ans se voient dans l'obligation d'adopter les livres romains. Au sein des chapitres, et contre l'évêque, le débat fut parfois houleux entre les tenants des usages particuliers et ceux acquis à la nouvelle liturgie romaine, dont Bordenave faisait partie.

À la suite de dom Guéranger³, et avant lui des liturgistes néo-gallicans, on considère volontiers le XVII^e siècle comme un moment de romanisation des liturgies diocésaines, voulue par le concile de Trente en sa vingt-cinquième session et traduite en actes par les livres liturgiques de Pie V. Le néo-gallicanisme se construira en partie contre ce mouvement en lui reprochant d'avoir fait disparaître les usages particuliers de chaque diocèse, constitutifs de leur identité⁴.

Or, un simple coup d'œil sur les répertoires bibliographiques de ces livres liturgiques tend à montrer que bon nombre de diocèses, en France notamment, continuent à faire

¹ Jean de Bordenave, *L'estat des Églises cathédrales et collégiales*, Paris, Mathurin, 1643, p. 151.

² *Id.*, p. 168.

³ Voir dom Prosper Guéranger, *Institutions liturgiques*, Paris, Fleuriot, 1841. Voir notamment les tomes I et II.

⁴ Voir entre autres Dom Lazare Bocquillot, *Traité historique de la liturgie sacrée ou de la messe*, Paris, Anisson, 1701, p. XXVI. « Toutes ces choses ont contribué et contribuent tous les jours à renverser les anciens rites et usages de nos Églises de France ».

imprimer leurs ouvrages tout au long du XVII^e siècle, quand d'autres cessent toute impression pour recevoir *sine varietur* les livres romains⁵.

La volonté de romanisation de la part de Pie V fut l'objet de débats dès le XVII^e siècle et intéresse encore aujourd'hui les historiens⁶. Toutefois, force est de constater que *Quod a Nobis* laisse à chacun, dans une certaine mesure, la possibilité de conserver ses particularismes et qu'un nombre important de diocèses a continué à utiliser ses usages. Bien que le prier de Solesmes ait largement pris en compte ces éléments dans son analyse, il n'en demeure pas moins que ses conclusions s'inscrivent davantage dans un discours militant en faveur de la liturgie romaine au XIX^e siècle, qui le conduisit à percevoir le XVII^e comme un âge d'or.

Le renouveau des études liturgiques⁷

Si de nombreux travaux, depuis le XIX^e siècle, ont abordé la question des usages liturgiques diocésains français au XVII^e siècle, ce fut toujours dans un cadre géographique restreint (le plus souvent à l'échelle d'un diocèse⁸) ou bien sur une période relative à un moment charnière (la diffusion de la liturgie romaine au tournant des XVI^e et XVII^e siècles). La bibliographie des études locales sur la liturgie est infinie, notamment au XIX^e siècle et dans les premières années du XX^e siècle, d'intérêt inégal pour notre sujet. Il s'agit le plus souvent de travaux d'ecclésiastiques ou d'érudits, soucieux de garder la mémoire du passé. L'auteur consacre ainsi sa monographie à une liste d'éléments changeants d'une édition à l'autre sans vraiment proposer de synthèse et d'interprétation.

⁵ « La province d'Auch usait de sa liturgie propre, imprimée depuis un siècle en viron lorsque le concile de Trente exprima le vœu de voir l'uniformité de rite s'établir dans toute l'Eglise latine [...] Auch aurait donc pu maintenir sa vieille liturgie [...] Notre province regarda comme sacrée la volonté du Pape. La liturgie romaine s'établit rapidement dans les divers diocèses ». Cazauran, *Liturgie de la province d'Auch*, Paris, Maisonneuve, 1891, p. 10.

⁶ Voir à ce sujet Clément Meunier, *Le désir de Réforme : la liturgie entre tradition et magistère ? (ca 1500-ca 1620)*, thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe, École nationale des chartes, 2004.

⁷ Nous reprenons ici le titre d'un texte du chanoine Ulysse Chevalier, *La renaissance des études liturgiques*, Lyon, Vitte, 1898. Cette étude intervenait alors dans un contexte historiographique différent.

⁸ On retiendra par exemple l'ensemble des articles concernant le diocèse de Clermont intitulés « Anciens usages liturgiques du diocèse de Clermont », *La semaine religieuse de Clermont*, 45^e année, n°44. On peut également citer Morel, *L'ancienne liturgie des diocèses de Beauvais, Noyon et Senlis*, Beauvais, Père, 1889. Cet ouvrage présente quelques usages anciens mais s'abstient d'une étude exhaustive de l'évolution des pratiques liturgiques. De même, les trois diocèses ne sont pas abordés dans une optique comparative. Le travail d'Amand Colette consacré au Bréviaire de Rouen offre quant à lui une approche claire et riche d'informations sur ce qu'ont été les réformes des livres liturgiques rouennais. Voir Amand Colette, *Histoire du Bréviaire de Rouen*, Rouen, Mégard, 1902.

Depuis la fin des années 1990, les études liturgiques pour l'époque moderne connaissent un renouveau important. Les musicologues font figure de pionniers en la matière⁹. Des travaux récents ont donné à cet égard un nouvel éclairage sur le XVIII^e siècle et le néo-gallicanisme, par une approche laissant une large place à une vue d'ensemble, à l'échelle du royaume de France¹⁰. D'autres travaux ont traité de la question liturgique en France par l'étude de personnes ayant œuvré pour la musique liturgique¹¹. Les historiens se sont également emparés de la question en utilisant divers angles d'approche comme les dévotions à certaines figures¹², différentes formes du culte des saints¹³, ou encore certains types d'offices¹⁴. Des travaux récents traitent des transformations liturgiques et s'inscrivent dans une dimension couvrant l'ensemble du territoire¹⁵, à propos des livres liturgiques ou encore des lieux de culte.

Il nous a semblé alors nécessaire de tenter une approche globale, à l'échelle de la France et sur une période suffisamment longue, de la question des cultes, associée à celle de l'identité diocésaine par le biais des calendriers et des livres liturgiques et donc des offices du sanctoral qu'ils contiennent. Globalement, cette étude aborde une période charnière qui voit la confrontation des usages diocésains à la diffusion de la liturgie romaine. L'objectif, somme toute très classique, étant d'une part de mener des comparaisons sur des ouvrages contemporains et de l'autre de saisir des évolutions à l'échelle d'une période suffisamment longue.

⁹ Pour le XVII^e siècle, voir par exemple l'ouvrage édité par Jean Duron, *Plain-chant et liturgie en France au XVII^e siècle*, éd. du CMBV, 1997.

¹⁰ Voir notamment Xavier Bisaro, *Une nation de fidèles : l'Église et la liturgie parisienne au XVIII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2006.

¹¹ Voir Cécile Davy-Rigaux, *Guillaume Gabriel Nivers, Un art du chant grégorien sous le règne de Louis XIV*, CNRS éditions, 2004, ainsi que Xavier Bisaro, - *L'abbé Lebeuf, prêtre de l'histoire*, Turnhout, Brepols, 2011.

¹² Voir par exemple Jean Marie Le Gall, *Le mythe de saint Denis : entre Renaissance et Révolution*, Paris, Champ Vallon, 2007, ainsi que l'ensemble d'études consacrées à « saint Alexis à l'époque moderne », dans *Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 124-2, 2012.

¹³ Voir Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre et Dominique Julia (dir.), *Reliques modernes, cultes et usages chrétiens des corps saints des réformes aux révolutions*, Paris, éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 2009). On retiendra également Anna Benvenuti, Sofia Boesch Gajano, Simon Ditchfield, Roberto Rusconi, Francesco Scorza Barcellona, Gabriella Zarri, *Storia della santità nel cristianesimo occidentale*, Roma, Vialle libreria editrice, 2011, ainsi que Simon Ditchfield, *Liturgy, sanctity and history in Tridentine Italy, Pietro Maria Campi and the preservation of the particular*, Cambridge University press, 1995.

¹⁴ Voir notamment Bernard Dompnier (dir.), *Siècles, Cahiers du centre d'histoire « Espaces et Cultures*, n°21, *La célébration de Noël du XVII^e au XIX^e siècle, liturgie et tradition*, PUBP, 2005.

Plusieurs colloques ont également réuni historiens et musicologues sur ces questions. Voir notamment B. Dompnier (dir.), *Les cérémonies extraordinaires du catholicisme baroques (actes du colloque, Puy-en-Velay, octobre 2005)*, Clermont-Ferrand, PUBP, 2009, ainsi que *Les langages du culte*, Colloque, le Puy-en-Velay, octobre 2010, actes à paraître.

¹⁵ Voir Clément Meunier, *Le désir de Réforme : la liturgie entre tradition et magistère ? (ca 1500-ca 1620)*, thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe, École nationale des chartes, 2004 ainsi que Mathieu Lours, *L'autre temps des cathédrales*, Paris, Picard, 2010.

La période envisagée s'étend des années 1570, retenues comme le moment où la diffusion du *Breviarium pianum* de 1568 s'amorce en France, à l'année 1680 lorsque le Bréviaire parisien de Mgr de Vintimille est promulgué, marquant, à la suite de celui de Vienne (1678), le début du néo-gallicanisme¹⁶.

Les calendriers liturgiques diocésains, une fenêtre ouverte sur l'étude des cultes et des identités en France au XVII^e siècle

Placés en tête des ouvrages liturgiques, principalement des bréviaires, missels, propres diocésains, mais également de quelques rituels et manuels, ils sont faciles à trouver. Ils sont en outre assez courts – une douzaine de pages – rendant ainsi la tâche matériellement plus simple pour le chercheur, notamment lorsqu'il s'agit de consulter les calendriers de plus de soixante-dix diocèses. Enfin – et surtout – le calendrier peut être considéré comme une fenêtre ouverte sur la liturgie d'un diocèse, ainsi que sur ses usages. En effet, il indique pour chaque jour, le ou les saints – ou encore l'événement – dont on doit célébrer la fête et l'office. Les modalités de célébration (degré de solennité) sont également précisées et d'autres indications sont encore fournies, qu'elles soient hagiographiques (la catégorie du saint, l'année du miracle), afférentes à la vie du diocèse (les dates de synode) ou bien plus simplement profanes (les cycles de la lune, le zodiaque ou encore les saisons). Utilisé de par sa nature comme une véritable table des matières des fêtes (certains précisent même les pages auxquelles se reporter pour trouver l'office à réciter), le calendrier offre une vue d'ensemble du sanctoral de chaque diocèse et permet ainsi d'aborder la question de l'identité liturgique de chacun. Dans ces conditions, le calendrier liturgique nous a semblé être une porte d'entrée privilégiée pour l'étude des caractéristiques et des particularismes liturgiques de chaque diocèse.

Une telle source n'est toutefois pas sans imposer un certain nombre de limites au chercheur, la première étant le contenu de l'office en lui-même. Ainsi, l'inscription d'un saint dans un calendrier ne saurait nous renseigner immédiatement sur le contenu de son office, que ce soit en termes de textes liturgiques, de musique ou encore de cérémonial. En outre, ce travail s'appuie essentiellement sur des sources réglementaires qui ne peuvent donner une vision absolument précise de la réalité des cultes et du respect des normes édictées, ne serait-ce que dans le chœur des cathédrales, et à *fortiori* dans les églises paroissiales.

¹⁶ Voir « liturgies néo-gallicanes » dans *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, dom Fernand Cabrol puis, dom Henri Leclercq et Henri-Hirénée Marrou (dir), 15 volumes, Paris, Letouzey et Ané, 1907-1953.

Sans ignorer ces limites, il s'agit bien de tenter une analyse, à l'échelle de la France et pour la période comprise entre 1570 et 1680, du contenu des calendriers liturgiques diocésains, perçus à la fois comme un élément de structure du temps, mais aussi et surtout comme les témoins des cultes et des dévotions ordonnés par les évêques en leurs diocèses. Ceux-ci doivent faire face, dans le contexte liturgique du XVII^e siècle, à la question de l'adoption du modèle romain et de l'éventuelle conservation des usages particuliers au diocèse dans la construction de leurs calendriers.

Bien que la diffusion de la liturgie romaine soit considérée comme un élément central au XVII^e siècle, la liturgie – et le calendrier – sont avant tout l'objet de réformes constantes au fil des décennies sous des formes différentes et qui répondent à des objectifs variés (partie I). L'adoption des usages romains prend de nombreux visages, selon le temps et le lieu, mais n'est pas non plus sans s'inscrire dans des mouvements plus généraux, partagés par les diocèses et redéfinissant une carte liturgique de la France (partie II). Enfin, si particuliers qu'ils soient, certains usages diocésains n'en sont pas moins inscrits dans un contexte et un espace plus large que celui du diocèse – notamment « gallican » – dessinant ainsi une série de cartes de la France des dévotions (partie III).

Constitution du corpus de calendriers liturgiques diocésains et construction de la base de données des calendriers liturgiques (*Badocali*)

L'un des principaux objectifs de ce travail est d'obtenir une vue d'ensemble du contenu des calendriers liturgiques diocésains imprimés entre 1570 et 1680. Il a donc fallu constituer le corpus le plus représentatif et l'interroger avec l'aide d'une base de données pour répondre aux questions soulevées par ce sujet. Au total, cent trente-cinq calendriers, édités par soixante-dix diocèses ont été mis en série pour ce travail.

Constitution du corpus

La construction de la base de données des calendriers liturgiques (*Badocali*) et la sélection des calendriers qui la composent répondent à des critères à la fois spatiaux et temporels. Seuls les diocèses inclus dans le royaume de France entre 1570 et 1680 sont retenus. Les diocèses de Strasbourg (français en 1681), de Cambrai (français en 1678 et pas de publication entre 1570 et 1680) ou encore de Saint-Omer (français en 1678 avec une publication de Propre que nous n'avons pas pu consulter) sont exclus. Le diocèse de Besançon

(français en 1678) est toutefois pris en compte du fait de la facilité avec laquelle des livres liturgiques et des calendriers ont pu être dépouillés¹⁷. Bien qu'ils ne soient pas rattachés au royaume de France, le diocèse d'Avignon et ses suffragants apparaissent sur les cartes. Ils ne produisent toutefois pas de livres liturgiques propres durant la période étudiée.

Les bréviaires, puis tout autre ouvrage permettant la récitation des heures canonicales ont été privilégiés dans un premier temps. Il s'agit en effet du type de livre liturgique imprimé le plus fréquemment. On remarque également que le bréviaire a été présenté comme le livre symbolique des réformes liturgiques du XVII^e siècle. En outre, dans le cadre d'un sujet qui s'intéresse aux dévotions et au culte des saints, le bréviaire, par son contenu, est la source la plus indiquée. Les missels ont également été utilisés, notamment en cas d'absence de bréviaire. Dans les quelques cas où ces livres n'ont pas été retrouvés, on a alors consulté d'autres types d'ouvrages comme des rituels et des manuels. Ces livres fournissent un calendrier mais ne contiennent pas les offices des saints ; le rituel comme le manuel exposent la manière dont doivent être administrés les sacrements. L'analyse des fêtes de ces diocèses sera alors limitée à la seule écriture du calendrier, sans croisement possible de ses informations avec leur traduction concrète, à savoir le contenu de l'office.

Les offices propres rédigés pour un seul saint (généralement le saint patron de la cathédrale ou d'une collégiale) n'ont pas été pris en compte. C'est le cas notamment pour Cavaillon avec l'*Officium sancti Verani cathedralis ecclesiae Cabellionensis episcopi et patroni*, Avignon, I. Bramereau, 1620¹⁸, pour Tréguier avec l'*Officium divinum quod recitatur in beati Tugali Trecorensis episcopi et confessoris festo necnon et in ejus translatione, ex manuscriptis codicibus ecclesiae Lavalensis*, Rennes, Petrus Marcigay, 1605¹⁹, à Vaison également avec l'*Officium solemne beati Quinidi confessoris et Vasioensis episcopi ac tutelaris*. Avignon, I. Bramereau, 1605²⁰.

¹⁷ Ces livres se trouvent dans le fonds ancien de la Bibliothèque sainte-Geneviève (Paris).

¹⁸ Voir Amiet, *Supplément ...op. cit.*, p. 345.

¹⁹ *Id.*, p. 424.

²⁰ *Ib.* p. 431.

Pour quelques diocèses, les ouvrages et les calendriers n'ont pu être consultés. Il s'agit des diocèses d'Agde, Béziers, Carcassonne, Gap, Mende, Saint-Pol-de-Léon, Tulle, Vabres, Verdun²¹.

Une première évaluation des sources disponibles a été possible grâce aux catalogues des bréviaires et des missels réalisés par Weale et Bohatta²², ainsi que le supplément par Amiet²³. Le fonds de la Bibliothèque Sainte-Geneviève à Paris est particulièrement riche en livres liturgiques, notamment grâce au don de Charles Maurice Le Tellier en 1710²⁴. La plupart des sources consultées pour ce travail s'y trouvent. Quelques exemplaires sont également conservés à la Bibliothèque nationale de France. Enfin, notamment pour les diocèses du sud de la France, les fonds de quelques bibliothèques municipales ont été consultés.²⁵

La masse des calendriers imprimés au XVII^e siècle est impressionnante. Dans certains cas, tous les calendriers imprimés d'un même diocèse n'ont pas été intégrés dans la base, notamment lorsque deux publications sont extrêmement rapprochées. Ainsi, le diocèse d'Aix imprime à un an d'intervalle deux calendriers qui ne présentent presque aucune différence.

Les catalogues réalisés par Wheale, Bohatta et Amiet représentent une masse de travail imposante et un guide indispensable pour se repérer dans le monde des livres liturgiques. Toutefois, la consultation – en ligne – de certains catalogues de bibliothèques municipales a montré qu'ils comportaient encore des lacunes, en dépit des révisions successives.

²¹ Voir la carte 2.2 : Diocèses par nombre de calendriers non consultés (disparus ou impossibilité matérielles), p. 18.

²² W. H. Iacobus Weale, *Bibliographie liturgica. Catalogus missalium ritus latini ab anno MCCCCLXXIX impressorum*. Leipzig, Hiersemann, 1929.

Hanns Bohatta, *Bibliographie der Breviere, 1501-1850*, Leipzig, K. W. Hiersemann, 1937.

²³ Robert Amiet, *Missels et bréviaires imprimés (supplément aux catalogues de Weale et Bohatta), Propres des saints (editio Princeps)*, CNRS éd., Paris, 1990.

²⁴ Marguerite Wintzweiller, *La Bibliothèque Sainte-Geneviève de jadis à aujourd'hui*, Paris, Bibliothèque Sainte-Geneviève, 1972, p. 9.

²⁵ Nous avons sollicité la Bibliothèque municipale de Besançon, la Bibliothèque Méjanes d'Aix-en-Provence, la Médiathèque du Grand Troyes, la Bibliothèque municipale de Bordeaux, la Bibliothèque municipale de Grenoble, la Bibliothèque municipale d'Avignon (Livrée Ceccano), la Bibliothèque municipale du Puy-en-Velay (fonds Cortial), la Bibliothèque du Patrimoine de Clermont-Communauté ainsi que les bibliothèques diocésaines des diocèses de Poitiers et de Quimper et enfin la British Library (Londres). Je remercie très chaleureusement les personnes travaillant en ces lieux pour leur disponibilité.

Saisie des calendriers et conception de la base de données

Notre travail vise à l'analyse du contenu des calendriers. La difficulté essentielle qu'il fallut affronter tout au long de la création de *Badocali* aura été la prise en compte de la diversité des calendriers et de leur écriture. Une réunion tenue à l'IRPMF²⁶ le 17 avril 2008 a été l'occasion de penser cette construction en se confrontant à l'expérience de chercheurs au fait de ce type de travaux. Au fil de la saisie des sources, des problèmes se sont ajoutés, propres aux éléments saisis, conduisant à adapter progressivement la base. Pour autant, deux lignes directrices ont constamment guidé la réflexion, l'une étant la retranscription la plus fidèle et la plus lisible de la source étudiée, l'autre l'attachement à la construction d'outils propres au travail d'analyse de séries. Dans cet objectif, la conception de *Badocali* a dans un premier temps nécessité la déconstruction totale des calendriers afin, dans un second temps, d'analyser chacune des unités qui les composent, notamment par comparaison avec les autres calendriers saisis.

Il a tout d'abord été nécessaire de déterminer l'unité de base à partir de laquelle un calendrier est construit. Le seul nom d'un saint semblait s'imposer. Pour autant, certains saints bénéficient de plusieurs fêtes dans l'année. Une saisie par fêtes seulement n'est pas non plus satisfaisante puisque certaines célèbrent plusieurs saints, et l'on a observé rapidement que les combinaisons ne sont pas uniformes dans l'ensemble du corpus. Tenir compte de ces contraintes a conduit à construire plusieurs champs. Dans le premier, le nom du saint est saisi. Afin de mener une étude comparative, tout en dépassant l'obstacle posé par les divergences orthographiques entre diocèses dans l'énonciation d'un saint, le choix a été fait d'uniformiser l'orthographe des saints contenus dans le premier champ, lequel est donc indexé, et de rendre compte de l'orthographe d'origine ainsi que de l'intitulé exact de la fête dans un deuxième champ. Il est alors possible de mener une recherche par nom de saint, cela permet par exemple de conduire des travaux sur le culte d'un saint en particulier, à l'échelle d'un calendrier mais également de l'ensemble de l'espace et de la période étudiés. Un troisième champ permet de rattacher le saint, le cas échéant, au groupe auquel il appartient, à l'occasion d'une même fête, puisqu'il est créé pour un même calendrier autant de lignes que de saints associés dans une même fête. Il est possible d'effectuer une recherche par groupe, mais aussi

²⁶ IRPMF : Institut de recherche sur le patrimoine musical en France. UMR 200. Paris (aujourd'hui IReMus). Il s'agissait d'une réunion de travail autour de la base de données *Sequentia*, en présence de Cécile Davy-Rigaud, Nathalie Berton-Blivet, Davide Penot et Xavier Bisaro. Voir <http://sequentia.huma-num.fr/index>.

par saint. Un quatrième champ précise la catégorie d'office entre office proprement dit, vigile ou octave d'une fête, le cas échéant.

La saisie de calendriers liturgiques dans une base de données amène à concilier des impératifs contradictoires. Alors qu'une base de données suppose une uniformisation de son contenu afin permettre l'analyse, chaque calendrier liturgique apparaît avec sa singularité qui n'est pas non plus dénuée d'intérêt intrinsèque. La solution adoptée a été de doubler chaque champ rendant compte du contenu de la source par un champ indexé. Le chercheur, en fonction de ses interrogations peut alors utiliser les deux catégories d'informations. On a déjà évoqué le cas du nom du saint et des divergences orthographiques, il en est de même pour la catégorie des saints inscrits. Un champ indexé contient la catégorie du saint telle qu'elle est le plus largement retenue, un autre champ lui est associé dans lequel on inscrit la catégorie donnée par le document original. Chaque saint est associé à une date de célébration, deux champs précisent le jour et le mois.

Deux autres rubriques, intitulées « commentaire contenu » et « commentaire », permettent, pour chaque saint honoré par une fête, de rendre compte des indications spécifiques fournies par le calendrier. La rubrique « commentaire contenu » fait état de ce qui est écrit à côté du nom du saint, en dehors des éléments cités précédemment. Ces informations, assez diverses et non systématiques, traitent parfois de l'espace géographique dans lequel la fête doit être célébrée ou encore relatent la réforme dont la fête a fait l'objet depuis la précédente édition du calendrier. La seconde rubrique « commentaire » permet d'indiquer toute observation faite lors de la saisie concernant l'aspect matériel de la source. Il s'agit ici de relever l'utilisation d'une couleur ou d'une graphie différente ou exceptionnelle pour une fête en particulier. Enfin, chaque ligne porte les références exactes de la source dont sont extraites les informations²⁷.

Le cas particuliers du mode de traitement des propres diocésains doit être cependant d'ores et déjà expliqué. En effet, un propre diocésain est généralement un petit fascicule contenant les seuls offices propres à un diocèse, c'est-à-dire différents du calendrier romain (le diocèse utilise alors deux ouvrages : le Bréviaire romain et son propre diocésain). Le calendrier est donc présenté sous une forme tronquée puisque la totalité des fêtes ne figure pas

²⁷ Voir également en annexe 1 la notice de saisie de *Badocali* (volume d'annexes, p.5).

sur le propre²⁸. Afin de pouvoir mener des comparaisons satisfaisantes entre les différents calendriers, ceux des propres ont été utilisés sous une forme « reconstituée », c'est-à-dire alliant le calendrier romain à la date de la publication du propre ainsi que les fêtes particulières inscrites dans le propre²⁹.

À ce jour, *Badocali* se présente sous la forme d'un tableau de 55505 lignes, et contient les modalités de célébration de 1793 saints³⁰.

Les mandements épiscopaux qui introduisent les livres liturgiques constituent également une source essentielle. En revanche, très peu d'ouvrages du premier XVII^e siècle³¹ abordent explicitement les débats³² concernant les réformes liturgiques et plus spécifiquement leurs conséquences sur le calendrier et le culte des saints. Quelques fonds d'archives ont été consultés sans grand succès, les délibérations capitulaires de la période étant dans un état de conservation peu enviable³³.

Badocali est à la base de notre travail et la plupart de nos analyses débutent par son interrogation.

²⁸ Seuls quatre propres que nous avons saisis présentent sur le même document les fêtes romaines ainsi que les fêtes particulières au diocèse : il s'agit du Propre de Rennes (1627), de Vannes (1627), du Puy (1661) et de Sées (1679).

²⁹ Au cours de nos développements, il est précisé si les calculs sont envisagés sur la base des calendriers « reconstitués » ou seulement tels que présentés dans la source originelle.

³⁰ Il est possible que ce chiffre présente une légère marge d'erreur du fait d'homonymies pas toujours évidentes à établir.

³¹ Deux textes sont incontournables en la matière, il s'agit de Louis Servin, *Actions notables, et plaidoyers de messire Louys Servin, conseiller du roy en son conseil d'Etat et son advocat général en la cour de Parlement de Paris*, Paris, Jean Gesselin, 1631, ainsi que de Jean de Bordenave, *L'estat des Églises cathédrales et collégiales*, Paris, Veuve Mathurin, 1643. Le texte de l'évêque de Saint-Pons (Pierre-Jean-François de Percin de Montgaillard, *Du droit et du pouvoir des évêques de régler les offices divins dans leurs diocèses*, s.l., s.n., 1686.), précieux en ce sens qu'il donne les arguments d'un évêque soucieux de la sauvegarde des usages liturgiques de son diocèse, est néanmoins assez tardif et s'inscrit davantage dans le contexte du néo-gallicanisme.

³² Quand plusieurs titres participent de la diffusion des normes de la liturgie romaine. On peut citer par exemple dom Michel Bauldry, *Manuale sacrarum caeremoniarum, juxta ritum sanctae Romanae Ecclesiae ; in quo omnia quae ad usum omnium cathedralium, collegiatarum, parochialium, saecularium et regularium ecclesiarum pertinent, accuratissime tractantur*, Paris, Billaine, 1637 ainsi que Du Molin, Louis, *Pratique des Cérémonies de l'Église, selon l'usage romain. Dréssée par ordre de l'Assemblée générale du clergé de France*, Paris, G. et N. Clopejeau, 1657.

³³ Il s'agit en l'occurrence des archives départementales de l'Oise ainsi que de l'Yonne, concernant les diocèses de Beauvais, Noyon, Senlis, Sens et Auxerre. Face à de si maigres résultats, et concentrant notre attention sur la constitution d'une base de données, nous n'avons pas consacré nos efforts au dépouillement exhaustif des séries G des archives départementales françaises.

Abréviations utilisées et sigles des lieux de conservation.

Badocali Base de données des calendriers liturgiques

BnF Bibliothèque nationale de France

BSG Bibliothèque Sainte-Geneviève, Paris.

Ms. Manuscrits

Pour ne pas alourdir le texte ainsi que les notes de références, les ouvrages liturgiques consultés et saisis dans *Badocali*, lorsqu'ils sont cités, sont indiqués par le nom du diocèse suivi de la date de publication entre parenthèses. Se référer à la bibliographie (en Annexes, pp. 411 et suivantes) pour la référence complète.

Transcription des textes cités

La graphie originale des textes est respectée. Toutefois, les accents indispensables ont été rétablis afin de faciliter la compréhension du texte.

Autant que possibles, les noms de saints sont cités en français. Toutefois, dans les quelques cas où une traduction satisfaisante n'a pas été trouvée, ils sont alors cités en latin, au nominatif (voir l'annexe 7 : saints et fêtes romains, p. 169). Lorsqu'un extrait de calendrier est cité, le cas retenu est le génitif, conformément à la source.

Cartographie

Bon nombre de nos réflexions s'appuient sur des résultats cartographiés. Les cartes sont toutes rassemblées dans le volume d'annexes (annexe 2 : Atlas des calendriers liturgiques diocésains», p. 13).

**Première partie : Calendriers et livres liturgiques diocésains en
France au XVII^e siècle, entre permanences et réformes**

Chapitre 1 Réformer un calendrier liturgique diocésain en France au XVII^e siècle.

L'historiographie contemporaine, notamment à la suite des *Institutions Liturgiques*¹ de Dom Guéranger, ne retient trop souvent du XV^e – XVII^e siècle que deux moments de réforme, un moment « romain » au début du siècle, auquel répondrait, en symétrie presque parfaite, un moment « néo-gallican » à la fin du siècle. Une telle chronologie sert évidemment le discours partisan² du bénédictin puisqu'elle place une révision complète et presque universelle des ouvrages diocésains aussitôt après la réunion des grands conciles provinciaux qui reçoivent les décrets du concile de Trente et la réforme liturgique de Pie V à la fin du XVI^e siècle. S'il est évident que les premières décennies du XVII^e siècle sont un moment de réforme important, il n'en demeure pas moins que les calendriers subissent des changements de plus ou moins grande importance à chaque réédition et tout au long du XVII^e siècle.

La liturgie, et encore moins le calendrier liturgique ne sont pas des monuments figés et immuables dans le temps. Chaque diocèse transforme, à différents degrés et selon une chronologie qui lui est propre, ses usages liturgiques. De même, les desseins des réformateurs varient également dans l'espace et dans le temps.

Nous montrerons ici que l'analyse des calendriers liturgiques entre 1570 et 1680 ne peut se faire sans garder à l'esprit que ces derniers – et plus largement les liturgies diocésaines dans leur ensemble – font l'objet d'une réforme permanente et continue dans le temps, en répondant en cela à une variété d'objectifs de réformes et animées par différents acteurs.

¹ Dom Prosper Guéranger, *Institutions liturgiques*, Le Mans, Fleurbaey, 1840-1851, 3 volumes. On consultera notamment le troisième volume.

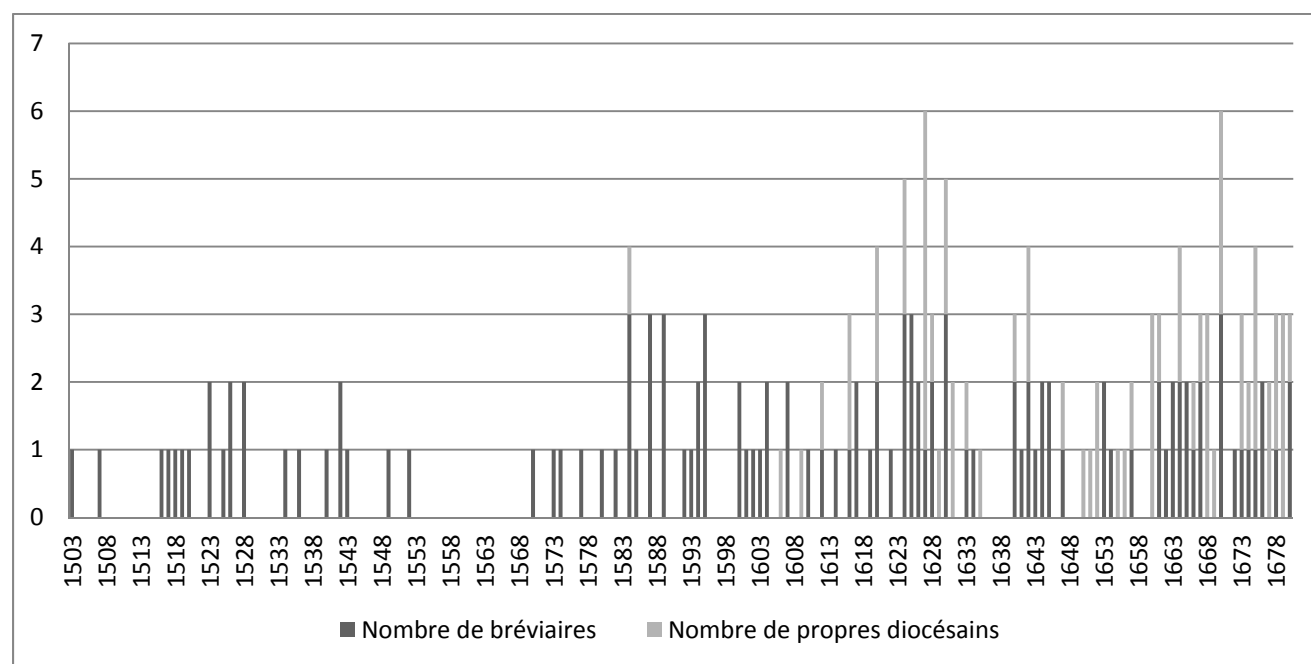
² Au sujet des débats liturgiques du premier XIX^e siècle dans lesquels s'inscrivent les ouvrages de dom Guéranger, lesquels marqueront l'historiographie, voir Xavier Bisaro, *Une nation de fidèles : l'Église et la liturgie parisienne au XVIII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2006, pp. 39-44 « dom Guéranger et la question liturgique ».

Imprimer un ouvrage liturgique en France au XVII^e siècle

Des impressions inscrites dans l'espace et dans le temps

Chronologie des impressions

Avant de pénétrer plus avant quant au contenu des réformes liturgiques opérées en France au XVII^e siècle, il est nécessaire de prendre le temps d'observer l'évolution chronologique des publications liturgiques effectuées par les diocèses.



3

Figure 1 : Rythme des impressions de bréviaires et de propres diocésains en France de 1503 à 1680

Le choix de ne présenter ici que les bréviaires imprimés ainsi que les propres diocésains répond au besoin de simplifier le propos tout en gardant une image fidèle du phénomène étudié. En effet, les diocèses impriment, selon leurs besoins, différents livres liturgiques, tous susceptibles de contenir un calendrier. Une action liturgique est donc retenue

³ Ce graphique est réalisé à partir des relevés effectués dans les catalogues de Hanns Bohatta (H. Bohatta, *Bibliographie der breviere, 1501-1850*, N. Anton, Stuttgart, 1963.), ainsi que de Robert Amiet (R. Amiet, *Missels et Bréviaires imprimés (supplément aux catalogues de Wheale et Bohatta), Propres des saints (édition princeps)*, CNRS éd., Paris, 1990). Au cours de nos recherches, nous avons découverts dans les fonds anciens des bibliothèques municipales d'autres références. Elles sont prises en compte dans ce graphique.

ici : la récitation des heures. Les ouvrages qui s'y rapportent sont les bréviaires dans les diocèses ayant conservé une liturgie complète et les propres diocésains qui rendent compte des fêtes particulières aux diocèses, là où le Bréviaire romain a été reçu. Étendre cette sélection à l'ensemble des livres liturgiques imprimés risquerait de fausser la chronologie des réformes, notamment dans le cas de diocèses qui renouvellent la totalité de leurs ouvrages en plusieurs temps et sur de nombreuses années.

Trois moments importants sont identifiés. Dès les années 1580, le nombre de bréviaires imprimés augmente très fortement en France et se maintient jusque dans les toutes premières années du XVII^e siècle. Un second pic est observé pour la décennie 1620. Après un certain ralentissement des impressions, un troisième sommet est constaté entre 1660 et 1680. Si les progrès de l'imprimerie peuvent être une explication de cette évolution, en rendant les impressions plus faciles et, dans une certaine mesure, moins coûteuses ; il n'en demeure pas moins que les diocèses impriment leurs livres à un rythme de plus en plus soutenu.

La réforme liturgique est permanente dans les diocèses au regard du nombre d'impressions effectuées par un même diocèse au cours de la période allant de 1570 à 1680. Jusqu'en 1610, les diocèses qui impriment un nouveau livre liturgique le font en majorité pour la première fois depuis 1570. Durant la période couvrant les années 1610 à 1640, les nombres de « primo-impression » et de rééditions (soit au moins un deuxième livre imprimé depuis 1570) sont peu ou prou équivalents. En revanche, à partir de 1640, les réimpressions sont plus nombreuses que les premières impressions diocésaines depuis la diffusion de la liturgie tridentine. Ces éléments envisagés face aux observations précédentes, offrent plusieurs pistes de réflexion. La permanence des premières impressions par les diocèses est manifeste, tout au long de la période⁴.

La question de l'usage liturgique suivi par les diocèses est alors posée. En effet, il semble difficile d'imaginer que des diocèses puissent utiliser les mêmes ouvrages liturgiques

⁴ On notera toutefois, notamment dans les premières décennies de la période étudiée, trois diocèses qui réimpriment leurs bréviaires ou propre diocésain, un an après une première impression. Il s'agit des diocèses de Rouen en 1577 et 1578, d'Avranches en 1592 et 1593 et enfin d'Aix en 1627 et 1628. Ces réimpressions immédiates ne sont pas prises en compte dans les calculs, du fait des changements mineurs observés à Aix et de l'impossibilité, par l'absence de sources, de vérifier l'existence de changements pour Avranches et Rouen. De plus, le mandement épiscopal des deux propres aixois étant le même en 1627 et 1628, nous interprétons alors cette réimpression immédiate comme étant la publication d'un *erratum*.

durant plus d'un siècle sans nouvelle édition ⁵. D'autre part, on constate qu'un nombre important de diocèses renouvelle une fois encore le contenu de leurs ouvrages liturgiques dès la décennie 1610. Cette seconde ou même troisième réforme dans certains cas, explique dès lors les deuxième et troisième « pics » observés dans le rythme des publications, lesquels sont le fait, à parts égales dans les années 1630, de diocèses qui renouvellent pour la première fois leur liturgie et ceux qui effectuent une seconde réforme. On remarque également que quelques-unes des réimpressions observées à partir de 1620 sont accomplies par des diocèses qui changent de type de livre liturgique. Ainsi, le diocèse Saint-Malo qui avait fait imprimer un bréviaire en 1603, publie un propre diocésain vingt-quatre ans plus tard en 1627. Le diocèse de Vannes publie la même année un propre diocésain, trente-huit ans après l'impression de son dernier bréviaire, Avranches également en 1630, trente-sept ans après son dernier bréviaire et enfin le diocèse de Poitiers, lequel avait fait imprimer pour la dernière fois un bréviaire en 1594 et le remplace en 1631 par un propre diocésain. On ne manquera pas de remarquer qu'il s'agit de diocèses de l'ouest de la France et que ces publications de propres diocésains interviennent lors du premier « pic » observé précédemment pour la publication de ce type d'ouvrages. Ils expliquent ainsi en partie ce premier temps de succès pour les réimpressions. Lors de la décennie 1670, les diocèses qui réimpriment leurs ouvrages depuis 1570 sont majoritaires.

Le temps moyen écoulé depuis la dernière impression concernant les diocèses effectuant plusieurs éditions de leurs ouvrages liturgiques entre 1570 et 1680, apporte une dernière explication à cette chronologie. En effet, celui-ci augmente de façon sensible au fil des années, nous faisant envisager cette démarche en trois phases. Les premières réimpressions ont lieu au début du XVII^e siècle, peu de temps après les dernières, lesquelles ont eu lieu à la fin du XVI^e siècle. On pense notamment aux diocèses de Nevers, Tours, Orléans, Amiens, Angers, Poitiers⁶. On verrait ici l'expression du besoin de certains diocèses de réformer rapidement leur liturgie. Cette période dure jusque dans les années 1630-1640. On entre ensuite dans une nouvelle démarche qui consiste à renouveler des ouvrages plus anciens. Par exemple, le Bréviaire de Clermont en 1654 vient « remplacer » un ouvrage de

⁵ Bien que de tels faits puissent avoir lieu, notamment au chœur des cathédrales, il semble toutefois, au vu du rythme des impressions et des réformes de certains diocèses, ainsi que du discours des correspondants du père Lebrun au début du XVIII^e siècle, qu'un ouvrage peut être considéré comme pleinement valide à l'échelle d'un diocèse pour une quarantaine d'années. *Voir infra*.

⁶ Le diocèse d'Orléans par exemple imprime un premier bréviaire en 1573 puis un deuxième dès 1600. Voir la bibliographie des livres liturgiques par diocèse.

1541. On sait par ailleurs que dès le début du XVII^e siècle, d'autres ouvrages comme le Bréviaire romain furent utilisés dans le diocèse⁷. Le résultat obtenu dans la dernière décennie montre toutefois une accélération du rythme des réimpressions, laissant envisager une nouvelle période de réforme liturgique.

Nous sommes bien conscients que ces résultats sont partiels puisqu'ils dépendent de la conservation des sources jusqu'à nous. D'autre part, il ne s'agit que de moyennes, certains diocèses imprimant et réimprimant beaucoup plus que d'autres, comme le montre la cartographie du nombre d'impressions de bréviaires et de propres diocésains par diocèses (carte 2 : Nombre de calendriers liturgiques imprimés entre 1570 et 1680 et leur saisie dans *Badocali*⁸).

Il est difficile d'établir une « régionalisation » du nombre d'impressions. On relève néanmoins que les diocèses qui impriment le plus, hors Paris et Rouen, se situent au long d'un val de Loire élargi, de Nantes à Bourges et se prolongeant jusque Vannes à l'ouest et Limoges au sud.

Deux types d'ouvrages dessinent deux France

La liturgie des heures et les calendriers liturgiques diocésains sont imprimés par les diocèses sous la forme de deux types de support, renvoyant aux choix liturgiques effectués par les diocèses. L'historiographie traditionnelle retient ainsi comme un signe éminent de romanisation profonde le fait que les diocèses préfèrent l'impression d'un propre diocésain quand la conservation d'un livre liturgique complet (bréviaire) permettrait davantage la conservation d'usages particuliers. Bien que cette assertion soit vérifiée dans nombre de cas, il n'empêche que de nombreuses nuances doivent toutefois être prises en compte⁹. Sur le plan de la géographie, les historiens ont déjà relevé la distinction de deux France dont la ligne de

⁷ Voir à ce sujet Stéphane Gomis, « Les livres liturgiques et les cérémoniaux de l'Église de Clermont aux XVII^e et XVIII^e siècles » dans C. Davy-Rigaux, B. Dompnier, D. O. Hurel, *Les cérémoniaux catholiques en France à l'époque moderne, une littérature de codification des rites liturgiques*, Brepols, 2009, pp. 165-178.

⁸ La méthode retenue pour construire cette carte présente des limites certaines du fait qu'elle s'appuie essentiellement sur les relevés des catalogues de Hanns Bohatta et de Robert Amiet, auxquels on a pu ajouter quelques « découvertes » dans les catalogues des bibliothèques. Or, dans le cas des diocèses pour lesquels il n'était pas possible de consulter un bréviaire, les recherches ont été orientées vers les autres livres liturgiques contenant un calendrier. Ceux-ci rendent bien compte d'une réforme, toutefois, et pour les raisons exposées plus haut, cette cartographie ne peut les montrer. Finalement, à trop vouloir simplifier le propos et ne pas fausser nos statistiques en prenant en compte des publications multiples, il est aussi possible que nous passions à côté de réformes réelles. Il s'agit donc bien d'une cartographie de la publication de bréviaires et de propres et non une cartographie des réformes liturgiques considérées dans leur ensemble. En annexes, carte 2 p.17.

⁹ Voir à ce sujet notamment les chapitres 5 et 7 de ce travail.

séparation serait le cours de la Loire. Les diocèses situés au nord – à l’exception de la Bretagne – impriment plutôt des ouvrages liturgiques complets quand ceux du sud de la Loire – à l’exception du Massif central et de Lyon- préfèrent des propres diocésains (voir carte 3 : type d’ouvrage liturgique imprimé entre 1570 et 1680, p. 19). D’autres signes d’adhésion à la Contre-Réforme catholique ont été relevés comme la plus grande densité de séminaires dans les diocèses du sud¹⁰.

Imprimeurs et centres d’impression¹¹

Conformément au décret de la quatrième session du concile de Trente touchant l’édition et l’usage des livres sacrés, l’impression des livres contenant les calendriers liturgiques doit être autorisée et contrôlée par l’ordinaire des diocèses. Bon nombre de diocèses font imprimer leurs livres sur place, signe de la vitalité de l’imprimerie locale. Néanmoins, à partir de 1600, plusieurs diocèses font imprimer leurs livres à Paris¹² ou à Lyon.

¹⁰ Voir Marc Venard, *Le catholicisme à l’épreuve dans la France du XVI^e siècle*, Cerf, Paris, 2000, p. 124.

¹¹ Cette question a été traitée dans Thomas D’Hour, « Les calendriers liturgiques diocésains dans la France post-tridentine », in *Sanctorum* 8-9, 2011-2012, *I calendari liturgici in età moderna*.

¹² D’après le catalogue de Bohatta, plusieurs diocèses font appel à des imprimeurs parisiens avant 1600. Nous n’avons pu consulter aucun de ces ouvrages sauf pour Orléans, bien qu’il ne s’agisse pas d’un bréviaire mais d’un manuel, l’ouvrage nous intéresse pour le calendrier qu’il contient. Ce diocèse fait appel à l’imprimeur parisien Olivier Boynard dès 1581 pour faire imprimer son manuel. La page de titre nous indique que l’évêque a choisi cet imprimeur du fait que celui-ci possède une boutique à proximité de la cathédrale d’Orléans ; elle est ainsi libellée : « *Manuale continens modum sacramenta ecclesiastica secundum usum insignis ecclesie Aurelianensis, administrandi, in gratiam quum omnium Christi fidelium tum maxime sacerdotus novissime diligenter revisum et castigatum berioribus quam antea characteribus et notulis, excussum est huc accessit benedictio campanarum, modus separandi leprosos aliaque permulta que huic operi quamquam necessaria deerant*. Imprimé à Paris pour Olivier Boynard libraire jure de l’université d’Orléans tenant sa boutique au cloître sainte croix. 1581. Avec privilège. »

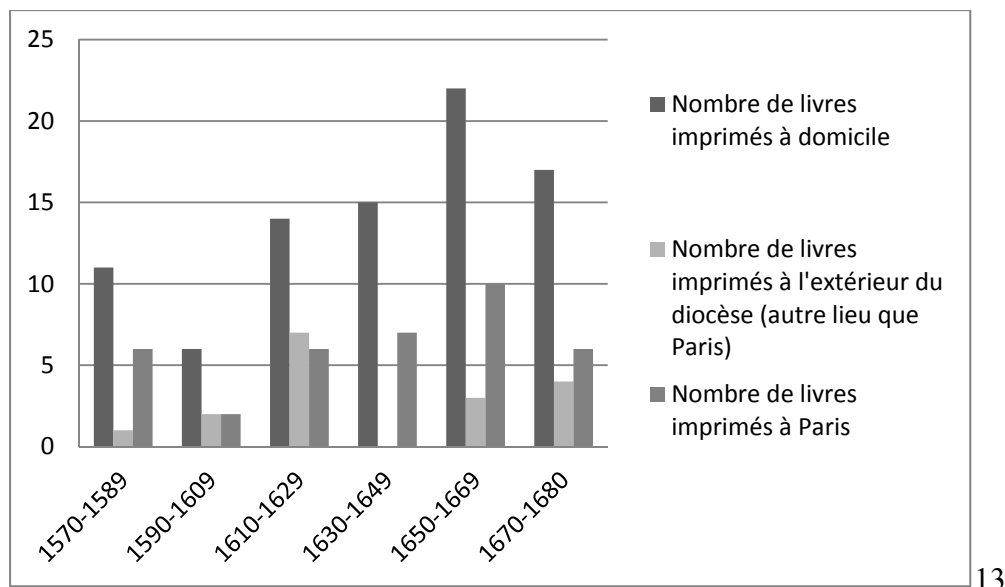


Figure 2 : Impression des ouvrages liturgiques dans le diocèse ou à l'extérieur

On constate deux phénomènes quant aux impressions. En premier lieu, l'augmentation croissante de la sollicitation des imprimeurs locaux est un signe évident du développement de l'imprimerie dans les villes épiscopales du royaume. Ainsi, bon nombre de diocèses qui avaient requis les services d'un imprimeur extérieur (bien souvent parisien) dans le premier XVII^e siècle, font en revanche appel à un imprimeur local dans la seconde partie du siècle. C'est le cas notamment des diocèses d'Avranches, Boulogne, Chartres, Sens, etc¹⁴. On relève néanmoins la place croissante prise par les imprimeurs parisiens jusqu'à la fin des années 1660, avant qu'une légère baisse ne soit observée¹⁵.

Sur l'ensemble de la période étudiée, les services des imprimeurs parisiens ne sont sollicités que ponctuellement par les diocèses et il est assez difficile d'identifier des habitudes et des fidélités éditoriales, tant de la part des diocèses que des imprimeurs. Si les Bréviaires du diocèse de Paris sont produits par Cramoisy, ce dernier imprimera également le Propre d'Avranches en 1630, ainsi que celui de Lodève la même année. On relève également le nom de Coignard pour les Bréviaires de Rouen en 1661, de Bayeux en 1665 et de Meaux en 1672.

¹³ Ce graphique est construit à partir des relevés effectués dans les catalogues de Hanns Bohatta et de Robert Amiet, auxquels on a ajouté l'ensemble des sources consultées.

¹⁴ Voir la bibliographie des livres liturgiques.

¹⁵ Entre 1650 et 1669, ce sont 28% des bréviaires et des propres imprimés en France qui le sont à Paris. Dans la décennie suivante, la proportion est de 22%.

Les diocèses font appel à différents imprimeurs de différents lieux. Ainsi, Avranches fait imprimer son Bréviaire en 1592 chez Jean le Cartel dans sa métropole, puis son Propre des saints en 1630 à Paris chez Cramoisy, et enfin deux Propres en 1657 puis 1670 chez P. Motays à Avranches de nouveau. Angers imprime son Bréviaire dans sa ville en 1574 mais en 1624, c'est à Paris chez Roland Thierry, et en 1664, toujours dans la capitale du royaume, chez Denys Bechet que l'impression a lieu. Les diocèses font appel à Paris quels que soient les types d'ouvrages, propre, bréviaire ou missel.

La cartographie des diocèses qui font appel aux imprimeurs parisiens montre une forte présence des diocèses du nord-ouest. Lyon apparaît comme un centre secondaire d'impression avec les livres de Mende, Gap et Châlons-sur-Saône. La majorité des diocèses qui font imprimer leurs livres liturgiques à domicile couvre un large Massif central (carte 4 : Impression et imprimeurs des livres liturgiques diocésains, p.20).

Certains diocèses peuvent donner l'image de centre d'impression de rayonnement régional. Ainsi, Les imprimeurs aixois sont sollicités pour imprimer les livres liturgiques des diocèses d'Aix, Riez et Fréjus. De même, les diocèses du Puy et de Viviers (voisins), font appel aux services de l'imprimeur ponot Delagarde. Cependant, beaucoup de diocèses qui font imprimer leurs livres sur place ne sont pas pour autant des centres d'impression de livres liturgiques ordinaires¹⁶ dont le rayonnement est régional voire national. Les imprimeurs de Saint-Malo, Poitiers et Beauvais parmi d'autres, n'impriment que les livres liturgiques à l'usage de leur diocèse¹⁷. Face à ces différentes situations, les imprimeurs lyonnais et surtout parisiens font figure d'exception.

Pourquoi réformer la liturgie ?

Chaque livre liturgique imprimé est entériné par un mandement épiscopal, signé de la main de l'évêque ou bien du dépositaire de la puissance épiscopale en cas de vacance du Siègne (le doyen du chapitre cathédral ou le vicaire épiscopal). Ce texte est placé au début du livre et fait immédiatement suite à la page de titre. La lettre dédicatoire est utilisée par l'autorité épiscopale pour s'adresser à son clergé, voire de façon plus générale à l'ensemble des personnes qui auront affaire à la liturgie dans son diocèse. Le discours tenu, assez concis

¹⁶ Au sens où ceux-ci ne nécessitent pas un équipement particulier comme pour l'impression musicale.

¹⁷ Cette observation est établie sur la base des catalogues de Bohatta, *Bibliographie der breviers*, op. cit. et de Georges Amiet, *Missels et bréviaires imprimés [...]*, op. cit.

dans la plupart des cas puisqu'il ne compte que quelques pages, présente un double objectif. On trouve en premier lieu une finalité pédagogique, en ce sens qu'il introduit un ouvrage nouveau, réformé par rapport au précédent ; quelques explications sont alors données sur les finalités qui ont présidé à la réforme liturgique ; c'est aussi l'occasion pour l'évêque d'exprimer une position face aux différents courants d'idées sur les réformes liturgiques de l'Église catholique au XVII^e siècle. C'est également un texte réglementaire, et par là même une affirmation de l'autorité épiscopale qui, en plus de rendre obligatoire et exclusif l'usage de l'ouvrage et de son contenu, rappelle au clergé du diocèse ses devoirs quant à l'office divin.

Ces lettres dédicatoires sont riches d'informations pour l'historien du catholicisme moderne. Comme tous les textes réglementaires qui ne prétendent pas à l'exhaustivité, ces énoncés mettent en exergue les manquements les plus flagrants des clercs quant à la liturgie. Ils font apparaître en outre les questions les plus brûlantes des débats ayant animé les réformes. La mise en série des lettres dédicatoires permet enfin d'appréhender la façon dont chaque diocèse a abordé ces questions ainsi que leur évolution dans le temps. Elles demeurent avant tout un premier indicateur des raisons qui ont encouragé les diocèses à faire imprimer de nouveaux livres. En outre, l'étude de ces sources particulières permet d'entrer dans la question des réformes que connaît l'Église post-tridentine, et ainsi de placer les questions plus proprement calendaires dans un contexte global.

Sur cent trente-huit livres qui composent le corpus d'ouvrages liturgiques que nous avons consulté, trente-cinq ne possèdent pas de mandement épiscopal. Celui-ci a pu disparaître ou bien n'avoir jamais existé¹⁸. Comme les pages de ces livres ne sont numérotées qu'à partir des textes des offices (les psaumes dans le cas des bréviaires), il est difficile de déterminer si l'on est face à l'état originel du livre ou bien si celui-ci a pu subir des détériorations. L'objectif poursuivi étant une vue générale du discours véhiculé par ces textes au cours du XVII^e siècle, l'échantillon à notre disposition nous paraît convenir sur le plan statistique.

¹⁸ Clément Meunier a bien montré que la présence systématique du mandement épiscopal en début d'ouvrage est davantage le fait du XVII^e siècle que du XVI^e siècle. Voir Clément Meunier, *Le désir de Réforme : la liturgie entre tradition et magistère ? (ca 1500-ca 1620)*, thèse pour le diplôme d'archiviste paléographe, École nationale de des chartes, 2004. p. 128.

À l'origine des nouvelles impressions : volonté de réforme, besoins matériels et besoins du temps.

L'historiographie des réformes liturgiques au XIX^e siècle, dont s'inspirent encore largement les historiens aujourd'hui, a considérablement mis en valeur le débat sur la diffusion de la liturgie romaine dans le premier XVII^e siècle. Bien qu'il soit évident que ce débat eut lieu, une telle mise en exergue peut également refléter les inquiétudes de ces liturgistes quant à l'adoption du rite romain dans la France de la Monarchie de Juillet. La lecture des mandements épiscopaux nous invite cependant à considérer avec attention des questions plus concrètes avant d'aborder les termes du débat liturgique proprement dit. Après les formules d'usage, ceux-ci évoquent les raisons qui ont conduit l'évêque à promulguer un nouveau livre liturgique.

Des publications inscrites dans leur contexte : les besoins du temps

Faire imprimer un nouveau livre liturgique intervient en premier lieu dans un contexte particulier à chaque diocèse. Ainsi, avant même de répondre à un « désir de réforme¹⁹ » liturgique, il peut s'agir de fournir au clergé de nouveaux ouvrages pour pallier la pénurie des ouvrages édités précédemment. Cette raison est évoquée dans 27% des cas. C'est un problème récurrent tout au long du siècle, notamment dans les années 1610 – 1629 où on le relève dans près de la moitié des textes consultés. Ce thème demeure présent mais de façon moins prégnante jusqu'à la fin de la période étudiée. Les diocèses subissant des pénuries sont surtout situés dans la moitié nord de la France, à l'exception de Sarlat et de Bourges. De fait, cette question concerne en premier lieu des diocèses publiant des ouvrages entiers. Ceux ayant adopté le Bréviaire romain ne sont donc plus confrontés à ce problème, et la première impression d'un propre répond davantage au besoin de restaurer des cultes « oubliés » que de faire face à des problèmes de support. Ainsi, lorsque l'évêque de Sarlat²⁰ explique qu'il veut pallier une pénurie, c'est dans le contexte de la réédition du propre. En outre, c'est un thème qui peut être récurrent dans certains diocèses. C'est le cas de Rouen en 1577, en 1627 puis en 1675, ou encore d'Angers en 1624 et en 1664, d'Amiens en 1607 et en 1667. Enfin, certains diocèses semblent souffrir de pénuries alors même que leurs dernières publications sont

¹⁹ Nous faisons ici référence au titre de la thèse de Clément Meunier, *op. cit.*

²⁰ Sarlat (1677)

relativement récentes, comme à Paris en 1640 et en 1653 ou encore à Langres en 1644, quand la dernière publication ne datait que de 1604.

Plusieurs raisons expliquent les pénuries d'ouvrages comme des destructions, ainsi qu'il est précisé dans 9% des textes rencontrés. Cela peut être dû aux guerres de religion (5% des cas). L'évêque évoque alors les dommages causés par les hérétiques²¹ comme cela est cité dans les diocèses de Rouen, Auxerre et Nevers. Ces trois diocèses signalent ces destructions avant 1600, Rouen les rappelle de nouveau dans son édition de 1627. On ne trouve plus de mention des conflits avec les protestants après cette date. D'autres diocèses évoquent les guerres sans préciser quels sont les belligérants. C'est le cas notamment de Noyon en 1630²².

D'autres mandements font aussi état de détériorations mais sans que les auteurs de ces détériorations ne soient mentionnés.

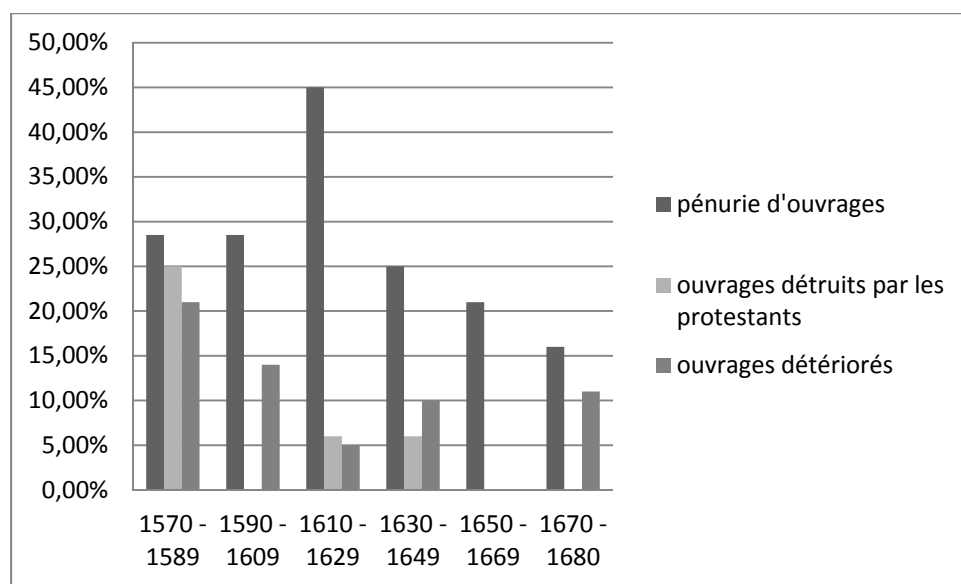


Figure 3 : Expliquer une nouvelle impression d'ouvrages liturgiques : pénurie et destruction des ouvrages précédents

²¹ Le mandement de Nevers (1579) évoque la « rigueur et violence extrême de ce Schisme, qui a presque dévoré l'Occident »,

²² Le mandement explique alors que « *Hic ne quem incusarem, accusani tempora et bella, aliasque nec obscuras causas, à quibus haec inflicta vulnera, quae Carolus Balsacus foelicis memoriae decessor noster, patienter magis (non dubito) quam libenter vidit* ». Noyon (1630).

La cartographie de ces références montre qu'à l'exception des diocèses d'Auxerre, Nevers et Sarlat, il s'agit bien d'un problème du nord et de l'est de Paris, signe des temps et des multiples guerres frontalières²³ (voir carte 5 : expliquer une nouvelle impression d'ouvrages : pénuries et destruction des ouvrages précédents, p.21).

La question du manque d'ouvrages soulève de ux problèmes concrets pour l'autorité épiscopale. D'une part, sans livre liturgique, l'office divin ne peut être psalmodié convenablement par les clercs, soumis à sa récitation quotidienne. D'autre part, cette pénurie peut constituer un appel d'air pour l'introduction de livres liturgiques dont le contenu peut ne pas correspondre aux volontés de l'évêque. Cela provoque alors des débats et des dissensions au sein du clergé et avec l'évêque quant au modèle liturgique à suivre.

Critiquer l'ancien

Les questions de détérioration des livres ne sont pas les seules à commander une réforme. On invoque également les multiples erreurs que peuvent contenir ces livres, en se gardant bien toutefois de montrer comme fautif un prédécesseur sur la cathèdre. Il semble que l'on soit là face à un *topos* des partisans des réformes liturgiques²⁴. Toutefois, il apparaît que la désuétude demeure le motif le plus consensuel qu'un évêque puisse invoquer pour justifier une réforme liturgique.

L'imperfection étant le propre de l'Homme²⁵, les évêques constatent les erreurs des ouvrages précédents, sans désigner personne ou bien seulement « les imprimeurs », de façon constante tout au long de la période. Cela concerne en grande majorité les diocèses imprimant leur liturgie complète (75% des mentions). On observe toutefois la plus grande partie de ces occurrences entre 1620 et 1650.

Lorsqu'un diocèse se plaint d'erreurs des imprimeurs, il en change. Ainsi, le diocèse de Paris qui avait fait appel aux services de Charron en 1584 sollicitera l'Angelier pour son édition de 1607. Dix ans plus tard (1617), Henri de Gondy se tourne alors vers Rolin, Thierry et Eustache Foucault. Le même texte de mandement épiscopal est repris et par là même, les

²³ Cela correspond au théâtre de la guerre de Trente ans (1618-1648), qui toucha le nord et l'est de la France au cours de la dernière partie du conflit.

²⁴ Clément Meunier, *op. cit.* tome II, pp. 265 et suivantes.

²⁵ « *Sed ut est rerum humanarum conditio, illud non ita perfectum dari potuit, quin multa desiderarentur ; seu quâ peccant typographi, seu quâ novi velut operis effectio, quae prima illa editione tentata magis quam absoluta videri possit.* » Paris (1607).

reproches faits au travail de l'imprimeur précédent. Est-ce à dire toutefois que l'évêque était peu satisfait des services de l'Angelier pour l'édition de 1607 ou bien de Charron en 1584 ? Sachant que le texte du mandement est rigoureusement le même en 1607 et en 1617, puisque l'évêque ne donne ici qu'une réimpression du livre de 1607, il semble bien que ces reproches s'adressent toujours à Charron. À Évreux, le mandement contenu dans le manuel de 1604, identique dans le bréviaire de 1617 et tous deux imprimés chez Antoine Le Marié à Évreux, reproche à l'imprimeur précédent ses manquements. Nous n'avons pas pu localiser cet ouvrage, daté de 1585, dont Bohatta précise qu'il fut imprimé à Paris chez Jacob Regnault²⁶. En « rapatriant » l'impression de ses ouvrages dans son diocèse, l'évêque sollicite alors un nouvel imprimeur et dénonce les incuries du précédent.

Des réformes inscrites dans la durée

Les mandements épiscopaux sont aussi le reflet de la durée du processus de transformation de la liturgie diocésaine puisque ceux-ci sont datés par l'évêque. Or, on relève dans certains cas une durée assez longue entre le moment où le mandement est rédigé et l'impression effective du nouvel ouvrage. Cette durée est parfois si importante qu'on ne saurait imputer cela à la marge nécessaire aux travaux d'imprimerie. On notera toutefois qu'un mandement sur dix n'est pas daté, pour plus de la moitié dans des ouvrages antérieurs à 1600. Dans trois quarts des cas, le mandement est daté de la même année, ou de l'année précédant la publication de l'ouvrage²⁷.

En premier lieu, on observe qu'il n'y a pas d'écart entre le mandement et l'impression de l'ouvrage avant 1590. On notera à ce propos que c'est aussi au cours de cette période que l'on trouve le plus de mandements non datés et d'ouvrages sans mandement²⁸. La période où l'on observe le plus fréquemment un laps de temps supérieur à un an entre la datation du mandement et l'impression de l'ouvrage est au tournant des XVI^e et XVII^e siècles. Cela correspond à la première période de réflexion des diocèses français quant à la réforme de leur liturgie²⁹. Cette réflexion a pu entraîner des débats animés, voire de s conflits ouverts,

²⁶ Hanns Bohatta, *Bibliographie der Breviere*, *op. cit.*, p. 198.

²⁷ Nous tenons compte ici du fait que l'imprimeur ait pu avoir du retard ou que le mandement soit daté de la fin de l'année précédant l'impression.

²⁸ C'est au cours du XVI^e siècle que l'usage de valider tout livre liturgique par un mandement épiscopal devient la règle. Dans les dernières années du XVI^e siècle, quelques livres sont encore imprimés sans mandement. Ce n'est plus le cas au XVII^e siècle. Voir Clément Meunier, *op. cit.* tome I, p. 128.

²⁹ Voir infra.

expliquant alors le temps pris par l'autorité épiscopale avant d'ordonner l'impression. Cette période se poursuit jusqu'à la fin de la décennie 1630. La seconde période s'ouvre avec la décennie 1650 et laisse la place aux écarts les plus spectaculaires. Les diocèses de la façade ouest sont assez bien représentés avec Saint-Malo dont le mandement paru en 1627 est daté de 1615, puis Nantes et Coutances³⁰, accusant respectivement un écart de trois et deux ans. À l'est, Besançon³¹ montre un écart de trois ans et Fréjus³² de huit ans. Les mandements ne fournissent toutefois pas d'explication claire et précise, mais de tels écarts ne sont pas anodins.

Le diocèse de Chartres semble assez spécialiste de la chose puisque les éditions de 1622 et de 1680 ont lieu respectivement quatre et cinq ans après la signature du mandement. Le contenu du texte faisant en quelque sorte le récit, ou tout du moins la synthèse des opérations de réforme, on pourrait supposer que le mandement peut aussi être, dans ces cas évoqués, le texte qui marque le début des opérations, en indiquant les lignes directrices.

L'exemple de Paris en 1653 ainsi que quelques autres, apporte toutefois des explications plus claires. En effet, dans son édition de 1653, il ne fait que reproduire le mandement de 1634, lequel était déjà paru en l'état dans le bréviaire de 1640. Cette réutilisation des mandements permet de placer la réforme liturgique dans une continuité. Tel est aussi le cas d'Évreux qui, plus tôt que Paris, faisait paraître dans le bréviaire de 1617 le même mandement que dans celui de 1604³³. Dans le même ordre d'idées, Arras fait paraître dans son manuel de 1644 deux mandements : un daté de 1624, rédigé lors de la précédente réforme, et un autre daté de 1644. De même, Angers en 1624 avait également fait paraître deux mandements, de 1620 et 1623. Il s'agissait dans ce cas de faire paraître la marque des deux évêques successifs ayant participé à la construction du nouveau bréviaire. La constatation de ces écarts laisse finalement plus de questions ouvertes qu'elle n'offre de réponses. Il montre toutefois, et de façon concrète, que la réforme d'un livre liturgique est l'aboutissement d'une réflexion qui s'inscrit dans la durée. Le privilège du roi, accordé à l'imprimeur du bréviaire de Sens en est une illustration. Bien qu'assez vague, le chanoine Nicolas Ouzier, chargé par Mgr de Bellegarde de réformer et de faire imprimer le nouveau

³⁰ Nantes (1642), Coutances (1602).

³¹ Besançon (1653)

³² Fréjus (1678).

³³ Il s'agit en réalité d'une réédition du même ouvrage, comme le montre l'étude du calendrier. Cf. infra.

bréviaire, explique qu'il « auroit employé plusieurs années pour mettre ledit bréviaire en l'état que ledit sieur archevesque pouvoit désirer »³⁴.

Un texte pédagogique : expliquer la réforme

Les liturgies diocésaines entre rupture et continuité

Les historiens³⁵ ont montré que la fin du XVI^e siècle et le premier XVII^e siècle sont un moment important de réforme du droit canon en termes de liturgie. À la suite des travaux du concile de Trente, notamment lors de la XXIV^e session, l'autorité compétente devient moins la tradition que l'évêque assisté de son chapitre, lui-même devant toutefois appliquer les normes romaines. Pour autant, les évêques placent leur réforme dans un héritage.

L'idée de continuité est manifeste lorsque les évêques font référence aux travaux de leurs prédécesseurs. Cette mention prend deux formes différentes. L'évêque peut indiquer que sa réforme est placée dans la continuité d'un travail commencé avant lui³⁶, c'est le cas dans le tiers des textes. D'autre part, le précédent réformateur est nommé dans un quart des mandements consultés³⁷. Dans plus de trois quarts des cas, ces indications se trouvent dans des ouvrages complets. De fait, elles sont propres aux diocèses du nord de la France. Les propres concernés sont d'abord concentrés dans le sud-est de la France avec Arles (1656), Fréjus (1678), Riez (1635), puis dans le sud avec Lodève (1630), Rodez (1670), Agen (1673) et enfin à l'ouest avec Rennes en 1627.

Faire état de la réforme précédente, en indiquant ou non le nom de l'évêque n'intervient qu'à partir de 1600. Cet usage est alors proportionnellement très fréquent (près de 40% des cas). Un second sommet est constaté dans les ouvrages imprimés entre 1670 et 1680 (près de 50% des cas). Entre ces deux pics, ce type de référence ne concerne que 20% à 30% des textes consultés.

³⁴ Sens (1649), privilège du Roy.

³⁵ Pour les travaux les plus récents, on citera Clément Meunier, *op. cit.* tome II, pp. 252-253.

³⁶ Le mandement d'Agen en 1673 indique « Ces raisons ayant porté nostre prédécesseur à faire dresser un recueil des Vies des saints évêques et martyrs, qui les premiers ont éclairé des vérités éternelles, et arrosé de leur sang nostre diocèse[...] ». Agen (1673).

On relève également dans le mandement publié dans le Rituel de Limoges en 1678 « *Id circo nos praedecessoris nostri vestigiis inhaerentes, ac eodem divini obsequii desiderio flagrant, hoc Rituale ipsius jussu in ceptum absolvi curavimus* ». Limoges (1678).

³⁷ On trouve dans le mandement de Bourges en 1676 « *Nostram vero diligentiam excitavit non mediocriter, tum exemplarium Editionis postremae penuria, tum vero maxime praevalens exemplum Illustrissimi Decessoris nostri D. D. de Montpezat, jam nunc Archiepiscopi Senonensis, qui diu quidem una cum venerabili Ecclesiae nostrae Capitulo, viros pietate, rerumque sacrae scientia insignes designaverat [...]* ». Bourges (1676).

On peut expliquer ces trois moments de la façon suivante. Le premier pic correspond au premier mouvement de réforme suivant le concile de Trente. Il semble alors qu'il est nécessaire pour les évêques de ne pas se placer seuls dans leur démarche. Le second pic s'explique d'une manière similaire, puisque les premières réformes tridentines ont déjà eu lieu, il s'agit pour les évêques de parfaire le travail de leurs prédécesseurs. On note d'ailleurs qu'il ne s'agit pas, dans la plupart des cas de remettre en cause le bien-fondé des travaux précédents³⁸.

L'analyse du contenu de l'ouvrage par le calendrier montre également qu'il n'est pas question de réformer de fond en comble la liturgie. L'hypothèse selon laquelle la mention du réformateur précédent n'agirait ici que par courtoisie n'est donc pas valide et l'expression « de pieuse mémoire », bien que de rigueur dans ce type de texte pourrait finalement rendre compte d'une réalité concrète. L'évêque ne remet pas en question le corps épiscopal auquel il appartient, ainsi que la continuité du siège épiscopal dans laquelle il se place ; mais en plus il relève un point essentiel de l'évolution de la liturgie, lorsque les évêques, après le concile de Trente, ont réformé leur liturgie faisant valoir leur autorité. Cette assertion souffre quelques exceptions, en premier lieu tous les textes qui ne citent pas les réformateurs précédents, mais également le mandement de Laon en 1644 qui fait état des réformes depuis le début du XVI^e siècle, une partie étant de fait, antérieure au concile de Trente³⁹. Enfin, le souci de faire référence ou de nommer les précédents réformateurs, notamment en fin de période, s'inscrit également dans la volonté de faire preuve d'une plus grande rigueur intellectuelle, propre à la fin du XVII^e siècle. La période située entre ces deux pics s'explique avant tout par le fait que c'est le moment privilégié de l'impression des propres diocésains, dont on a vu qu'ils n'étaient guère diserts sur le sujet.

³⁸ À Auxerre en 1670, l'évêque excuse l'imperfection de la réforme précédente (1580) menée par Jacques Amyot tout en louant son utilité au moment où celle-ci a eu lieu. Il peut alors, en toute bonne foi, apporter sa réforme de la liturgie diocésaine. Le mandement épiscopal de 1670 débute par ces mots : « *Quod vestris omnium votis diuturnis expetitur, quod ante saeculum desideratum, quodque à pie recordationis decessoribus nostris, Iacobo, minus feliciter susceptum ; ab Aegidio, urgenti iam necessitate, frustra tentatum ; et à Dominico ad nos transmissum fuit* ». Auxerre (1670).

L'évêque d'Agen, tout en faisant référence aux travaux de son prédécesseur en 1660 indique ainsi en 1673 « désirant faire continuer ce saint usage : Nous avons renouvelé et confirmé, renouvelons et confirmons par ces présentes ladite ordonnance : Permettons à Antoine Bru, nostre imprimeur ordinaire, d'imprimer de nouveau le Propre des saints de nostre Diocèse ; à la fin duquel Nous avons fait ajouter les Offices des saints, et de l'octave de la Conception Immaculée de la très-sainte Vierge, commandez par le souverain Pontife [...] ».

Agen (1673).

³⁹ Ces références très anciennes aux réformes liturgiques de la part de l'évêque de Laon répondent à d'autres enjeux que nous détaillerons plus bas.

L'idée de continuité est affirmée de façon plus diffuse par la référence à la tradition du diocèse et à l'ancienneté des usages liturgiques de celui-ci. Ainsi, 12% des évêques reconnaissent avoir utilisé les ouvrages précédents. Cette forme de précision se retrouve tout au long de la période, elle est toutefois plus fréquente au cours de la première partie du XVII^e siècle. En outre, on la rencontre autant dans des Propres diocésains que dans des livres liturgiques entiers.

Près de la moitié des auteurs des mandements se montrent soucieux de conserver les usages anciens. Cette intention compte parmi les plus fréquentes. Elle est exprimée par la référence aux usages antiques⁴⁰ de l'Église, le souhait de célébrer les cultes antiques⁴¹ ou encore en déplorant que la pénurie de bréviaires ait eu pour conséquence l'interruption des traditions immuables⁴² de l'Église, ce qui nécessite de fait une nouvelle impression. Elle est exprimée pour un tiers dans des propres diocésains et pour deux tiers dans les diocèses conservant leurs livres liturgiques entiers. Volonté presque absente des mandements épiscopaux antérieurs à 1600, elle est présente dans un mandement sur deux à partir de 1620 et jusqu'à la fin de la période étudiée.

Enfin, un diocèse indique que la construction de sa liturgie s'appuie sur des ouvrages étrangers au diocèse, formant ainsi une filiation « horizontale ». Il s'agit du diocèse de Boulogne qui précise dans son propre de 1673 que l'écriture des offices propres des saints de l'Église de Boulogne s'appuie sur la consultation de l'ancien bréviaire de Boulogne et sur des bréviaires d'autres églises⁴³. Malheureusement pour nous, il ne précise pas davantage quelles sont ces « *aliarumque Ecclesiarum breviariis* ».

Au-delà de la simple question de la filiation de la liturgie nouvellement instaurée, en lien direct avec l'histoire de la liturgie de chaque diocèse, la présence de cet argument au fil du temps soulève aussi la question de l'état d'esprit des rédacteurs des mandements. Le fait que l'idée soit presque absente des mandements antérieurs à 1600 ne signifie pas que les

⁴⁰ « *Antiquitatis usus* », Châlons (1570).

⁴¹ « *ut huius Armoricae Provinciae Patronum et tutelarium sanctorum, quibus ab antiqua institutione in nostra Dioecesi cultus et honor est exhibitus* ». Rennes (1627).

⁴² « *eum debet ad posteros propagare ad testandam non interruptae traditionis perpetuatem* ». Angers (1664).

⁴³ Dans le mandement épiscopal du Propre de Boulogne, on lit : « *curavimus ut ex Morinensis Ecclesiae aliarumque Ecclesiarum breviariis* ». Boulogne (1673).

réformes liturgiques d'alors rompaient totalement avec les usages anciens, loin s'en faut. Ce qui est manifeste ici c'est bien le besoin de manifester cette filiation, notamment dans le premier XVII^e siècle.

Une réflexion sur le contenu des ouvrages

Placer sa liturgie dans une filiation tout en donnant de nouveaux ouvrages montre cependant qu'il y a bien eu une réforme de leur contenu. Les mandements expriment cette réforme sur deux thèmes essentiels, que sont les textes liturgiques et, dans une bien moindre mesure, le culte des saints.

Dès que la volonté de réformer la liturgie s'est fait sentir au cours du premier XVI^e siècle⁴⁴, c'est sur les textes que porta la critique ; sur la forme quant à la qualité du latin et sur le fond avec la volonté de chasser les récits et légendes apocryphes et incertains. Ces idées animèrent Quinonez lors de la première tentative de réforme du bréviaire romain, elles furent exprimées par les Pères conciliaires à Trente et elles guidèrent Pie V pour la construction de son *Breviarium pianum*. De sorte qu'elles apparaissent alors au centre des missions que se sont assignées les évêques dans leur « devoir⁴⁵ » de réforme. Le mandement de Claude d'Achey⁴⁶ résume à lui seul la démarche générale suivie par les évêques pour réformer leur liturgie.

« Et adhibitīs eruditīs, ac sapientībūs virīs, de insignīs Capituli nostri Metropolitanī assensu et consilio, hanc sponsae nostrae quasi vestem, caeteroquē materia, specie, et antiquitate venerandam, ita restituimus : ut quae vetustate detrita, vel temporum decursu obsoleta erant, reparemus : et in melius seu detergendo maculas, seu explicando rugas, seu refarciendo iacturas, aut supplendo defectus, quoad licere, et expedire visum est, divino edocente spiritu, mutuatis praesertim à ritu, ac Brevario Romano plerisque ornamentis restaurare niteremur. »

La réforme est envisagée dans le respect de l'héritage antique, celui-ci nécessite cependant une révision complète afin de lui retirer ce qui a pu être malencontreusement ajouté et qui ne convient plus aux exigences du moment en termes de piété. En outre, l'examen critique du texte liturgique et de l'ouvrage dans son ensemble est fait à l'aune du modèle

⁴⁴ Consulter Clément Meunier, *op. cit.* tome I. p. 171. À propos du souci de correction des textes liturgiques lors du concile de Sens en 1528.

⁴⁵ Nous reprenons ici une expression très largement partagée par les évêques dans leurs mandements, faisant de la réforme liturgique un de leurs devoirs.

⁴⁶ Besançon (1654)

donné par le Bréviaire romain. Cependant, un examen plus attentif des mandements épiscopaux montre que la rénovation des textes liturgiques est effectuée de différentes manières au fil du temps.

Afin de justifier et d'expliquer les tenants et aboutissants de la réforme du contenu des ouvrages liturgiques, les évêques prennent parfois le temps, dans leurs mandements, de condamner les ouvrages anciens et leur obsolescence. Si les imprimeurs sont les seuls fautifs directement nommés, plusieurs causes, non personnifiées, sont alors rappelées. Ces condamnations concernent un quart des mandements épiscopaux consultés et se retrouvent tout au long de la période étudiée. On remarquera toutefois une plus grande présence dans les mandements imprimés entre 1610 et 1629 (35% des mandements consultés). La vétusté des ouvrages⁴⁷ est l'élément le plus souvent évoqué, elle demeure toutefois propre aux mandements de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle. Bien qu'interprété dans un sens matériel – vétuste serait alors synonyme de détérioré – il semble toutefois que ce terme puisse aussi être compris comme désignant le texte liturgique lui-même ainsi que la composition des ouvrages. Ainsi, le mandement de Denys Sanguin⁴⁸ déplore le fait que le passage du temps a pu rendre obsolète – vétuste – la liturgie en usage, justifiant dès lors une rénovation. D'autre part et dans un registre toujours aussi vague, le mandement de Boulogne (1673) déplore l'injure des temps. Il s'agit pour ce diocèse de la première impression du XVII^e siècle, entérinant de façon formelle les usages propres à observer, en harmonie avec le rite romain qui avait été adopté au début du siècle. La mention « d'injure du temps » se comprend dès lors aisément, l'évêque signalant d'ailleurs les conflits qui ont animé le diocèse quant à l'articulation entre usages propres et usages romains⁴⁹.

Quatre mandements entendent conduire une réforme ayant pour but de supprimer ce qui était pour le moins douteux dans les textes des exemplaires précédents. Le terme utilisé est alors « apocryphe ». Ces mandements introduisent deux propres diocésains et un bréviaire, tous imprimés entre 1612 et 1644. Les mandements d'Arles en 1612 et d'Avranches en 1630 accompagnent les premiers propres publiés par ces diocèses, lesquels doivent s'articuler avec

⁴⁷ « *ut breviaria, quorum pauca supersunt exemplaria, reliquis partim vetustate* », Rouen (1577).

⁴⁸ « *Ex eo die quo ad onus Pastorale, licet immeriti fuimus assumpti, et nostrae Dioecesis Ecclesias primum lustravimus, intimi doloris sensu affectus est animus, ubi agnovimus omnes illas à Matre seu à Ecclesiâ nostrâ Cathedrali in psallendi orandique modo dissidere, ac in illis diverso ritu sacra peragi officia ; seu quod vetus Breviarium, superioris saeculi asperitatem nimium redolens multis displiceret ; seu maximè quia illius exemplaria usu, ac temporis vetustate essent penitus consumpta* ». Senlis (1670).

⁴⁹ Cet exemple est approfondi dans la deuxième partie de notre étude.

le Bréviaire romain. Ce n'est pas la totalité de leurs ouvrages anciens qui est ici qualifiée d'apocryphe mais bien ce qui devra être soigneusement retiré lors de la construction des offices propres⁵⁰. Jacques Davy du Perron explique en outre dans le mandement d'Évreux en 1604 et en 1617⁵¹ qu'il souhaite retirer ce qui est apocryphe pour le remplacer par ce qui est authentique⁵². Toutefois, le répertoire de Bohatta indique que le diocèse d'Évreux avait déjà imprimé un bréviaire seulement neuf ans auparavant⁵³. On imagine mal que le contenu d'un ouvrage, encore si jeune, puisse être considéré comme « apocryphe ». L'évêque insiste cependant beaucoup sur l'aspect romain de la réforme de son bréviaire, indiquant même que celui-ci est en fait le Bréviaire romain amendé⁵⁴ des usages propres au diocèse. D'autre part, la réforme précédente (1585) ayant été effectuée sous l'épiscopat de son prédécesseur, Claude de Sainte, force est de constater qu'elle ne lui convenait pas. Dans ce sens, ce qui est apocryphe désigne donc ce qui est incompatible avec le Bréviaire romain et avec son esprit.

La condamnation des ouvrages antérieurs à leur réforme par les évêques est toujours accompagnée d'explications plus ou moins développées sur la manière dont ils ont opéré le renouvellement de leur liturgie. Conséquence directe des « erreurs » constatées dans les ouvrages précédemment imprimés, la révision des textes liturgiques est signalée dans près de trois-quarts des mandements épiscopaux consultés. Dans ce corpus, les propres diocésains ne représentent que 17% de l'ensemble. On peut alors comprendre que la démarche poursuivie par les diocèses n'est pas la même, selon qu'ils réforment leur liturgie dans son ensemble ou bien qu'ils se contentent d'imprimer leur supplément particulier qui s'articule avec le rite romain. Cette dernière solution est davantage propice à la conservation de quelques offices propres, moins nombreux que dans le cas d'une refonte totale. Si la notion de filiation et de tradition est toujours prégnante, il s'agit moins que dans la situation d'une réforme générale d'opérer une critique des anciens textes liturgiques. Cette question est très présente en début de période (92% des textes étudiés), pour diminuer progressivement dès le tournant de siècle (71% des textes étudiés). Elle oscille ensuite entre 85% et 60% des mandements pour ne plus

⁵⁰ « Si quare men in antiquioribus Breviariis apocrypha aut minus probata essent, ea qua potuimus diligentia, et Capituli nostri, nec non et doctorum virorum consilio repurgantes ». Avranches (1630).

⁵¹ En 1604, il s'agit d'un Manuel et en 1617 du Bréviaire.

⁵² « ut quae depravata erant corrigerentur, et pro apocryphis authentica, pro dubiis certa ». Évreux (1604).

⁵³ Le catalogue de Wheale et Bohatta indique que le diocèse d'Évreux a fait imprimer un *Breviarium Ebroicense* chez Iacobus Regnault en 1585 à Paris, malheureusement, nous n'avons pas pu le consulter.

⁵⁴ « In Breviario huiusce Dioeceseos recognoscendo, et ad Romani exemplar emendando, non infoelicem operam, studium, curamque posuerat provea quae erat animi moderatione et prudentia, beatae memoriae Decessor noster. » Évreux (1617).

être évoquée que dans 60% des lettres dédicatoires des ouvrages imprimés durant la décennie 1670.

Vouloir corriger les textes liturgiques s'exprime de trois façons différentes, selon un vocabulaire approprié. Le moyen le plus communément admis (57% des occurrences) est l'évocation d'une simple révision ou correction de l'ouvrage précédent, ou tout du moins des offices de l'ouvrage précédent. Bien que très présente, l'évolution de la mention de cette idée connaît deux accidents, durant la période 1630 – 1649 et au cours de la décennie 1670 où elle n'intéresse plus que 40% des mandements consultés. La révision du texte peut être évoquée de façon plus explicite et brutale, notamment lorsqu'il est question de retrancher ce qui n'est pas convenable, notamment par la mention *repurgato* ou encore *expurgato*. À la fin du XVI^e siècle, on rencontre plus volontiers *repurgato*⁵⁵. Le *dictionnaire* de Furetière précise bien que répurger sous-entend l'idée qu'une réforme a déjà eu lieu et qu'il s'agit de la poursuivre⁵⁶. Nous comprenons alors que les diocèses utilisant ce terme, placent ici leur travail dans une succession continue de réformes⁵⁷, indépendante de celles initiées par le concile de Trente et le *Breviarium romanum*. Le terme *expurgato* sera préféré par les diocèses au cours du XVII^e siècle⁵⁸ pour exprimer le retranchement de certains éléments des livres liturgiques. Geofroid de la Martonie, évêque d'Amiens et Octave de Bellegarde à Sens, évoquent quant à eux le travail de nettoyage du texte liturgique⁵⁹. Dans un angle de vue plus globale, on observe que cette idée connaît son apogée entre 1590 et 1629 (plus de 40% des mandements consultés). Sa présence diminue ensuite régulièrement pour ne plus concerner que 17% des mandements consultés de la décennie 1670.

⁵⁵ Il s'agit des mandements contenus dans les livres de Châlons (1570), Auxerre (1580), Bourges (1587), Avranches (1630) et Laon (1644).

⁵⁶ « Répurer : purger plusieurs fois. Ce n'est pas assez d'avoir purgé deux fois ce malade, il faut encore répurer. » Furetière, Antoine, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français, tant vieux que modernes*, La Haye-Rotterdam, Arnout et Reinier Leers, 1690.

⁵⁷ « *Valeant ergo antiqua Breviariorum diocesis nostrae volumina et exemplaria, quae ut ante vetustate inoluerant, ita pe ne omnia bellorum iniuria exciderant : Accipite multis mendis et erroribus repurgat a Breviaria : Quorum usus ut in honorem Dei Optimi maximi et animarum vestrarum Salutem cedat, ipsum Deum omnipotentem votis omnibus precamur* ». Bourges (1587).

Le mandement accompagnant le Bréviaire d'Auxerre précise quant à lui « *Itaque ut cum aliqua repurgationis et emendationis veterum utilitate fieret, eo sumus indicio at diligentia usi, ut veiectis historiis et lectionibus quae in antiquis parum dignitatis et gravitatis habere viderentur* ». Auxerre (1580). Le mandement précise également que si l'ancien Bréviaire est passé au crible de la critique, c'est aussi dans le but de rendre la nouvelle liturgie conforme au modèle liturgique romain.

⁵⁸ *Expurgato* est utilisé dans les mandements du Puy (1624), Angers (1624 et 1664), Lodève (1630), Laon (1644), Besançon (1654) et Amiens (1667).

⁵⁹ Amiens (1607) et Sens (1640). Geofroid de la Martonie stipule ainsi que « *in hac partem levandum putavimus* ». Amiens (1607).

L'examen critique des textes liturgiques suppose également de pouvoir rajouter ce qui pourrait manquer. Toutefois, de tels ajouts, contrairement à l'idée de tradition, sont également soumis à un examen scrupuleux. Louis de Lorraine précise ainsi que si de tels éléments ne sont pas certains dans les légendes des saints, ils doivent en être retirés. En revanche, on peut ajouter tout ce qui constitue un exemple de vertu chrétienne⁶⁰. Plus que l'idée d'un retour à la tradition, c'est davantage la notion d'actualisation de la liturgie qui est mise en valeur. En effet, l'héritage liturgique est ici revu selon les normes de l'époque qui dépassent le simple « retour aux sources ». Faire valoir des ajouts dans la liturgie s'exprime aussi, de façon plus vague et plus fréquente par *emendatum*, lequel peut aussi être exprimé dans le titre de l'ouvrage et constitue un lieu commun. On remarque enfin que l'évolution de la revendication d'ajouts dans le texte liturgique accompagne l'évolution des références à la réforme romaine⁶¹. Ainsi, dans bon nombre de cas, les éléments ajoutés à la liturgie diocésaine participent de la traduction de la réforme liturgique romaine dans celle du diocèse. On note toutefois une exception dans le diocèse du Mans avec le mandement de Philibert Emmanuel de Beaumanoir de Lavardin qui reconnaît que les amendements effectués pour le nouveau bréviaire en 1663, accompagnés de retranchements, ont été dus aux mutations causées par la négligence⁶². En revanche, il ne mentionne nullement une quelconque volonté d'ajouter des éléments en conformité avec le Bréviaire romain.

La révision de la qualité de la langue latine n'est exprimée que très rarement. Ainsi, le mandement d'Apt, critiquant les défauts de l'ancien bréviaire du diocèse, évoque la « *latinitatis corruptio* »⁶³. De façon générale, l'idée de corriger le contenu des ouvrages liturgiques, par une simple révision, un retranchement ou des ajouts appropriés est fortement présente durant les années 1590 – 1609. Le partage de ces trois idées connaît ensuite une évolution différenciée.

⁶⁰ « *Ut in Sanctorum pauca quaedam non satis omnibus probata, immutarem, quorundam etiam vitae ex pietate et virtute Christiane antea actae historiam paucis adderemus* ». Amiens (1607). Louis de Lorraine indique ensuite que le second dessein ayant guidé le travail de réforme fut la mise en conformité du bréviaire de son diocèse avec le Bréviaire romain.

⁶¹ Cf. infra.

⁶² Le mandement introduisant le bréviaire du Mans en 1663 débute ainsi : « *Ne temporis atque hominum vitio rebus vel optimis aliqua inducatur deformitas, summa cura, summo studio inuigilandum est, ut, et ordo, si quid mutatum perturbatum fuerit restitatur, et species, integritasque ac nativus ut ita dicam flos, lumenque reddantur* ». Le Mans (1663).

⁶³ Apt (1664).

La consultation de plusieurs éditions pour un même diocèse montre que la révision des textes liturgiques est presque un *topos* dans certains cas comme à Amiens, Bayeux, Bourges, Sens ou encore Rouen. En revanche, d'autres diocèses comme Châlons, Senlis ou encore Troyes ne mentionnent cela que dans leurs éditions du XVI^e siècle. Besançon en fait état en 1654 mais plus en 1673. La question semble dès lors réglée dans les éditions suivantes. À l'inverse, d'autres diocèses semblent préoccupés par la révision de leur texte davantage en fin de période qu'ils ne l'étaient au début du XVII^e siècle. C'est le cas notamment pour Aix (1668) et pour Avranches (1657). En 1627, l'évêque d'Aix insistait davantage sur la volonté de donner un Propre diocésain conforme aux prescriptions romaines, c'est également le cas à Avranches en 1630. Le premier objectif, conserver quelques offices propres et adopter la liturgie romaine, est atteint au début du XVII^e siècle, cependant, quelques décennies plus tard, ces offices semblent devoir mériter quelques corrections⁶⁴.

La critique des textes est intimement liée à la question précédente, à savoir la conservation des usages traditionnels et propres à l'Église diocésaine. Ainsi, il apparaît dans les mandements que la conservation des traditions, usages et coutumes, ne peut se faire qu'à la condition de les avoir revus, corrigés, expurgés. Ainsi, dans les mandements épiscopaux, c'est la sémantique de la critique hagiographique et littéraire qui forme un lien possible entre le passé et le présent⁶⁵, reliant de fait la tradition et les usages liturgiques de chaque diocèse aux nouveaux objectifs du temps. Ainsi, le « présent » liturgique est rendu acceptable pour les partisans d'une liturgie traditionnelle tout en demeurant un accommodement pour les champions d'une liturgie plus moderne et tridentine. Il semble toutefois que les deux idées ne sont pas antinomiques dans beaucoup d'esprits. Il s'agit bien ici d'une action de compromis. Il n'en demeure pas moins que c'est la question de la position des diocèses face au modèle liturgique romain, initié par Pie V, qui domine les mandements épiscopaux au XVII^e siècle.

⁶⁴ Le mandement d'Aix stipule ainsi que « D. Melchioris Raphaëlis [...] *qui ex mandato nostro, Divorum nostrorum tutelarium Missas, et Officia propria, innumeris mendis aspersa, ad normam Missalis Romani, et Officii ex decreto Sacro-Sancti Concilii Tridentini restituti, quam diligentissime recognovit et correxit* ». Aix (1668).

Le mandement d'Avranches indique quant à lui « *si quare men in antiquioribus Breviariis apocrypha aut minus probata essent, ea qua potuimus diligentia, et Capituli nostri, nec non et doctorum virorum consilio repurgantes* ». Avranches (1630).

⁶⁵ Nous empruntons ici l'expression utilisée par Xavier Bisaro pour le titre de son ouvrage *Le passé présent, une enquête liturgique dans la France du début du XVIII^e siècle*, Cerf, Paris, 2012.

Les diocèses face à la réforme de Pie V.

Thème central dans l'historiographie de la liturgie, la question de la réforme romaine est celle qui est le plus volontiers exprimée par les évêques : on trouve en effet la volonté de se conformer à la liturgie romaine⁶⁶ dans près des trois quarts de l'ensemble des mandements épiscopaux consultés. Celle-ci prend de multiples formes, de la simple évocation des décrets du concile de Trente à la présentation d'une autorisation pontificale⁶⁷. Toutefois, bon nombre de mandements s'abstiennent de toutes références au modèle liturgique romain ou au concile de Trente, perçu dans ce cas comme l'initiateur de cette réforme. La mise en série des données donne une chronologie éloquentes qu'il convient néanmoins de critiquer.

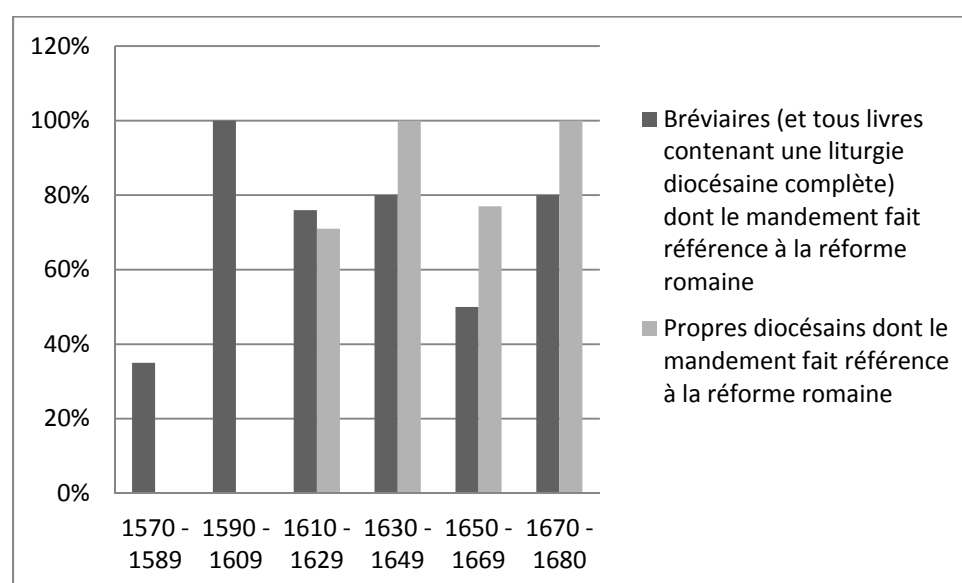


Figure 4 : La référence à la réforme romaine dans les mandements épiscopaux

Au début de notre période, la question du modèle liturgique romain n'est évoquée que pour un tiers des diocèses imprimant un calendrier (et dont on a retrouvé le mandement). En revanche, la période couvrant les années 1590 à 1609 marque un véritable moment « romain » où tous les mandements consultés⁶⁸ font référence, peu ou prou, au modèle liturgique

⁶⁶ Rappelons ici que Le *Breviarium pianum* est imprimé en 1568, le *Missale romanum* deux ans plus tard. Les diocèses, réunis en concile provincial à partir des années 1580 traitent, entre autres choses, de son adoption.

⁶⁷ Les multiples façons dont les diocèses expriment leur attachement à la réforme liturgique romaine sont détaillées et étudiées dans la deuxième partie.

⁶⁸ Rappelons cependant que nous n'avons pu consulter que sept mandements pour ce laps de temps.

romain⁶⁹. L'apparition des propres diocésains conduit ensuite à différencier les diocèses selon le type de livre liturgique imprimé.

Pour ce qui est des propres diocésains, la référence à Rome intervient très fréquemment, notamment après 1630⁷⁰. Toutefois, il est évident que les propres diocésains sont par essence un signe d'adhésion à la réforme romaine. Par conséquent, la présence de ce type de mention ne fait ici que renforcer un signe déjà donné par l'ouvrage. Les diocèses imprimant la totalité de leur liturgie, notamment par le biais de bréviaires, montrent une évolution plus contrastée. Si le début du XVII^e siècle est un moment « romain », le sujet n'est pas toujours abordé avec la même fréquence dans les années suivantes. On observe toutefois un maintien du thème jusqu'en 1650, après quoi seuls 50% des mandements évoquent le sujet. Les années 1670 montrent toutefois un regain d'intérêt pour la question. Il est également intéressant de constater l'évolution parallèle de la présence du sujet dans les mandements des propres diocésains comme dans les bréviaires à partir de 1630.

⁶⁹ Toutefois, le *Traicté des droicts et libertez de l'Église gallicane* considère en 1612 que le pape « ne peut dispenser au préjudice des loüables coustumes et status des Églises cathédrales ou collégiales de ce royaume qui concerne la décoration, entretenement, continuation et augmentation du service divin : si sur ce y a approbation, privilège et confirmation Apostolique, octroyée pour la susdite cause ausdites Églises, à la requête du roy patron d'icelles ». L'auteur de préciser plus loin que cela ne constitue pas une remise en cause de l'autorité du Pape. Voir Pierre Pithou, *Traicté des droicts et libertez de l'Église gallicane*, Paris, Chevalier, 1612, p. 323.

⁷⁰ Nous montrerons dans la deuxième partie de notre étude que les propres diocésains, en eux-mêmes, sont un signe d'adhésion à la réforme romaine.

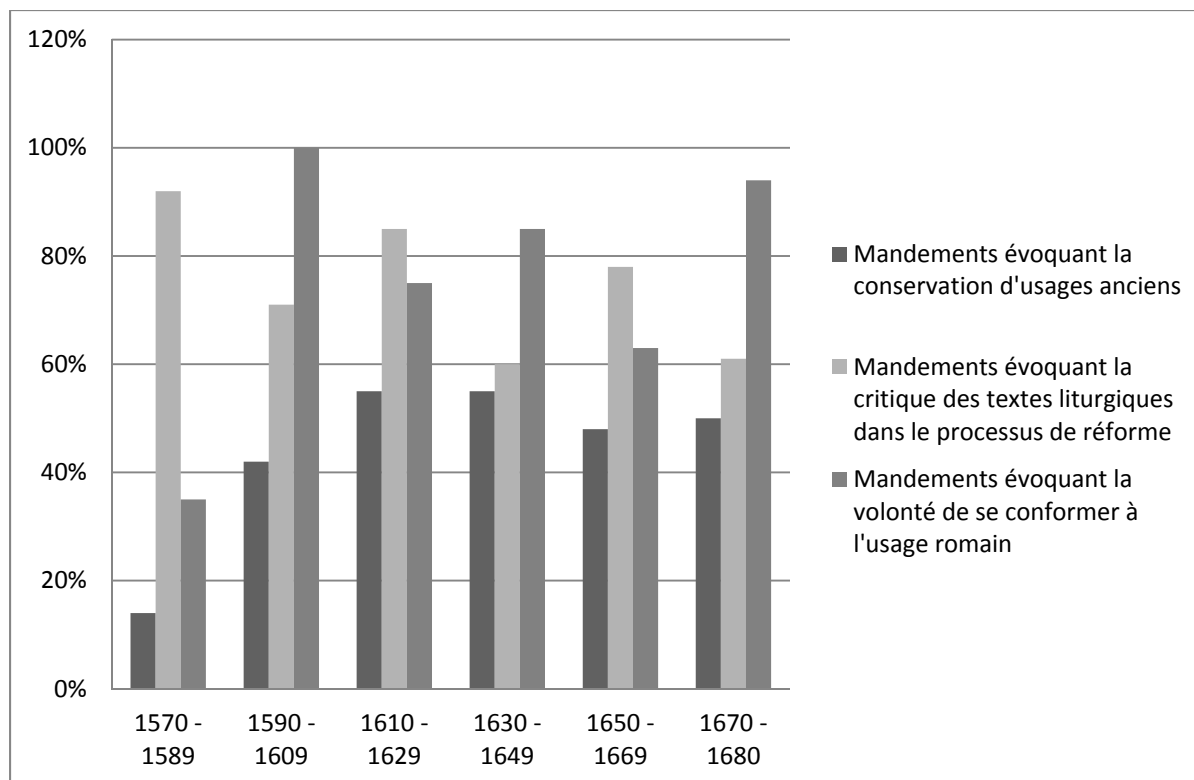


Figure 5 : Pourquoi réformer la liturgie ?

Ce graphique en forme de synthèse (figure 5) permet une approche globale des desseins ayant animé les réformateurs. En effet, l'évolution parallèle de ces trois idées fortes, habituellement retenues dans l'historiographie du XVII^e siècle liturgique montre la façon dont chacune s'articule par rapport aux autres. Ainsi, notre période débute par une première domination du souci de revoir les textes liturgiques, celle-ci est ensuite supplantée de façon écrasante par la volonté de romainiser sa liturgie. L'évolution conjointe des deux courbes montre que la réforme romaine peut être comprise comme une autre façon d'exprimer la volonté d'expurger la liturgie de tout ce qui ne paraît pas conforme. Ainsi, lorsque les diocèses expriment moins la critique du contenu, c'est la volonté de se conformer à la réforme romaine qui est valorisée⁷¹. C'est bien le modèle de référence qui sera davantage exprimé que l'opération en elle-même.

⁷¹ On retiendra ici une exception avec le propre de Valence qui indique que les offices de Cornélien, Cyprien et de la Sainte Croix sont conservés selon l'usage ancien, sans qu'aucune correction ne soit mentionnée : « *Et quoniam sub Apollinari Antistite nobili, nunc inter Apathes, quondam stipendiato Cornelii et Cypriani Martyrum, Canones mervistis, eorum memoriam commendo posteris dum mando scriptis, quae augusta Cruce obsignata, vestris oblecta et protecta pelliceis, nulla unquam aestas oblitterabit* ». Valence (1664).

Parallèlement à l'évolution de la conformité à la liturgie romaine, la volonté de conserver ses usages propres se manifeste davantage, bien que dans une moindre mesure, au fur et à mesure que la réforme liturgique romaine prend de l'ampleur. Nous touchons là au cœur des problématiques soulevées depuis le XVIII^e siècle et les débats autour des liturgies néo-gallicanes et donc de la rivalité, réelle ou supposée, des liturgies propres avec la liturgie romaine. Résumer les mouvements de réformes liturgiques au XVII^e siècle à un positionnement manichéen des diocèses quant à l'adoption du modèle romain ou bien à la conservation de leurs usages anciens est un non-sens puisque très peu de diocèses expriment cette idée. Au contraire, le paysage des réformes est ici fait de nuances multiples et il n'apparaît pas toujours qu'il puisse y avoir une antinomie entre usages propres et usages romains.

Le culte des saints dans les mandements épiscopaux : un objectif particulier des propres diocésains ?

La question de la réforme du calendrier liturgique proprement dit ou encore du culte des saints ne fait pas l'objet de mentions ou d'explications fréquentes dans les mandements épiscopaux (seulement 21% des occurrences), bien que ce soit finalement l'aspect le plus visible des réformes pour les fidèles et les clercs. Toutefois, ce type d'indication concerne, pour plus des trois quarts des mandements concernés, des propres diocésains. Cette répartition est sans surprise, puisque le but d'un propre est d'assurer l'office des saints particuliers au diocèse. Les mandements contenus dans des bréviaires et qui énoncent des cas de saints sont tous imprimés entre 1600 et 1644⁷². Les propres diocésains concernés sont imprimés tout au long du siècle, avec une plus grande fréquence du thème dans les exemplaires postérieurs à 1660. Les saints ou les cultes sont évoqués pour justifier leur présence dans le calendrier du diocèse. C'est pourquoi, plusieurs diocèses étoffent leur argumentation d'un paragraphe sur la nécessité du culte des saints qui se sont illustrés dans le diocèse, augmentant la gloire de celui-ci et devant servir d'exemple aux fidèles. L'évêque d'Agen s'exprime alors de la façon suivante :

« Or, entre tous les saints qui se sont efforcés pendant le cours de cette vie mortelle de se conformer à ce Divin Original, et que le Ciel nous a donné pour être les Patrons de notre Sainteté, les actions et les exemples de ceux dont Dieu s'est servy

⁷² Il s'agit des bréviaires imprimés par Nevers (1600), Reims (1614), Limoges (1625) et Laon (1644).

pour planter la Foy dans les cœurs de nos Pères, et jeter les premiers fondements de la Religion dans nostre Patrie, ont sans doute une plus grande vertu, pour nous exciter à marcher sur les pas qu'ils nous ont tracés. Car outre le lien de la charité Chrestienne qui nous unit avec eux, celui de la nature et du climat, le mesme pays que nous habitons, le mesme air que nous respirons, est un puissant motif qui produit en nous une sainte émulation de nous rendre semblables à ceux avec lesquels nous avons de si fortes liaisons, qui sont nos Pères selon l'Esprit, et qui par la lumière de la Foy nous ont engendré à Jesus-Christ, leur sang ayant esté la celeste semence qui a formé dans le sein de l'Église nostre Conception spirituelle, et leurs Travaux et Martyres estant comme les tranchées de la Divine régénération de nos âmes, qu'ils ont enfantées à la vie de la grâce, et de l'Eternité. Ces raisons ayant porté nostre Prédécesseur à faire dresser un recueil des Vies des saints Evêques et martyrs [...] avec injonction à tout nostre Clergé d'en faire l'office [...] »⁷³

Dans cet exemple, comme dans la plupart des autres cas rencontrés, l'apologie du culte des saints locaux ou ayant un rapport direct avec le diocèse – par l'intercession des reliques, par exemple – est là pour justifier l'existence de cultes propres. Pour quelques diocèses, comme Riez en 1635, il s'agit de permettre la célébration du culte du titulaire de chaque église du diocèse. Avant de mettre en avant l'ancrage local du saint par sa vie, ses actes ou encore son intercession, c'est l'expression de l'identité de chaque église, par son titulaire, qui est ici valorisée. On remarque que ce culte s'inscrit dans le cadre des Rubriques générales du *Bréviaire romain*, ce qui est revendiqué par l'évêque⁷⁴. On trouve une situation similaire à Rennes (1627), à Rodez en 1670 et à Toulouse en 1679. Ce dernier ajoute en outre qu'il se place dans le cadre autorisé par la Congrégation des Rites⁷⁵. Le culte des saints peut être inscrit dans un espace plus large. En effet, les évêques de Nevers et de Bourges inscrivent leurs saints propres dans la région ou la province ecclésiastique auxquelles le diocèse se rattache⁷⁶, allant même, dans le cas de Nevers, jusqu'à relier le culte de ces saints – et le

⁷³ Agen (1673).

⁷⁴ « *ut Sanctis quoque illius tutelaribus, aut qui in variis eius Ecclesiis quoquo modo coluntur, proprium adscriberetur Officium, ad norma Romani seu Tridentini, quod idem est redactum* ». Riez (1635).

⁷⁵ « *Praeterea animad vertentes plurima Sanctorum Officia, à sacra licet Rituum Congregatione approbata et recognita [...] Vel etiam quia possunt esse usui Ecclesiis quarum Sancti illi sunt Patroni vel Titulares, aut in quibus eorum notabilis pars Reliquiarum asservatur.* » Toulouse (1679).

⁷⁶ L'évêque de Nevers revendique le culte de saints qui se sont illustrés puis le Nivernais et l'Auvergne : « *Quamvis enim paucis antiquitate cedat, cumperevetusiis historiarum monumentis nobis claruerit,*

diocèse lui-même – à l’histoire de l’évangélisation des Gaules. Louis de Lorraine à Reims, ne justifie pas le culte des saints par la géographie mais par leur exemple⁷⁷. Le mandement de l’évêque de Laon en 1644, dans un registre plus conventionnel, fait seulement référence au culte des saints qui font la mémoire de son diocèse. Les explications concernant des cas particuliers de saints sont accompagnées, dans certains mandements imprimés après 1660, de précisions sur la réintroduction de cultes anciens. C’est le cas de Valence (1664), d’Aix (1668), de Boulogne (1673) et de Viviers (1674). Denys de Rollet, doyen du chapitre cathédral de Valence, restaure l’office de la Sainte-Épine selon ses anciennes caractéristiques, ainsi que d’autres offices de saints⁷⁸. L’évêque d’Aix mentionne des offices ayant été oubliés dans sa ville, et qu’il réintroduit par la présente, Il cite alors les offices de la Transfiguration du Seigneur, de saint Maximin et de sainte Marie-Madeleine avec l’office de leurs octaves⁷⁹. L’évêque de Boulogne insiste sur le fait que le culte des saints qui se sont illustrés dans le diocèse n’a plus cours du fait notamment de l’introduction de la liturgie romaine. Il s’agit donc de les réintroduire. Ces quatre exemples nourrissent un peu plus l’explication de la chronologie des impressions. En effet, imprimés après 1660, ces quatre propres entendent remettre au goût du jour des usages oubliés. Il ne s’agit plus ici de se contenter de retirer les usages inappropriés ou de se conformer purement et simplement au modèle liturgique romain. Les attentes ne sont donc plus les mêmes par rapport à celles évoquées dans les premières décennies du XVII^e siècle. Il n’en demeure pas moins qu’à l’exception des trois diocèses cités plus haut, les auteurs des mandements épiscopaux se situent dans deux échelles géographiques quant à la composition de leur calendrier : une échelle locale, celle du diocèse et une échelle universelle, celle du calendrier romain. Les diocèses de Limoges et de Nevers,

Austremonium primum Ecclesiae nostrae antistitem (à Divo Clemente in Gallias missum, cum divis Dionysio, Frontone, Natanaële, Saturnino aliisque, nascentis Ecclesiae primitivae surculis) Arvernorum et Nivernensum Ecclesias rexisset, earumque ». Nevers (1600).

Raymond de la Martonie élargit le cercle du diocèse à celui de la province ecclésiastique : « *ac nisi Sanctorum memoria coleretur, qui in hac Provincia omni virtutis gloria floruerunt* ». Limoges (1625).

On remarque toutefois que l’Auvergne, à laquelle fait référence Arnaud Sorbin, évêque de Nevers, ne fait pas partie de la province ecclésiastique de Sens à laquelle est rattachée Nevers, mais de celle de Bourges. La province ecclésiastique comme espace auquel se réfèrent les diocèses pour y puiser le culte de leurs saints propres, comme cela est revendiqué à Bourges, semble assez relatif, d’un diocèse à l’autre.

⁷⁷ « *Alterum, ut in sanctorum Historiis pauca quaedam non satis omnibus probata, immutarem, quorundam etiam vitae ex pietate et virtute Christiana antea Historiam paucis adderemus* ». Reims (1614).

⁷⁸ « *Dum senticosae Officium Coronae recolligo, et coronidis instar appono insignibus venerabilis capituli, non punget, sed unget, nec vestrum laedet sensum, sed elidet eius, qui conatur auferre aculeum à Spina Christi (quam religiose servatis integram) cum vetustus eius Officii characteres abradit simula ac tempus arrodit* ». Valence (1664). Toutefois, il s’agit bien ici de retrouver l’origine de l’office, et donc de soumettre celui-ci à la critique. Deny de Rollet évoque ensuite les cas des martyrs de Valence Félix, Fortuna et Achillée.

⁷⁹ « *Et quidem omnia quae hoc libello continentur, qui in hac Civitate morantur : qui autem in aliis locis nostrae Dioecesis degunt : officia Transfiguratio Domini nostri Iesu Christi, Sancti Maximini, Sanctae Mariae Magdalenae, cum ipsorum octavis persoluant* ». Aix (1668).

dans le premier quart du XVII^e siècle, élargissent l'échelle diocésaine à la province ecclésiastique ou à la région proche.

En dehors de toutes considérations locales, d'autres mandements, contenus dans des propres diocésains ne traitent de cultes particuliers que pour exposer les changements qui ont été apportés aux offices de ceux-ci. C'est le cas du mandement de Arles en 1612, qui n'évoque que la critique du texte des offices, ou de Marseille en 1662 qui insiste sur la véracité des histoires des saints contenues dans le Propre.

Toutefois, les questions concernant le calendrier en particulier ne sont finalement que très rarement évoquées, ou alors succinctement. Il semble ainsi que si le calendrier et sa composition organisent le temps liturgique, son organisation « technique » ne paraît pas être le point d'achoppement le plus saillant dans les débats liturgiques du temps. En revanche, le calendrier semble somme toute être l'un des lieux, sinon le plus visible, dans les livres liturgiques, de l'expression de l'identité des diocèses, comprise comme ce qui marque la différence d'un diocèse par rapport à un autre.

Quels acteurs des réformes des livres liturgiques ?

Gouvernance des diocèses et contrôle des réformes liturgiques

Dès la fin du XVI^e siècle, le mandement épiscopal devient un médium privilégié de l'évêque s'adressant à ses diocésains. Ainsi, les mandements sont systématiquement introduits par une formule telle que « *Dilectissimo Clero suo. Salutem in Domino* ⁸⁰ » ou dans un style moins affectif et plus formel « *omnibus presbyteris, Diaconis, et universo clero per nostram Dioecesim, Salutem in Domino* ⁸¹ ». Si la fin du XVI^e siècle peut être encore marquée par la vision plus ancienne du livre liturgique⁸² – du point de vue de l'autorité initiatrice – à partir de la décennie 1600, quels que soient les diocèses, le livre est tout d'abord revendiqué comme le fait de l'évêque (en accord avec son chapitre) et en outre, l'occasion de rappeler à l'ensemble de son clergé quelques règles essentielles, en rapport avec l'Office divin. De sorte que le livre

⁸⁰ Chartres (1622).

⁸¹ Châlons (1570).

⁸² Le Manuel d'Orléans en 1582 ne contient pas de lettre dédicatoire. En revanche, le titre de l'ouvrage, fort développé, expose succinctement, en lettres gothiques, ce que contient l'ouvrage en ces termes « *Manuale continens modum sacramenta ecclesiastica secundum usum insignis ecclesie Aurelianensis administrandi, in gratiam quum omnium Christifidelium tum maxime sacerdotum novissime diligenter revisum et castigatum vetioribus quam antea caracteribus et notulis, excussum est, ducacessit benedictio campanarum, modus separandi leprosos altaque permulta que huic operi quaquam necessari deerant* ». Orléans (1582).

liturgique devient, en plus de sa fonction première, un manifeste de l'autorité de l'évêque et un outil dans la gouvernance du diocèse.

Affirmer l'autorité de l'évêque

Introduits par une lettre dédicatoire, les livres liturgiques sont un manifeste de la puissance épiscopale puisque ce mandement est signé de la main de l'évêque ou de son remplaçant en cas de vacance du siège épiscopal⁸³. L'évêque se place comme l'autorité qui édicte et valide la liturgie dans son diocèse. Dans le même ordre d'idées, le titre de l'ouvrage contient systématiquement à partir des premières années du XVII^e siècle, le nom de l'évêque⁸⁴ sous l'égide duquel le livre est imprimé⁸⁵. La présentation du mandement vient renforcer le sens des formules introductives. Celles-ci sont inscrites en caractères bien plus importants que le corps du texte et souvent de couleur rouge pour les premiers mots. En outre, l'évêque ou son suppléant énoncent la provenance de leur charge qui, au fil du siècle n'apparaît que déléguée par l'autorité du Saint-Siège. Les évêques se disent ainsi « *Dei et Sanctae Sedis Apostolicae Gratia Episcopus*⁸⁶ » dès 1570. Cette référence n'est toutefois pas systématique mais devient de plus en plus fréquente au fil de la période⁸⁷ sans devenir la norme absolue dans la seconde moitié du XVII^e siècle. Elle peut être également un signe de la représentation que les évêques ont de leur charge et de leur autorité. Pour bon nombre d'entre eux, celle-ci ne viendrait alors que de Dieu. S'agit-il dans ce cas d'un signe de défiance vis-à-vis de la puissance pontificale ? On verrait alors s'opposer, dans le cadre des mandements épiscopaux, la vision tridentine de l'évêque, perçu comme délégué du Saint-Siège, à celle de l'institution divine, défendue notamment par Jean-Jacques Olier, qui fait des évêques les successeurs des apôtres. Une telle question doit être analysée avec prudence, au vu de la chronologie. Jusqu'aux premières décennies du XVII^e siècle, la question ne se pose pas. En effet, les livres liturgiques ne sont pas systématiquement accompagnés d'un mandement, ni placés sous

⁸³ En 1600, le siège orléanais étant vacant, c'est le doyen du chapitre qui signe le mandement épiscopal, l'introduisant ainsi : « *Decanus Canonici et capitulum insignis Ecclesiae Aurelianensis, Sede episcopali vacante, Ad clerum Aurelianense* ». Orléans (1600).

⁸⁴ À titre d'exemple, le diocèse de Tours fait imprimer en 1570 un manuel intitulé *Manuale secundum usum metropolitanae Ecclesie Turonensis*. En 1612, le nouveau bréviaire porte le titre de *Breviarium Turonense. Reverendissimi in Christo Patris et D. Domini Francisci de la Guesle, Archiepiscopi Turonensis Iussu et auctoritate, cum consensu capituli, instar Romani digestum. Ac recognitum*,

⁸⁵ La position des évêques comme source d'autorité régulant les livres liturgiques et leur contenu, manifestée dans le titre des ouvrages et les mandements épiscopaux au tournant des XVI^e et XVII^e siècles a été analysée par Clément Meunier. Voir Clément Meunier, *Le désir de réforme*, op. cit. tome I, p. 225.

⁸⁶ Évreux (1617).

⁸⁷ Un quart des évêques disent tenir leur charge de la grâce de Dieu et du Saint-Siège dans les mandements épiscopaux publiés entre 1570 et 1600, pour 64% dans les mandements imprimés entre 1650 et 1680.

l'autorité de l'évêque ou de son chapitre en cas de vacance du Siège. Plus que l'expression d'une prise de position, presque anachronique si l'on considère que les décrets tridentins n'ont pas encore suffisamment pénétré l'épiscopat français, on ne verrait alors ici que la diversité des usages d'un diocèse à l'autre, voire d'un évêque à l'autre, pour exprimer sa charge. En revanche, dans la première moitié du XVII^e siècle, la référence à l'autorité pontificale devient majoritaire ; toutefois on relève quelques exemples de mandements où l'évêque dit tenir son ministère seulement *Dei Gratia*, tout en indiquant plus loin l'obligation de la récitation des offices votifs, ainsi que l'indulgence qui leur est associée et voulue par Pie V qui est alors nommément cité⁸⁸. On constate alors que si l'évêque ne prend pas toujours la peine de citer le Saint-Siège dans l'énoncé de son titre, il ne remet pas pour autant en cause son autorité. Les mandements imprimés dans la seconde moitié du XVII^e siècle posent davantage de questions. D'une part aucun diocèse ne fait mention nommément d'un pape si l'évêque n'a pas mentionné son titre *sanctae Sedis apostolicae gratia* et, d'autre part, la mention claire d'un pape est presque absente de ces mêmes mandements après 1650⁸⁹. Face à une telle généralisation de l'absence de référence à l'autorité pontificale, on pourrait tout aussi bien penser que, loin d'un militantisme anti-romain, la récitation des offices votifs est entrée dans les habitudes des clercs, l'évêque n'a plus alors besoin, sauf dans quelques cas, de les mentionner spécifiquement, ils font alors partie intégrante de l'ensemble du corpus compris lorsqu'est exprimée l'obligation de réciter l'office. En outre, la plupart des diocèses dont l'évêque n'est pas titré *sanctae Sedis apostolicae gratia*, ne présentent pas le « profil » du diocèse cherchant à marquer ses distance vis-à-vis de Rome pour ménager ses usages liturgiques propres⁹⁰, puisqu'il s'agit de diocèses de la moitié sud de la France, donc de mandements validant des propres diocésains⁹¹. Ainsi l'hypothèse d'une titulature limitant à dessein l'autorité pontificale ne nous semble pas valide dans le cas présent mais bien

⁸⁸ C'est le cas notamment dans le bréviaire d'Angers en 1624. Le premier mandement est introduit par la formule « *Carolus Dei Gratia episcopus Andegavensis, universis in Dioecesi nostra ecclesiasticis in Domino Salutem* ». Le second mandement est introduit d'une façon similaire et l'on trouve à la cinquième page de celui-ci « *Extra chorum vero, et iis qui privatim Officium recitant, licet nullum eiusmodi praescriptum imponatur : omnes tamen vehementer in Domino cohortamur, ut id, quantum poterunt, frequenter ac devote recitent : omne quidem peccati periculum ab eius omissione, juxta constitutionem Pii Quinti, removeant : iis autem qui id dixerint, pro singulis diebus in Rubricis praesinitis, quadraginta dies indulgentiae de iniuncta ipsis poenitentia in Domino condonantes.* » Angers (1624). On trouve la même situation pour le Bréviaire de Paris en 1617, ceux de Rouen en 1627 et en 1642, ainsi qu'à Rodez en 1670.

⁸⁹ Seuls Paris (1653), Amiens (1667), Rodez (1670), Senlis (1670) et Bourges (1676) citent expressément Pie V et son indulgence obtenue par la récitation des psaumes pénitentiels et du petit office de la Vierge.

⁹⁰ Voir les deuxième et troisième parties de ce travail.

⁹¹ On relève toutefois deux exceptions (sur dix mandements relevés) avec les mandements de Troyes (1652) et de Besançon (1673).

d'avantage l'affirmation – sans pour autant qu'elle soit exclusive, de l'autorité épiscopale. Illustrant tout à fait cette évolution, le mandement validant le propre d'Aix en 1627, 1628 et 1668 (c'est toujours le même texte) est introduit par la formule « *Approbatio Illustrissimi et Reverendissimi Archiepiscopi⁹² Aquensis* ». L'évêque n'inscrit pas son nom mais seulement sa mission et, d'autre part, il ne mentionne aucune autorité supérieure, source de son autorité. Le nom de l'évêque, Alphonse de Richelieu, n'est inscrit que dans le corps du texte, la typographie ne le met pas en valeur. Dans les rééditions successives, alors que le diocèse ne fait pas appel aux services du même imprimeur, la présentation demeure. Ainsi, c'est bien la puissance épiscopale en elle-même qui est ici revendiquée, comme source unique de la régulation de la liturgie. Cette idée est affirmée de nouveau dans la conclusion du mandement par les phrases

« *Eandem rationem de Missis propriis, quam de officiis habendam esse autoritate qua fungimur iubemus. In quorum fidem praesentes manu nostra subscriptas et sigillo nostro munitas dedimus* ».

Unifier la liturgie du diocèse

L'unité liturgique du diocèse autour de l'ouvrage imprimé est une injonction presque systématique, notamment dans les ouvrages liturgiques complets. Il s'agit d'une autre forme d'expression de l'autorité de la Cathédrale sur le diocèse, tout en étant une mise en application des décrets tridentins. Ordonner l'union de tous les clercs dans une même liturgie est exprimé sur deux registres, l'un péremptoire, l'autre pédagogique.

Les évêques assoient leur autorité en obligeant tous les ecclésiastiques de leur diocèse à utiliser le nouveau livre, tout en interdisant l'utilisation des anciens⁹³. C'est par cette formule conclusive⁹⁴ du mandement épiscopal que l'évêque oblige les clercs de son diocèse, en détaillant généralement les différents ministères de chacun, à utiliser le nouvel ouvrage et son contenu. Cette injonction rend valide le nouveau livre et lui donne également sa raison d'être. Elle est directement liée au contenu des statuts diocésains interdisant toute utilisation

⁹² Inscrit de la sorte dans le mandement. Aix (1668).

⁹³ Voir à ce sujet « uniformisation du culte et autorité épiscopale » dans Bernard Dompnier, « Publication d'un cérémonial diocésain, acte de l'autorité épiscopale », Davy-Rigaux C., Dompnier B., Hurel D. O., *Les cérémoniaux catholiques en France à l'époque moderne, une littérature de codification des rites liturgiques*, Brepols, 2009, pp. 148-149.

⁹⁴ Ainsi, le mandement de Nicolas de Netz indique à propos du bréviaire précédent « *per praesentes suppressum et plane abolitum esse volumus, aut alio quouis praeter istud à nobis recens editum sive publice in choro, sive privatim* ». Orléans (1644).

de livres extérieurs au diocèse et non approuvés par l'évêque. Celui-ci exerce ainsi une de ses prérogatives, réaffirmée lors du concile de Trente, qui est le contrôle et la direction de la liturgie dans son diocèse⁹⁵. En ce sens elle rejoint les formules introductives du mandement dans lesquelles l'évêque rappelle son rôle de pasteur dans la direction liturgique⁹⁶.

Les évêques font preuve de pédagogie en la matière lorsqu'ils constatent l'absence d'unité liturgique au sein du diocèse et déplorent ses conséquences qu'ils jugent néfastes. Ils renforcent et justifient alors davantage l'obligation de suivre la seule liturgie rendue valide par leur autorité. Cette inquiétude se place généralement dans le contexte de la diffusion de la liturgie romaine où les évêques regrettent ainsi une confusion des usages liturgiques, entre ceux issus du bréviaire romain et ceux propres au diocèse. Bien que minoritaire, ce type d'inquiétude est surtout exprimé à partir de 1630. Il met ainsi en évidence les situations confuses du début du XVII^e siècle, période au cours de laquelle plusieurs diocèses ont vu se substituer de façon « sauvage », c'est-à-dire hors du contrôle épiscopal, les livres romains aux livres diocésains, mais également des livres d'autres diocèses sans que ceux-ci ne soient expressément nommés. Seul le mandement de Pierre du Cambout⁹⁷ évoque des usages parisiens et gallicans, en plus des usages romains, qui viennent se mêler avec ceux du diocèse d'Orléans et souhaite que dans un souci de cohérence, ce soient les usages orléanais qui priment dans son diocèse⁹⁸. À l'origine de cette confusion, plusieurs évêques évoquent la pénurie de livres propres au diocèse⁹⁹. Ainsi, l'impression de nouveaux livres liturgiques permet à l'évêque un contrôle plus strict et voulu comme absolu, de la liturgie récitée dans son diocèse. Toutefois, quelques évêques font montre de tolérance envers l'utilisation de deux

⁹⁵ L'obligation d'utiliser exclusivement les livres liturgiques du diocèse est également un thème récurrent des ordonnances synodales au XVII^e siècle. Voir par exemple le cas parisien présenté dans Brigitte Brigitte Basdevant-Gaudemet « Les statuts synodaux parisiens, XVI^e-XVII^e siècle », dans Marc Aoun, Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu, *Conciles provinciaux et synodes diocésains*, Monts, Presses universitaires de Strasbourg, 2010, p. 163.

⁹⁶ Ainsi, François de Harlay débute son mandement par la phrase « *Ex omnibus pietatis officiis, quae nobis obeunda censuimus, cum primum ad regimen Ecclesiae, et hunc pastoralis dignitatis apicem, Dei benignitate, accessimus, illud in primis nobis curae fuit, [...]* ». Rouen (1627).

⁹⁷ Orléans (1673).

⁹⁸ « *Tamet si enim probe meminimus quod nos docuere Sanctissimi Patres nostri, Augustinus praesertim et Gregorius, unitati fidei, paci Catholicae, charitati Christianae non officere multiplicem rituum varietatem, proindeque alios ab Ecclesia Romana, alios à Gallicana, imo etiam alios Parisiensi, alios ab Aurelianensi, salvâ fide, salvâ pace, salvâ charitate usurpari posse : Nobis tamen valde indecorum visum est fore, si in unâ eademque civitate, una eademque dioecesi, non uni eodemque ritus, non una eademque in celebrandis divinis mysteriis servarentur caeremoniae.* » Orléans (1673).

⁹⁹ « *Verum cum post tantum temporis intervallum, eiusmodi Breviarii exemplaria nulla superessent, cogererurque multi sacerdotes nostrae dioecesis et clerici aliarum Dioecesium Breviarum prae Remensium penuria, sibi comparare, atque illis in Officio diuino persolvendo privatim et publicè uti, quod magnam in dicto Officio diuino diversitatem et confusionem pariebat.* » Reims (1614).

liturgies – leurs détracteurs verraient ici le fait de favoriser la confusion – toujours en associant la liturgie diocésaine et la liturgie romaine mais en cantonnant celle-ci au cadre strictement privé¹⁰⁰. Cette coexistence de deux liturgies est également présente dans les statuts diocésains de certains diocèses¹⁰¹. La liturgie publique demeure la liturgie du diocèse, voulue, autorisée et régulée par l'évêque.

L'obligation de l'office divin

L'obligation de la récitation quotidienne de l'office divin pour tous les clercs, réaffirmée lors du concile de Trente¹⁰², puis lors des conciles provinciaux réunis en France à la fin du XVI^e siècle, est un thème fréquent des mandements épiscopaux, mais plus particulièrement de ceux imprimés entre 1580 et 1600 puis entre 1640 et 1670. En outre, ce type d'injonction est presque absent des propres diocésains. On notera toutefois que l'on ne prend en compte ici que le rappel, dans le corps du texte, de l'obligation de réciter les heures et non d'utiliser l'ouvrage liturgique en lui-même. Il s'agit donc ici de repérer les évêques qui souhaitent rappeler deux fois, en des termes différents, la première obligation du clerc. Cette chronologie tendrait alors à montrer que les comportements en matière de discipline ecclésiastique font l'objet d'une attention particulière à la fin du XVI^e siècle – ce qui est concomitant avec la diffusion des exigences tridentines – puis dans la seconde moitié du XVII^e siècle, comme si un relâchement soudain, après une période « faste » avait été observé. Cette idée peut être confirmée au regard de certains diocèses comme Lyon qui ne fait ce rappel à la discipline que dans son édition de 1584 et non plus en 1619. Les évêques de Châlons, de Paris, de Sens et de Chartres ne rappellent ces obligations liturgiques que dans leurs éditions du XVI^e siècle. L'évêque de Besançon est soucieux de la récitation des heures par son clergé à partir de 1654 mais il n'en fait aucune mention dans son bréviaire de 1584, on retrouve la même chronologie pour le diocèse du Mans. En revanche, Bourges et Auxerre se

¹⁰⁰ Le premier mandement épiscopal introduisant le bréviaire d'Angers en 1624, signé de Charles de Miron à Paris le 11 des calendes de janvier interdit l'utilisation d'autres bréviaires que celui introduit ici, tout en précisant, entre parenthèses : « (*Romanum tamen in privatis Precibus semper excipimus*) ». Toutefois, dans l'édition suivante (1664), l'évêque revient sur l'idée qu'une seule liturgie ne peut convenir qu'au sein d'un seul diocèse.

¹⁰¹ En 1621, l'article 12 des statuts diocésains de Senlis exige des clercs du diocèse « qu'ils n'usent d'autre Messel et Bréviaire, que de ceux de Senlis, ou de Rome. » *Statuta synodalia dioecesis Sylvanectensis*, Parisiis, Antonum Stephanum, 1621. p. 24.

¹⁰² Le chapitre XII (Des qualités de ceux qui doivent être promus aux dignités et canonicats des cathédrales, et de leurs devoirs et obligations) de la vingt-quatrième session du concile de Trente précise que « Ils seront de même tous contraints de remplir leurs propres fonctions dans le service divin [...] et de chanter respectueusement, distinctement et dévotement les louanges de Dieu dans le chœur qui est destiné à célébrer son nom. Sforza Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, Migne, Paris, 1664. p. 124.

montrent soucieux de cette récitation à la fin du XVI^e siècle puis dans la deuxième moitié du XVII^e.

L'absence presque totale de ces préoccupations des propres diocésains s'explique aussi par le fait que les diocèses concernés ont adopté le bréviaire romain, lequel est introduit par la bulle *Quod a nobis* qui oblige formellement tous les clercs à la récitation de l'office divin¹⁰³.

Toutefois, on ne saurait réduire le premier XVII^e siècle à un moment faste pour la discipline ecclésiastique et la récitation des heures. En effet, la chronologie des mandements épiscopaux tendrait à montrer que le premier XVII^e siècle est davantage préoccupé par la réforme liturgique romaine puisque, de façon concomitante, c'est la question de la réforme liturgique romaine qui devient majoritairement présente dans les mandements du premier XVII^e siècle, quand la question de la discipline s'estompe quelque peu. Néanmoins, les deux thématiques ne sont pas contradictoires puisque la question de ses comportements pieux et les obligations des clercs qui en découlent font partie intégrante de la réforme liturgique romaine. En outre, on sait que cette question, si elle est moins présente dans les mandements épiscopaux, est loin d'être absente des statuts synodaux imprimés alors.

L'impulsion des réformes liturgiques, de l'intérieur et de l'extérieur du diocèse

De l'autorité de l'évêque en union avec le chapitre

Le rôle du chapitre cathédral dans l'organisation et la récitation de l'office divin est rappelé par le concile de Trente¹⁰⁴. Ainsi, les livres liturgiques portent le nom de l'évêque ainsi que la mention « *ac eiusem Ecclesiae Capituli consensu* » de façon générale à partir des premières années du XVII^e siècle. Dans les mandements proprement dits, l'évêque exprime son autorité en matière liturgique et disciplinaire mais il évoque également, selon différentes formes, le rôle du chapitre dans la démarche de réforme. L'usage le plus courant demeure la

¹⁰³ « *Iure, vel consuetudine, dicere, uel psallere debent, propositis paenis per Canoniscas sanctiones constitutis, in eos, qui diuinum Officium quotidie non dixerint* ». *Breviarium Romanum* (1568), ed. princeps, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2012, p. 5.

¹⁰⁴ « Quant aux autres choses qui regardent la conduite du service divin, la bonne manière de chanter et de psalmodier qu'on y doit observer, les règles qu'il faudra garder pour s'assembler au chœur et pendant qu'on y sera, et tout ce qui concerne les ministres de l'Eglise, ou autres choses semblables, le synode provincial en prescrira une formule selon qu'il sera plus utile à chaque province, en suivant l'usage du pays. Cependant, l'évêque, assisté au moins de deux chanoines, dont l'un sera choisi par lui et l'autre par le chapitre, pourra donner ordre aux choses qu'il jugera à propos. » Sforza Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, Migne, Paris, 1664, p. 124.

formule « *de consensu* » incluse dans le texte, placée généralement juste avant les formules d'obligation d'usage de l'ouvrage qui clôturent celui-ci. Cette expression est suivie de la simple mention *Capituli Ecclesiae nostrae Cathedralis*, mais peut aussi être accompagnée de la citation des différentes dignités du chapitre. L'accord du chapitre est exprimé dans un tiers des mandements consultés, il est de plus en plus évoqué après 1620. Cet accord est parfois précédé de la mention *de consilio*, évoquant cette fois-ci un rôle bien plus actif du chapitre qui ne saurait alors faire figure de simple chambre d'enregistrement. On sait toutefois, par les études menées sur les réformes liturgiques des livres de Paris et Rouen ¹⁰⁵ au tournant des XVI^e et XVII^e siècles que le chapitre a pu jouer un rôle essentiel dans le travail de réforme. Dans ces deux exemples, les chanoines se placent en défenseurs des usages liturgiques propres au diocèse. On remarque à ce sujet que le conseil du chapitre n'est évoqué que dans les mandements introduisant des ouvrages complets. En outre, et contrairement aux observations faites sur la question de l'accord, les conseils du chapitre sont davantage évoqués dans les deux premières décennies du XVII^e siècle, moment où la question de la liturgie romaine semble avoir été la plus au centre des débats. Ainsi, la mention « *de consilio* », si elle évoque une participation active du chapitre, peut aussi être comprise comme un signe supplémentaire de la vigueur des débats ayant agité les chapitres cathédraux, notamment de la moitié nord de la France, au début du XVII^e siècle.

Une formule assez vague indique que la présente réforme intervient car l'évêque a voulu contenter le souhait de tous ¹⁰⁶. On ne sait cependant si ce « tous » désigne l'ensemble des diocésains ou bien simplement les chanoines du chapitre. Toutefois, l'organisation sociale de l'époque, ainsi que la consultation des mandements laisse penser qu'il s'agit bien des chanoines, éventuellement des clercs du chapitre mais certainement pas des laïcs. En effet, les mandements se réfèrent toujours à des ecclésiastiques, soit pour louer le travail accompli, soit pour soumettre les clercs à sa récitation. Le pape, les conciles provinciaux, le métropolitain, ne sont invoqués que pour légitimer l'opération de réforme liturgique. Lorsque le mandement se réfère à des personnes laïques, c'est pour mentionner les protestants (*haereticos*), qui font alors figure de repoussoir, contre lesquels la réforme est construite ; soit pour rendre l'Église

¹⁰⁵ Pour l'étude la plus récente sur les réformes liturgiques du diocèse de Paris au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, on consultera Clément Meunier, *op. cit.* p. 533 notamment.

À propos de Rouen, voir A. Colette, *Histoire du bréviaire de Rouen*, Rouen, Mégard, 1902, pp. 208-256.

¹⁰⁶ Le mandement de l'évêque d'Amiens dans le bréviaire de 1667 débute ainsi : « *Quod a nobis diu cupitum et à vobis omnibus optatum, et expetitur est ; id ex omnium animi sententia tandem succedit, votumque nostris feliciter potitur.* » Amiens (1667).

plus forte face à leurs attaques, soit pour montrer que, malgré leurs attaques et leurs dommages, l'Église du lieu est toujours debout, la nouvelle parution de son livre liturgique étant une manifestation de son redressement. Pour les mandements de Paris (1584), Orléans (1600 et 1644), Saint-Malo (1627) et Narbonne (1658), « le souhait de tous » tient lieu de la mention traditionnelle de *Capituli consensu*, dont on a pu voir qu'elle se généralisait dès les premières décennies du XVII^e siècle.

Pour d'autres diocèses, ces deux formules cohabitent et se renforcent, laissant à penser qu'elles sont le signe d'une gouvernance particulière du diocèse, où l'évêque cherche à montrer l'attention qu'il porte aux désirs de son clergé. Cela semble d'autant plus évident lorsque la formule se répète dans les mandements successifs d'un même diocèse, comme Amiens et Bayeux. On remarquera que cette évocation ne concerne que des diocèses imprimant des ouvrages entiers, situés dans la moitié nord de la France, signe également d'une gouvernance sans doute différente des diocèses de taille plus petite, imprimant un propre diocésain, et pour lesquels l'évêque s'ex prime davantage en solitaire, faisant montre, de fait d'une autorité plus souveraine¹⁰⁷.

Conciles provinciaux et synodes diocésains

Bien qu'otés d'un rôle central, forcément mis en valeur dans les mandements épiscopaux signés de leur main, les évêques reconnaissent cependant ne pas être la seule force d'impulsion, à l'origine des réformes liturgiques, tout en restant la seule autorité apte à réguler la liturgie en usage dans le diocèse. Les mandements épiscopaux rendent alors compte d'un mode de gouvernance du diocèse qui ne saurait se limiter à la figure de l'évêque. En ce sens, les mandements invoquent différents motifs humains, au-delà des nécessités matérielles, ayant pu motiver la réforme liturgique.

L'historiographie des réformes des livres liturgiques a largement montré le rôle des conciles provinciaux, réunis à partir des années 1580, comme élément déclencheur d'un mouvement général de réforme¹⁰⁸. On retrouve en effet une telle injonction dans les actes de

¹⁰⁷ L'évêque de Riez en 1635, s'il ne mentionne pas l'accord et le conseil du chapitre, se réfère volontiers au synode diocésain. (Voir ci-dessous).

¹⁰⁸ Guéranger en fait mention bien évidemment dans le deuxième tome de ses *Institutions liturgiques*, on consultera cependant Clément Meunier, *op. cit.*, pp. 338 et suivantes. Voir également Nicole Lemaître, *Saint Pie V*, Paris, Fayard, 1994. Voir enfin Marc Venard, « Les conciles provinciaux post-tridentins de France sous la censure de Rome », dans Marc Aoun et Jean-Marie Tuffery-Andrieu (dir), *Conciles provinciaux et synodes diocésains du concile de Trente à la Révolution française, défis ecclésiaux et enjeux politiques ?*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2010.

tous les conciles provinciaux, associée étroitement à la question de l'adoption de la liturgie romaine, nouvellement réformée. Toutefois, peu de mandements (10% du corpus consulté) se réclament d'un tel motif pour expliquer la réforme qu'ils entérinent. Cette première constatation appelle alors à une relecture de la postérité de ces conciles provinciaux, généralement invoqués pour convenir de la romanisation générale des liturgies diocésaines françaises au XVII^e siècle. Toutefois, quelques nuances sont à apporter. En effet, on a déjà pu constater que le livre liturgique est un des multiples *media* utilisés par les évêques pour exprimer leur autorité, ici sur la chose liturgique. Ainsi, il semble probable que se réclamer d'une décision conciliaire, donc d'une autorité supérieure et voisine, pour les diocèses suffragants du métropolitain, altérerait grandement l'image de l'évêque comme autorité régulatrice de la liturgie.

L'examen du corpus met en évidence quelques faits qui retiennent l'attention. Ainsi, mis à part le cas de Reims, aucun des diocèses qui disent appliquer les décisions du concile ne sont métropolitains. Il y a alors deux catégories, les diocèses qui évoquent le concile provincial comme celui qui a fait disparaître la liturgie propre, qu'il convient à présent de restaurer de façon mesurée et ordonnée – c'est le cas notamment de Sarlat en 1677 – et ceux qui justifient leur choix par le concile provincial, afin de donner une légitimité supplémentaire à leur action. C'est le cas d'Angers en 1624, dont l'évêque s'était trouvé mis au ban, victime d'un appel comme d'abus devant le parlement de Paris, de la part de certains de ses chanoines. Le fait qu'un évêque fût l'objet d'un appel comme d'abus a été vécu comme une humiliation par l'évêque lui-même et l'assemblée du clergé. Le bréviaire de 1624 venant clore une situation conflictuelle, l'évêque ne fait pas l'économie de l'intervention d'une légitimité supplémentaire dans sa démarche, en invoquant les statuts du concile de Tours. Dans une situation moins dramatique, l'évêque de Chartres, s'il n'évoque pas directement le concile provincial, cite le métropolitain comme puissance validant la conservation des usages propres à son église.

Plus de la moitié des mandements se réclamant d'une décision conciliaire valident un type de livre liturgique : les manuels, expliquant quels rituels observer dans l'administration des sacrements. Le fait que ce type de mention soit associé à un genre d'ouvrage particulier interroge. Ainsi, les livres de la province ecclésiastique de Reims forment un cas particulier qui vient nourrir la réflexion. Lors du concile provincial de 1583, les questions liturgiques furent évoquées et notamment celles des rituels et de l'administration des sacrements. En

conséquence des décrets¹⁰⁹, un manuel fut imprimé pour chaque diocèse de la province¹¹⁰, dans la ville de Reims, chez Foigny. Ne faisant évidemment pas mystère de leur origine ni de leur vocation, tous ces manuels s'intitulent « *Sacerdotale vulgo manuale seu agenda id est. Liber in quo plane continentur ea quae Sacerdotes prestare oportet in administratione Sacramentorum, rerum benedictionibus, et aliis plerisque peragendis, quae ad paroeciale munus spectant, Ad usum ecclesiarum Provinciae Remensis, juxta decretum Concilii Provincialis Anno domini 1585. Remis celebrati, magna cura digestum atque editum* », la formule s'achève par le nom du diocèse auquel l'ouvrage est destiné.

Chacun de ces ouvrages comporte un calendrier liturgique qui est bien celui du diocèse concerné. En outre, ils sont tous introduits par le même mandement signé de la main de l'archevêque, rappelant les décisions conciliaires, suivi d'un mandement de l'évêque du diocèse, qui rappelle les usages propres du diocèse mais aussi la nécessité – et l'obligation – d'utiliser cet ouvrage, voulu par le concile provincial. Ainsi, le métropolitain s'est donné les moyens de faire appliquer, pour toute la province, les décisions conciliaires en matière de rituel. Pour autant, on ne retrouve pas la même opération pour les bréviaires et les missels, ce qui semble logique considérant que chaque manuel est ici introduit par le calendrier propre du diocèse. Signe évident du lien entre les décisions conciliaires et la promulgation du nouveau bréviaire diocésain, le mandement épiscopal de Reims en 1614 reprend notamment les termes des décrets conciliaires provinciaux de 1583, et toujours quant à la prononciation des formules liturgiques¹¹¹. En revanche, il est le seul de la province, avec Senlis en 1670, à évoquer les décrets conciliaires dans la lettre dédicatoire des bréviaires et missels. Il semble alors, et c'est évident dans le cas rémois, que les conciles provinciaux, bien qu'exhortant les

¹⁰⁹ Le chapitre IV des décrets du concile provincial indique que « *quos attinet ad manuela, deputentur a domino metropolitano ecclesiastici viri periti, qui in certam formam redigant, qua universa provincia utatur : ad cujus finem exhortationes piae ad sacramentorum administrationem adjugantur* ». Théodore Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, Jacquet, Reims, 1844. Tome troisième, p. 441.

¹¹⁰ Nous avons consulté les ouvrages de Senlis (1585), Reims (1585), Laon (1621), Beauvais (1637).

¹¹¹ « *In quo etiam typis excudendo cavuerat, ut singularum dictionum syllabae interlegendum et canendum acuneda, proprio suo accentu notarentur, quod inuentum, multis postea probatum et usurpatum est, unde factum fuit, ut officium divinum vel in ipsis pagis non minus distinctè, et ad aures accomodate quam in urbibus ; et à pueris seu aliis linguae Latinae rudibus, quam à benè doctis et intelligentibus, perageretur* ». Reims (1614). Le décrets du concile indiquent dans le chapitre III de cultu divino, « *Et quoniam non sola animi voluntate, sed etiam externo ritu colitur Deus, iidem dabunt operam, ut in ecclesiis omnibus certo, et tamen pro qualitate dierum festorum diverso campanarum pulsu, fideles omnes ad ecclesiam convocentur : quo convenient gestu corporis bene compositio : et (quod clerici prae caeteris diligentius observabunt) verborum prolatione non praecipiti, vel inarticulata sed integra, ac certis quibusdam caesuris et intervallis distincta, ad Deum preces fundent, psalmosque decantabunt* ». Théodore GOUSSET, *op.cit.* p. 439.

diocèses à réformer leur liturgie, n'aient eu de réelle influence quant au contenu des livres liturgiques, revendiquée comme telle, que pour les manuels et autres rituels¹¹².

Certains diocèses évoquent le sujet voire promulguent un règlement, lors de synodes diocésains, lesquels sont réunis conformément aux décrets tridentins (Session XXIV, chapitre 2) et participent du renforcement de l'autorité de l'évêque sur le clergé de son diocèse. Comme pour la question des conciles provinciaux, seulement 10% des mandements consultés¹¹³ renvoient à une décision prise en synode comme étant à l'origine de la réforme de l'ouvrage. Seuls les mandements du bréviaire d'Angers en 1624 se réfèrent à la fois au concile provincial et au synode diocésain. Tous les autres diocèses concernés mentionnent le synode de façon exclusive.

Pour plus de la moitié des mandements, évoquer le synode diocésain est une façon de renforcer l'idée que cette réforme intervient car elle est voulue par tous les clercs du diocèse, le synode étant le lieu formel de l'expression de cette volonté commune. C'est aussi l'occasion pour l'évêque de souligner que l'écoute des volontés de son clergé est une caractéristique importante de son épiscopat. Le synode est évoqué simplement comme lieu où les requêtes concernant la réforme de l'ouvrage ont été recueillies par l'évêque. Le mandement ne fait état que de la date du synode, mais ne cite jamais les textes synodaux, lesquels font l'objet d'une publication propre. Ainsi, le nouvel ouvrage est placé sous une triple tutelle : celle de l'évêque, de son chapitre (qui exprime son accord) et du synode diocésain (la publication de l'ouvrage est l'application des décisions synodales). Ce triptyque de légitimité peut être, le cas échéant, agrandi lorsque l'évêque énonce la conformité avec le concile de Trente et plus rarement l'approbation de la sacrée Congrégation des Rites¹¹⁴. Si le synode peut être le lieu où le processus de réforme d'une liturgie propre trouve sa source, il semblerait également qu'il en soit celui de la présentation et de l'approbation. En effet,

¹¹² Le concile invite les diocèses à réformer les livres liturgiques selon les livres romains, issus du concile de Trente (Gousset, *op. cit.*, pp. 440 et 441). Ainsi, ce n'est pas le concile provincial en tant que tel mais bien l'autorité « source » qui sera préférée par les évêques pour légitimer leur démarche. Voir la deuxième partie de notre étude.

¹¹³ Il s'agit des mandements de Paris (1584), Orléans (1600), Coutances (1602), Angers (1624), Saint-Malo (1627), Rouen (1627), Avranches (1630), Riez (1635), Orléans (1644), Angers (1664) et Auxerre (1670).

¹¹⁴ C'est le cas (ex trême par la multiplicité des puissances légitimantes invoquées) du mandement de Riez en 1635 qui évoque tour à tour, le travail et la volonté de l'évêque, la conformité au Bréviaire romain issu des décrets du concile de Trente, les travaux du synode diocésain, réuni par l'évêque précédent, qui ont conclu à l'impérieuse nécessité de rédiger ce propre et enfin l'approbation pontificale.

quelques exemples de mandements sont datés du synode diocésain ¹¹⁵. L'évêque reste la puissance régulatrice en matière de liturgie, toutefois, cette précision laisse à penser que le livre a été présenté lors du synode, sans pour autant que l'évêque ait souhaité obtenir une approbation de son clergé. Dans ce cas précis, il y a une démarche logique et complète. La nécessité de réforme, constatée lors d'un synode, est comblée lors d'un synode ultérieur. L'évêque conserve l'étendue de sa charge de pasteur.

Des liturgistes réformateurs, les « petites mains » des réformes.

Les évêques reconnaissent volontiers dans leurs mandements le rôle et le travail des personnes ayant directement participé à la réforme des livres liturgiques. Cela se manifeste de deux façons, soit en indiquant que quelques personnes, dûment mandatées par l'évêque et le chapitre ont travaillé à la réforme de l'ouvrage, soit en citant nommément les personnes concernées. Dans neuf mandements, on trouve une formule assez vague qui indique que ce sont des chanoines qui ont œuvré à la réforme des ouvrages liturgiques sans jamais préciser les noms des individus. Il s'agit uniquement de diocèses du nord de la France (le plus au sud étant Bourges), qui impriment des livres liturgiques entiers. Le diocèse d'Angers produit cette mention dans les éditions de 1574 puis de 1624. Dans ce cas, on connaît le contexte conflictuel qui a dominé l'adoption d'une nouvelle liturgie au tournant des XVI^e et XVII^e siècles. L'évocation de membres du chapitre comme rédacteurs du nouveau bréviaire vient peut-être ici dans un souci d'apaisement des tensions entre l'évêque et une partie de son clergé.

Les personnes ayant travaillé à la réforme de l'ouvrage liturgique sont nommément citées dans 12% des mandements consultés, la proportion est donc faible. On remarque cela tout au long de la période et majoritairement dans des propres diocésains. Pour les mandements introduisant des livres entiers, cela ne concerne que des ouvrages antérieurs à 1600. Ainsi, la coutume est le fait de diocèses du nord de la France à la fin du XVI^e siècle avec les mandements de Rouen (1577), Troyes (1680), de Lyon (1584) qui fait figure de position intermédiaire et d'Avranches (1592) ; au XVII^e siècle, ce sont des diocèses du sud de la France qui se manifestent ainsi avec Arles (1612), Aix (1627, 1628, 1668), Riez (1635 et 1675), Dax (1651), Apt (1664). Le diocèse de Sens en 1641 fait figure de semi-exception. En

¹¹⁵ « *Datum Regii in Synodi Paschali, pridie Idus Aprilis anno Domini millesimo sexcentesimo tricesimo quinto. F. Ludovicus, Episcopus Regiensis* ». Riez (1635).

effet, le mandement de cite aucun nom mais en revanche Nicolas Ouzier, chanoine de la cathédrale, chargé de l'impression et de la diffusion du nouveau bréviaire, explique, dans le privilège du roi, qu'il a été chargé « de travailler à la réformation du Bréviaire de son diocèse¹¹⁶ ». À deux exceptions près, tous les individus cités appartiennent au chapitre de la cathédrale, y exerçant des fonctions diverses. Nous venons d'évoquer le cas de Nicolas Ouzier à Sens, à Rouen, Louis de Mainteternes et Marian de Martinbosc sont tous deux chanoines de la cathédrale mais également respectivement trésorier et chapelain de l'église. Denys Paporin est chapelain perpétuel de la primatiale de Lyon, Jean Champdorge est chanoine du chapitre cathédral d'Avranches¹¹⁷, Ven. F est chanoine de la cathédrale de Dax, Poncet de Bermond¹¹⁸ est prévôt du chapitre d'Apt. François « *Clarettus* » est archidiaque de la cathédrale d'Arles et Melchior Raphaël est chanoine d'Aix. Il y a donc une utilisation systématique des compétences locales, répondant simplement aux volontés des évêques, précédemment évoquées. En effet, quoi de mieux, pour revoir les offices propres du diocèse, et donc les conserver après révision, qu'une personne du séail, si possible versée dans les traditions liturgiques du lieu. Sur le plan pratique, une personne « locale » réside, de par sa fonction, sur place et a donc accès à tous les documents nécessaires¹¹⁹. En outre, son travail pourra être davantage surveillé afin qu'il réponde aux attentes du commanditaire. Quelques exceptions néanmoins avec le diocèse de Riez, qui, bien que faisant appel au chanoine théologal de la cathédrale, sollicite également les services de Pierre Miraillet, jésuite et théologien. Le mandement précise toutefois qu'il est « *Regiensis societatis Iesus* ». Même s'il n'appartient pas à la cathédrale proprement dite, il est membre du terreau local. En outre, il est dit prédicateur, cette dernière fonction pouvant d'ailleurs expliciter quels sont ses liens avec la cathédrale. En effet, il a pu, en sa qualité de prédicateur, être invité à prêcher dans la

¹¹⁶ Sens (1641). Privilège du roi.

¹¹⁷ Il fut chargé par l'évêque François de Péricard de diriger la commission de révision du bréviaire. Voir Émile Aubert Pigeon, *Les anciens livres liturgiques dans les diocèses de Coutances et d'Avranches, extrait des mémoires de la société académique du Cotentin (tome quatrième)*, Coutances, Imprimerie de Salettes, 1885, p. 14.

¹¹⁸ Son nom complet est Poncet Bermond de Vachère. L'abbé Boze lui consacre quelques lignes dans son ouvrage. Voir Boze, *Histoire de l'église d'Apt*, Apt, Trémolière, 1820, pp. 309 et 413.

¹¹⁹ Bien qu'il n'en soit pas fait état dans le Bréviaire d'Auxerre en 1670, la réalisation de celui-ci a également été confiée à des chanoines ainsi que l'écrit l'abbé Leboeuf à propos de l'épiscopat de Pierre de Broc : « [l'évêque] y consentit volontiers en faisant travailler à une nouvelle édition du bréviaire d'Auxerre, que ce fussent les plus habiles du chapitre dans la connoissance de l'Antiquité qui y missent la main, et comme on n'avoit pas devant soi les beaux modèles qui ont disparu depuis, il fut publié l'an 1670, plutôt sous le nom modeste d'essai, que comme un bréviaire véritablement exact et à l'abri de la critique ». voir Leboeuf, *Mémoires concernant l'histoire civile et ecclésiastique d'Auxerre et de son ancien diocèse, continués jusqu'à nos jours avec addition de nouvelles preuves et annotations*, Paris, Didron, 1851, tome II, p. 258.

cathédrale. De même à Troyes en 1680, l'évêque fait appel à François Arnoul¹²⁰, chanoine de la collégiale Saint-Étienne de Troyes. L'utilisation des ressources locales répond ici à une volonté du concile de Trente qui souhaitait, dans le chapitre 12 de la session XXIV que les affaires propres au culte soient traitées par le concile provincial ou bien, selon le jugement de l'évêque par deux chanoines. Le second type de distinction a trait aux compétences des individus cités. S'ils sont tous dits pieux et savants, « *pietate et eruditione praezellen*¹²¹ », on reconnaît toutefois à seulement quatre individus un titre universitaire. Ainsi, Pierre Miraillet (Riez) est théologien¹²², Honoré Morel (Riez) est chanoine théologal ainsi que Louis Morel pour l'édition suivante¹²³, Poncet de Bermond (Apt) est docteur en théologie. Enfin, Melchior Raphaël (Aix) est « *Regii in Theologia professoris* »¹²⁴. La présence importante au chapitre de personnes versées en théologie ou en droit canon, est une volonté tridentine telle qu'exprimée dans le chapitre 12 de la session XXIV¹²⁵. On remarque néanmoins que ces qualités ne sont que rarement mises en valeur (quatre individus sur les treize recensés), uniquement dans des propres diocésains, imprimés par des diocèses du quart sud-est de la France. Nous sommes alors face aux diocèses les plus proches – géographiquement – de Rome et du Comtat-Venaissin, donc peut-être plus naturellement enclins à respecter ses normes. En outre, et cela renforce cette idée, le travail de ces quatre individus est bien de veiller à la conformité des usages propres conservés aux normes romaines¹²⁶. Toutefois la question demeure absente des mandements épiscopaux des diocèses de Marseille et de Fréjus.

Les parcours de ces différents personnages montrent que la charge qui leur a été confiée le fut pour leur appartenance au terreau local mais pas seulement. Si la reconnaissance de leurs compétences est signifiée de façon conventionnelle dans les mandements et, le cas échéant par leur titre universitaire, d'autres éléments extérieurs viennent s'ajouter. Ainsi, on retrouve le jésuite Miraillet auteur de plusieurs ouvrages ayant trait à la dévotion mais aussi

¹²⁰ *Francisci Arnulphi* dans le mandement. Troyes (1580).

¹²¹ Arles (1612)

¹²² « *magni nominis Theologus et concionator* ». Riez (1635).

¹²³ Dans le cas de Riez, la prébende théologale, transmise d'oncle à neveu, ainsi que la réforme du *propre* devient presque une affaire de famille.

¹²⁴ Melchior Raphael et premier professeur royal de théologie en l'université d'Aix. Voir Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence ancienne et moderne*, Marseille, Mossy, 1787, Seconde partie, p. 141.

¹²⁵ « Exhorte aussi le saint concile, que dans les pays où cela se pourra commodément, toutes les dignités et la moitié au moins des canonicats des églises cathédrales ou collégiales considérables ne soient conférées qu'à des maîtres ou docteurs, ou bien à des licenciés en théologie ou en droit canon. » Sforza Pallavicini, *Histoire du concile de Trente*, Migne, Paris, 1664, p. 124.

¹²⁶ « *Juxta ritum Breviarii Romani ex decreto sacro-sancti concilii Tridentini restituti* ». Apt (1664).

au culte des saints – jésuite bien évidemment¹²⁷. De même, François Arnoul, chanoine de la collégiale de Saint-Etienne de Troyes, et chargé de la publication du missel de la cathédrale est l'auteur de *La vie et passion de Mme sainte Tanche, recueillie d'une légende des saints*¹²⁸. D'autre part, on retrouve également des personnes, non seulement compétentes mais aussi toutes acquises à la confiance de l'évêque. Nicolas Ouzier qui s'est vu confier le soin de revoir puis de faire imprimer le nouveau Bréviaire de Sens dans les années 1640 prend fait et cause dans les combats théologiques de son évêque notamment face aux jésuites. Autres exemples, les chanoines de Rouen, Marian de Martinbosc et Louis de Mainteternes, cités comme réformateurs dans le mandement du Bréviaire rouennais de 1577, bénéficient de la confiance de l'évêque pour d'autres missions. Marian de Martinbosc est conseiller au Parlement de Normandie. En tant que grand vicaire, il représente l'archevêque de Rouen parmi les membres du clergé en 1585 puis aux États-Généraux de Blois en 1588¹²⁹. Quant à Louis de Mainteternes, l'auteur de l'*Histoire de l'église de Rouen* explique qu'il avait toute la confiance du cardinal de Bourbon¹³⁰. Melchior Raphaelis, premier professeur du roi en théologie en l'université d'Aix accompagne le cardinal de Richelieu, archevêque d'Aix, à Rome pour demander la cassation du mariage du duc d'Orléans et de la princesse de Lorraine¹³¹. Il décède dans la ville éternelle. Nous sommes alors face à des hommes dont le rôle dans la vie du diocèse dépasse de loin la simple fonction liturgique de chanoine. La confiance qui leur est accordée par leur évêque pour la réforme des usages liturgiques s'inscrit dans des domaines de compétence bien plus larges et variés.

¹²⁷ Pierre Miraillet est l'auteur de deux ouvrages imprimés en 1654 et 1655 : *Entretiens délicieux et profitables à toutes sortes de personnes*, Avignon, 1654. Et d'un *Discours panégyrique, à la glorieuse et immortelle mémoire du bienheureux Stanislas Kostka, novice de la compagnie de Jésus, par le R.P. Miraillet, de la même Compagnie*, Lyon, 1655.

¹²⁸ L'ouvrage est cité dans : Assier, *Les archives curieuses de la Champagne et de la Brie*, Paris, Techener, 1853. p. 108.

¹²⁹ Martinbosc est présent lors du « contrat passé le 22 octobre 1585 entre le clergé assemblé à Paris [...] pour faire l'avance au roi de 360 000 écus sur le million d'or qui lui avoit été promis par lad. Assemblée de 1585 pour les frais de guerre contre les huguenots ». Dans Du Saulzet, *Recueil des actes, titres et mémoires du clergé de France*, Paris, Deprez, 1780. Tome 9, p. 526. Il est également présent aux États de Blois en 1588. Voir Duranthon, *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France*, 1767, Vol. 1, p. 451.

¹³⁰ « Louis de Mainteternes, abbé de Chartres Parisien, et qui comme dit M. de Thou, s'étoit acquis un tel crédit sur les volontés du cardinal Charles I de Bourbon, qu'il en dispoit absolument, fut pourvu par luy de la dignité et prébende de Trésorier qui étoient vacantes, par le décès de Combault, il en prit personnellement possession le 22 juillet 1563. » dans [Jean-François Pommeraye], *Histoire de l'église cathédrale de Rouen [...]*, à Rouen par les imprimeurs ordinaires de l'évêché, 1686.

¹³¹ Voir Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence, ancienne et moderne*, Mossy, Marseille, 1787. Seconde partie, p. 141.

Ce sont plus d'un tiers des mandements qui n'évoquent aucune raison autre que le souhait de l'évêque ou bien la nécessité impérieuse de réformer la liturgie selon le modèle romain. Cela montre toutefois que pour deux tiers des réformes de livres, celles-ci répondent soit au souhait des diocésains, soit à des besoins matériels et désirent ainsi pallier les défauts des imprimeurs, la pénurie d'ouvrages, etc.

On constate enfin que c'est dans la deuxième période de notre étude, à partir de la décennie 1630, que le discours des mandements se détache des contingences matérielles. L'autorité seule de l'évêque, ou bien la question de l'unité liturgique autour du modèle romain comme motifs de réforme sont davantage évoqués.

Chapitre 2 : Écrire un calendrier liturgique diocésain en France au XVII^e siècle

L'historien qui souhaite utiliser le calendrier liturgique comme objet d'étude se trouve d'abord confronté au déchiffrement de sa source. En effet, le calendrier n'est pas une simple liste de noms de saints dont les clercs doivent célébrer l'office mais bien un outil qui organise les cultes et structure le temps. C'est donc le fait d'écrire un calendrier, de la conception à la graphie, en passant par la présentation, qui nous interroge en premier lieu ; puisque l'écriture d'un tel document répond à des attentes et véhicule différents messages qu'il ne serait pas possible d'analyser sans cette étude préalable.

Annoncer les offices

De l'écriture «droite» du calendrier

Le 7 septembre, le diocèse de Tours célèbre l'office de saint Euverte, évêque d'Orléans. Le saint est énoncé en ces termes : « *Evurtius seu Evortius* ¹ ». En outre, le calendrier tourangeau n'indique plus que « *Evurtius, Aurelian. Episc* » à la fin du XVIII^e siècle². Ces inscriptions sont un témoignage de l'évolution des usages dans l'écriture des noms des saints au fil des siècles. Elles montrent également que deux usages peuvent se côtoyer, l'un finissant par supplanter l'autre.

Un tel exemple de l'évolution graphique est unique dans le corpus consulté ; toutefois, l'examen minutieux des calendriers³ a permis de mettre en évidence de multiples variations dans l'écriture des éléments qui les composent, notamment pour les noms de saints. Deux faits importants sont relevés : d'une part, l'orthographe varie d'un diocèse à l'autre, mais chaque variation est très souvent partagée par plusieurs diocèses. D'autre part, cette variation s'observe dans le temps.

¹ Tours (1612), il s'agit de saint Euverte, évêque d'Orléans.

² Tours (1784).

³ La construction d'une base de données nécessite un traitement rigoureux des éléments qui la constitue afin de pouvoir mener à bien tous les travaux souhaités, notamment de comparaison des calendriers entre eux. Ainsi, chaque nom de saint relevé dans un calendrier diocésain, préalablement identifié, doit être enregistré dans la base selon la même orthographe que ses pairs afin de pouvoir ensuite repérer et analyser la présence de ces individus dans les calendriers. Un travail préalable et indispensable, consiste alors à repérer chaque individu et uniformiser ses données, à savoir essentiellement l'orthographe de son nom et sa qualité, retenue par l'hagiographie.

Ces discordances orthographiques obligent en premier lieu à construire des champs indexés afin de pouvoir étudier en série les données contenues dans *Badocali*. Une telle démarche suppose également la détermination d'une norme de référence, à laquelle se rattacher afin de construire les champs indexés de la base de données. Toutes les fois où cela a été possible, c'est l'orthographe donnée par les Bollandistes⁴ qui a été retenue. Dans les quelques cas – rares – de saints non répertoriés par les pères jésuites, on choisit l'orthographe majoritairement employée ; si une majorité ne peut être mise en évidence, c'est l'orthographe la plus récente qui est retenue. Cette méthode présente cependant des limites. Ainsi, pour quelques saints comme Sixte, pape et martyr le 6 août ou encore Sylvestre, Maurice, Margueritte, Jovite, Hyacinthe, Gervais, Félix, Eleuthère⁵, l'orthographe adoptée par les Bollandistes n'est pas celle qui est la plus communément admise dans les calendriers du XVII^e siècle. Dans l'exemple de Sixte, près des trois quarts des calendriers diocésains retiennent l'orthographe « *Sixtus* » (la plus proche de la traduction française), avec néanmoins quelques variations, quand les Bollandistes annoncent *Xystus*⁶. Pour ces cas précis, nous préférons ne pas tenir compte de la version des Bollandistes, en partant du principe qu'il vaut mieux ici privilégier de l'orthographe qui prévaut au XVII^e siècle, laquelle a manifestement évolué depuis.

Concernant l'orthographe des informations du calendrier en général et des noms de saints en particulier, quatre types de discordances sont relevés. En premier lieu, l'usage des abréviations qui consiste à ne donner qu'une partie – tronquée – du nom énoncé. On relève ensuite des « erreurs » qui semblent être le fait des typographes et des imprimeurs⁷ ; des

⁴ Paul Guérin, *Les petits Bollandistes, vies des saints*, septième édition, Paris, Bloud et Maral, 1876.

⁵ Dans le cas de Sylvestre, les diocèses retiennent volontiers *Silvestrus*, pour Maurice, les diocèses annoncent *Mauricius* (proche de l'orthographe française), quand les Bollandistes préfèrent *Mauritius*. Dans le cas de Marguerite, c'est *Margareta* qui sera préférée par les diocèses, au détriment de *Margaritae* pour les Bollandistes. Pour Jovite (*Jovita* dans les *Vies des saints*), les diocèses remplacent le « J » par un « i ». Avec l'exemple d'Hyacinthe, les diocèses préfèrent en très grande majorité l'énonciation de *Hiacynthus* à celle de *Hyacinthus* par les Bollandistes. Cela n'empêche pas toutefois d'autres discordances dans une dizaine de cas. Pour Gervais, c'est l'usage latin, ne différenciant pas le « v » du « u » qui conduit les diocèses à inscrire systématiquement *Geruasii* dans leurs calendriers. Le même cas de figure est observé avec Félix, pour lequel les diocèses conservent l'usage traditionnel du « o » et du « e » mêlés inscrivant ainsi *Foelix* dans leurs ouvrages. À noter toutefois que cette observation ne vaut que pour *Foelix*, pape et martyr le 29 juillet ou encore simple martyr le 30 août. Félix, prêtre et martyr le 14 janvier est généralement orthographié *Felicitis*. Pour Eleuthère, les diocèses conservent une orthographe « traditionnelle » (*Eleuterius*), quand les Bollandistes préfèrent une écriture plus moderne (*Eleutherius*).

⁶ *Vies des saints*, op. cit.

⁷ Les reproches faits aux imprimeurs et justifiant en partie les réformes des ouvrages liturgiques sont évoqués dans le premier chapitre de cette partie.

discordances orthographiques, lorsqu'il y a une différence phonétique entre deux noms pour un même individu ainsi que des disparités dans l'usage de certaines lettres au sein du nom, sans que cela ne mette en question sa prononciation. Enfin, les diocèses sont parfois en désaccord quant à la déclinaison utilisée pour l'énonciation du nom du saint.

De l'usage des abréviations

Dans l'ensemble du calendrier

L'usage des abréviations dans le calendrier a été remarqué comme étant le propre des calendriers médiévaux. Ce type d'écriture, à l'âge de l'imprimerie, est avant tout le fait des calendriers les plus anciens, tout d'abord à l'imitation des calendriers et des livres liturgiques manuscrits puis pour des raisons financières, puisque l'usage des abréviations permet la réduction du nombre de caractères et de pages du livre. Du fait des progrès de l'imprimerie ainsi que de la réduction du coût des ouvrages, les abréviations se font plus rares au début de la période étudiée (1570) et ne concernent principalement que tout ce qui concerne les rubriques, c'est-à-dire toutes les indications quant à la célébration des fêtes. Ainsi, les degrés de solennités, les octaves, les vigiles ou encore les annonces des antienne de l'Avent sont parfois abrégées encore à la fin du XVII^e siècle⁸.

Vers l'écriture « moderne » et en toutes lettres des noms de saints ?

Les noms des saints sont parfois abrégés, entraînant pour le chercheur quelques difficultés quant à l'identification du saint ou de la fête. L'abréviation des noms de saints consiste dans la majeure partie des cas à ne donner que les premières lettres du nom, permettant tout de même – en théorie – d'identifier le saint⁹. Toutefois, on observe dans certains cas une réelle abréviation du nom, donnant ainsi les voyelles et consonnes qui permettront d'identifier le saint¹⁰.

L'usage des abréviations pour les noms des saints connaît une évolution parallèle mais plus rapide que pour les rubriques. Au début de la période étudiée, elles sont déjà très peu utilisées, mais elles disparaissent totalement de la plupart des calendriers dès le tournant de

⁸ Les calendriers d'Amiens en 1667 et de Sens en 1670 ne donnent que la première antienne de l'Avent « *O Sapientia* », le 16 décembre.

⁹ Sainte Radegonde apparaît sous la forme « *Radeg* » à Soissons (1576). Toutefois, dans le même calendrier, les saints *Cyrinus* et *Cyriacus* sont tous les deux énoncés de la façon suivante : *Cyr*. Identifier chacun d'eux nécessite alors de croiser les informations des dates, de qualité de saint et d'éventuels composants de groupes avec d'autres calendriers.

¹⁰ À Tours (1570), saint Dominique (*Dominicus*) est donné sous la forme « *Dnicus* ».

siècle. On observe d'ailleurs que l'usage des abréviations est le fait avant tout des diocèses qui impriment un calendrier complet, contenu dans un ouvrage liturgique entier¹¹. Ainsi, les saints énoncés en abrégé sont quasiment absents des propres diocésains. La nature de la source suscite deux explications. On peut considérer en premier lieu que le fait de n'imprimer qu'un petit fascicule ne favorise pas, du fait du nombre moindre de caractères à rendre, l'impression complète des noms utilisés. D'autre part, il s'agit d'ouvrages imprimés à partir de la première décennie du XVII^e siècle, moment où les abréviations tendent à disparaître de tous les calendriers, quelle que soit leur forme. D'autre part, il y a sans doute un lien à faire avec la diffusion de la liturgie romaine, puisque ces propres viennent en complément des livres romains¹².

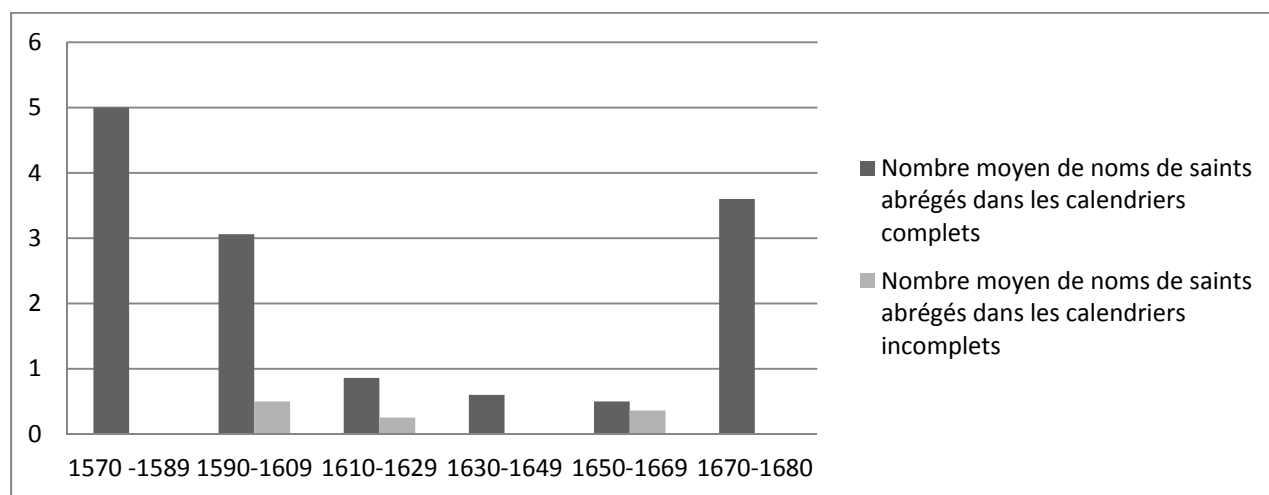


Figure 6 : Nombre moyen d'abréviations relevées pour les noms de saints

Témoignage évident de la diminution de l'usage des abréviations, bon nombre de diocèses pour lesquels nous avons plusieurs éditions de calendriers entre 1570 et 1680 utilisent les abréviations avant 1600 mais les proscrivent ensuite. C'est le cas notamment d'Angers, dont quatre noms de saints sont abrégés dans l'édition de 1574 puis plus aucun dans les éditions suivantes ; Auxerre abrège huit noms de saints en 1580 puis un seul en

¹¹ Les calendriers complets, contenus dans des propres diocésains, présentent au maximum un nom de saint abrégé.

¹² Cette question sera traitée dans la partie suivante de notre étude.

1670 ; Orléans abrège dix noms en 1581, seulement deux en 1600 puis cinq en 1644 et enfin deux en 1673¹³ ; Troyes abrège six noms en 1580, dix en 1594 mais plus aucun en 1652.

Quelques cas allant à l'encontre de l'évolution globale constatée expliquent la croissance de la courbe en fin de période. Il s'agit notamment de Soissons en 1676 dans lequel dix-neuf noms abrégés sont recensés et Narbonne en 1678 pour lequel on relève vingt-quatre noms abrégés. Les calendriers précédents de ces deux diocèses avaient pourtant vu l'usage des abréviations fortement diminuer¹⁴. Dans les deux cas, la majorité des fêtes abrégées sont de simples commémoraisons. Ainsi, l'usage de l'abréviation ne s'applique en priorité qu'à des saints dont l'office est de moindre importance. On remarque également que cela concerne en général les saints inclus dans un groupe de saints. Cette résumption des abréviations, et les abréviations en général, est donc particulière aux saints placés au bas de la hiérarchie des cultes et bien souvent inclus dans un groupe.

Il semble évident que la diminution de l'usage des abréviations quant à l'énoncé des fêtes participe de la mise en place de la forme « moderne » du calendrier puisqu'il disparaît au fil du siècle. Cette évolution étant plus rapide que pour les rubriques, les rédacteurs des calendriers liturgiques auraient pu vouloir favoriser ainsi l'identification de chaque individu, avant de mettre en valeur la forme de sa célébration. C'est donc, si l'on suit cette hypothèse, dans un souci de précision quant au culte du saint, que la forme du calendrier a évolué avant tout. Les progrès de l'imprimerie, traduits par l'inscription en toutes lettres des noms des saints, sont d'abord mis au service du savoir hagiographique et de son évolution ; l'organisation du culte, avec notamment les degrés de solennité, est reléguée dans un second plan dans les choix des rédacteurs. Toutefois, les Rubriques générales, si elles sont rédigées de la façon la plus précise possible¹⁵, pallient les incertitudes du fait de l'abréviation des degrés de solennité ; de plus, il s'agit d'informations répétées fréquemment, justifiant de fait la permanence d'indications abrégées. On notera cependant que l'usage des abréviations pour les rubriques diminue très fortement, voire disparaît des calendriers imprimés au XVIII^e siècle.

¹³ À noter pour le cas d'Orléans que la dernière édition citée est un missel, dont les pages sont *de facto* plus grandes et plus spacieuses et sur lesquelles l'utilisation de l'abrégé a moins lieu d'être.

¹⁴ Narbonne présente deux noms abrégés en 1602, puis plus aucun en 1658. En 1576, on observe à Soissons sept noms abrégés puis plus aucun en 1630.

¹⁵ En plus des Rubriques générales qui exposent les caractéristiques de chaque degré de solennité rémois, le bréviaire de Reims en 1614 donne dans un tableau récapitulatif la position de chaque type de degré par rapport aux autres, dans un ordre hiérarchique. Voir Reims (1614).

Quelle forme d'écriture ?

Les discordances en matière d'orthographe peuvent être classées en trois grands groupes, des différences les plus minimes aux plus importantes ayant pour conséquence une modification manifeste de la prononciation et posant finalement le plus de soucis pour l'identification de chaque individu. On constate en premier lieu des inversions de lettres que l'on attribuerait volontiers aux typographes et aux imprimeurs. Dans d'autres cas, la phonétique du nom est conservée mais son écriture, pour certaines syllabes, fait l'objet d'orthographe différentes. Le cas latin notamment, auquel le saint est énoncé, voire la déclinaison utilisée peuvent faire l'objet de divergences d'un calendrier à l'autre. Enfin, quelques saints sont inscrits selon des graphies tellement différentes que leur prononciation n'est manifestement plus la même.

Des divergences orthographiques

Des différences quant à l'orthographe peuvent être imputées à la typographie du XVII^e siècle, où les caractères utilisés ne permettent pas toujours de différencier correctement le « s » du « f », le « c » du « t », le « l » du « t » ou encore le « C » du « G » majuscule. Il semble également que certains imprimeurs utilisent volontiers le « b » pour le « d », le caractère choisi est alors simplement confondu¹⁶. Ces « erreurs » de la part des imprimeurs demeurent toutefois assez rares (moins d'une erreur en moyenne dans les calendriers incomplets, et aux alentours de deux erreurs dans les calendriers complets) ; elles tendent à disparaître au fil du temps. D'autre part on constate que pour les calendriers complets, imprimés successivement chez le même imprimeur, des corrections sont apportées d'une édition à l'autre. La comparaison des calendriers rémois de 1585 et 1614 montre que sur les douze fêtes relevées avec erreurs en 1585, dix sont conservées en 1614, à la même date de célébration que dans le calendrier précédent. Sur ce total, seulement trois conservent les mêmes distorsions orthographiques¹⁷. Mis à part pour ces trois cas, les sept autres ont été corrigés, ce qui n'empêche pas d'autres distorsions orthographiques qui n'existaient pas dans

¹⁶ Théobard, évêque et confesseur, est célébré en mai, le premier, le 4, le 7 ou encore le 8. Plusieurs occurrences montrent l'utilisation du « d » pour le « b », il s'agit donc d'une simple inversion du caractère d'imprimerie. C'est le cas des calendriers de Montauban en 1640 et en 1660. De même, le 28 mai, le martyr *Caranni* est inscrit *Carauni* dans le calendrier de Chartres (1680). Toutefois, dans ce dernier exemple, l'usage peut aussi être responsable puisque l'on trouve l'orthographe *Caraunus* dans les calendriers d'Orléans au XVII^e siècle, le calendrier de Chartres varie entre les deux orthographes (*Carannus* en 1622). Le diocèse de Paris conserve l'orthographe *Caranni* en 1584 puis en 1680, lors de la réintroduction du saint dans le calendrier.

¹⁷ En 1585, comme en 1614, *Sennen*, le 30 juillet, est écrit *Senes* ; *Felicula*, le 14 février, est écrite *Foelicula* et *Bricius* est inscrit *Britius* le 13 novembre.

le calendrier précédent¹⁸. Ainsi, l'exemple remis avec la maison Foigny montre également que la réflexion qui peut être faite, de la part de l'imprimeur ou du diocèse¹⁹ au cours d'une relecture, implique des corrections d'une édition à l'autre. Finalement, il n'en demeure pas moins que deux mouvements se croisent, entre la recherche d'une écriture normée et la conservation d'usages propres dans l'écriture, sans qu'il soit toujours possible de distinguer, face à une écriture « originale », si elle tient de la première ou de la seconde catégorie.

Les discordances concernant les usages propres à l'écriture du latin concernent 15% des cas. Elles sont également directement liées aux usages des imprimeurs. On trouve ainsi de nombreuses utilisations équivalentes de « ae » et « a », « oe » et « e », ou encore « u » et « v »²⁰. Pour quelques diocèses comme Amiens, même si ce type de discordance est très minoritaire (une occurrence par calendrier dans le cas amiénois), on constate que c'est un usage qui perdure dans le temps²¹. Toutefois, on ne relève en moyenne que deux occurrences de ce genre par calendrier concerné. L'évolution dans le temps montre que ce type de discordance diminue progressivement tout au long de la période, signe de l'abandon des graphies médiévales au profit des normes « classiques ». On notera également que ce sont surtout les diocèses de la moitié nord de la France qui produisent ce type d'erreurs. Les propres diocésains en sont donc presque exclus, à l'exception toutefois de Narbonne, Cahors et de Viviers.

Une attention particulière doit être portée à la question du « i », avec les emplois du « i » et « j », « i » et « y ». Ces divergences d'usages sont bien plus répandues puisqu'elles concernent un tiers des cas recensés. On remarque également qu'il n'y a pas d'évolution significative quant à ces divergences qui regardent tout au long de la période trois noms de saints en moyenne par calendrier concerné. Les propres diocésains sont à peine plus représentés (six propres) que pour la catégorie précédente.

Sans que cela ne change la prononciation du nom, les diocèses hésitent, dans l'écriture de certains phonèmes. Ainsi, le son [F] pourra être graphié par la lettre « f » ou bien par le

¹⁸ Ainsi, *Basilidis* en 1585, devient *Basilius* en 1614 ; *Chrysogonus* est transformé en *Chrisogonus* ou encore *Felicitas* modifiée en *Foelicitas*.

¹⁹ Les réquisitoires des diocèses quant aux imprimeurs ont été relevés lors de l'étude des mandements épiscopaux. Voir le premier chapitre de cette partie.

²⁰ Eveurte, évêque et confesseur le 7 septembre peut être inscrit *Euurtii* pour *Evurtii*. Laon (1644).

L'abbé Égide est inscrit comme *Egidius* au lieu d'*Aegidius* le 2 septembre. Sens (1589).

Juvénal, évêque et confesseur le 3 mai est inscrit *Iuuenali* pour *Juvenali*. Paris (1640).

²¹ On trouve *Felicité* inscrite *Foelicitas* pour *Felicitas* dans le calendrier de 1607 comme dans celui de 1667.

graphème « ph »²². De même, le son [K] verra l'utilisation alternative du « c », du « k » ou encore de « qu »²³. Ces variations d'usages sont peu présentes dans les calendriers mais constantes au fil de la période. En revanche, elles sont particulières aux diocèses situés au nord du Puy-en-Velay. Le Bassin parisien « élargi », de Langres à Rouen, est particulièrement concerné.

La présence de « h » muets connaît aussi de s variations. Un tiers des cas rencontrés concerne l'utilisation – ou non – du « h » dans les noms de saints²⁴. Ce type de discordance se rencontre à raison de deux occurrences en moyenne par calendrier concerné. On observe une légère baisse au fil du temps, mais passé la décennie 1600, l'évolution est peu significative. En revanche, il est partagé par presque tous les calendriers, quelle que soit leur nature et la localisation des diocèses. Dans le même ordre d'idées, on constate dans de nombreux cas des doubléments de consonnes. Cette dernière forme évoquée suit les mêmes évolutions que les précédentes.

Dans ces derniers cas exposés, il semble difficile, pour ne pas dire impossible, de déterminer qui des usages ou des imprimés, est responsable de ces divergences. Toujours est-il qu'au fil du temps on constate une certaine diminution, dans des proportions variables selon les critères interrogés.

Discordances du lexique

Certains noms de saints sont orthographiés de façons différentes, à tel point que la prononciation s'en trouve modifiée. L'étude de ces différences permet de mettre en évidence deux éléments caractéristiques de l'évolution de l'écriture des calendriers au XVII^e siècle, à savoir, d'une part l'uniformisation de l'orthographe et, d'autre part l'existence d'usages régionaux, lesquels tendent parfois à être effacés au fil du temps. Le cheminement vers une graphie généralement admise par tous – et que l'on serait tenté de qualifier de « moderne » – s'observe pour de nombreux saints, à l'instar de l'évolution globale observée pour la forme des calendriers liturgiques. Le pape Damase, célébré habituellement le 11 décembre en est un exemple. Ainsi, quelques calendriers de la fin du XVI^e siècle et des premières années du XVII^e siècle énoncent le saint selon les orthographes suivantes : « *Damascus* » à Tours ou

²² Saint Cyr, le 16 juin, peut être écrit *Quiricus* pour *Cyricus*. Auxerre (1670).

²³ Catherine, le 25 novembre, peut se trouver inscrite comme *Katherine* au lieu de *Catherina*. Chartres (1581).

²⁴ Protas peut s'écrire *Prothasius* au lieu de *Protasius*. Boulogne (1673).

On trouve également Christine écrite sans « H », soit *Cristina* pour *Christina*. Bourges (1587).

encore « *Dammascus* » à Châlons ²⁵. Le diocèse de Tours adopte dès 1612 la forme « *Damasus* », ce qui sera le cas également à Châlons dans son édition de 1670. Dans le cas de Châlons, la mise en conformité de l'orthographe du saint s'accompagne également d'un changement de date, le saint passant du 12 au 11 décembre et rejoignant ainsi la date la plus communément admise et inscrite dans le calendrier romain. « *Damasus* » est dès lors l'orthographe que l'on retrouve systématiquement dans les diocèses qui célèbrent ce saint. On note toutefois que le propre de Rodez inscrit en 1670 un « *Damascius* » au 5 décembre. Néanmoins, cette forme ancienne ne concerne pas le pape mais un martyr. L'exemple de Rufus martyr mélange deux distorsions orthographiques. À la fois, le « f » peut être remplacé par un « s », « ss », « ff » ou encore « ph » ; tout en étant parfois complété du suffixe « ini ».

L'exemple de Maclou (*Maclovius*) fait intervenir une donnée davantage géographique que chronologique. On trouve le saint évêque célébré le 15 novembre graphié de deux manières : soit *Maclovius* (retenue par les Bollandistes), soit *Macuti* ou encore *Machuti*. Mis à part les diocèses de Nantes et de Paris ²⁶ qui inscrivent au XVI^e siècle Maclou sous la forme *Macuti* puis au XVII^e siècle avec la graphie *Maclovius*; les autres diocèses semblent partagés en deux camps. Le premier inscrit *Macutus* dans toutes ses éditions, comme Chartres, Le Mans, ou encore Châlons, dessinant ainsi un espace recouvrant un large Bassin parisien. Le second utilise la forme plus conventionnelle de *Maclovius*, comme à Rouen ou encore Saint-Malo, occupant davantage les marges du territoire. L'évolution chronologique existe mais elle n'est pas systématique. En revanche, la donnée géographique est vérifiée sur des territoires identifiés. Si une graphie de référence semble tout de même émerger, l'usage est davantage conditionné dans cet exemple par la localisation d'un diocèse au sein d'une région que par la période au cours de laquelle le calendrier est imprimé.

Toutes ces divergences et leur inscription dans l'espace peuvent finalement être le reflet de pratiques régionales. On sait notamment que le latin fit l'objet de prononciations multiples initiées par les langues vernaculaires²⁷. D'autre part, une absence de formation chez les clercs, encore flagrante au début du XVII^e siècle, a pu continuer à influencer l'écriture des

²⁵ Tours (1570), Châlons (1570 et 1606).

²⁶ Paris inscrit le saint dans son calendrier de 1584 sous la forme *Macutus*, puis le fait disparaître de tous ses calendriers du XVII^e siècle jusqu'à l'exemplaire de Mgr de Vintimille en 1680, dans lequel il réapparaît sous la forme *Maclovius*.

²⁷ Voir à ce sujet Françoise Waquet, « Parler latin dans l'Europe moderne. L'épreuve de la prononciation ». In: *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée* T. 108, N°1. 1996. pp. 265-279.

calendriers. Ceux-ci portent donc la marque à la fois d'un héritage médiéval dans l'orthographe mais également d'usages régionaux de prononciation.

Les discordances du lexique peuvent aussi être révélatrices de confusions à fondement homonymique. Cela est notamment le cas pour les noms de saints dont la racine est le nom d'un autre saint. On relève par exemple le cas de *Severus* évêque et confesseur le 18 septembre²⁸, ainsi que la fête de *Severus*, confesseur le 8 août à Lyon en 1584. Au siècle suivant, ce dernier *Severus* est inscrit comme *Severinus*²⁹ tout en étant énoncé plus tard comme *Severus* à Vienne en 1678³⁰. On trouve le même cas de figure avec Saturnin, martyr de Tyr le 31 janvier, énoncé tantôt comme *Saturnus*³¹, tantôt comme *Saturninus*³². Pour autant, Toulouse célèbre son premier évêque et Martyr *Saturninus*³³ le 29 novembre. Lequel est également cité sous le nom de *Saturnus* à Bourges³⁴. Pour complexifier encore davantage le propos, on notera que Châlons commémore en un même groupe de saints, le 29 novembre, *Saturnus* et *Saturninus*, évoqués tous deux comme simples martyrs. Les deux noms désignent deux individus différents, toutefois, les diocèses confondent parfois les deux en énonçant simplement la racine des deux noms. De telles déclinaisons de noms, à partir d'une seule racine, se rencontrent aussi pour *Maximi*, décliné en *Maximinus* ou encore *Maximianus*. De même, à partir de la racine *Martinus*, on rencontre également *Martianus*, *Martinianus* ou encore *Martimianus*. Ainsi, *Martinianus*, célébré le 2 juillet, se trouvera écrit *Martianus* dans quelques calendriers de la moitié nord de la France (de Bourges à Amiens) jusqu'en 1644³⁵.

Les confusions homonymiques par l'ajout ou la suppression d'un suffixe autour d'une même racine peuvent être imputés à l'usage des abréviations comme aux lacunes dans les connaissances hagiographiques dans les diocèses, ou encore à l'ambiguïté dans la composition de certains martyrologes. Dans l'évolution globale des calendriers, ces divergences lexicales ont plutôt tendance à ne tenir qu'une place discrète tout au long de la période. Dans les calendriers incomplets, ce genre de désaccord est presque absent.

²⁸ Avranches (1630).

²⁹ Lyon (1619).

³⁰ Il est donc indexé dans la base comme *Severi*.

³¹ Nevers (1582).

³² Auxerre (1670).

³³ Toulouse (1679).

³⁴ Bourges (1624).

³⁵ Le calendrier contenu dans le Bréviaire d'Orléans imprimé en 1644 présente la dernière occurrence rencontrée de *Martianus* pour *Martinianus*.

De l'usage du latin

Les calendriers énoncent les saints dont ont fait l'office au génitif, sous-entendant ainsi avant chaque nom de saint « *festum...* »³⁶. Toutefois, quelques calendriers dérogent à cette règle. Dans près de la moitié des cas recensés, c'est le nominatif qui est employé pour le génitif. Le calendrier de Besançon en 1584 se distingue particulièrement en la matière puisque pour trente-six noms de saints, il utilise le nom inatif³⁷. Cet usage est en perte de vitesse dans les éditions suivantes³⁸. Pour le reste des occurrences relevées comme utilisant un autre cas que le génitif, c'est le datif qui est employé. Cela ne concerne toutefois qu'un à deux noms de saints par calendrier. Néanmoins, les diocèses publiant plusieurs éditions de leur calendrier au cours du XVII^e siècle ont tendance à répercuter cet emploi dans toutes leurs éditions. On serait alors tenté de voir là une manifestation d'un usage propre à l'écriture des saints par ces diocèses.

Une évolution globale vers la normalisation de l'écriture des saints, le fait des diocèses ou des imprimeurs ?

L'étude globale de ces différents éléments, dans l'espace et dans le temps, permet de conclure l'analyse. Ainsi, il est évident maintenant que les discordances dans l'écriture des noms des saints en général sont particulières aux diocèses qui impriment des calendriers complets. Cela est logique du point de vue de l'arithmétique – les calendriers incomplets contenant moins de noms de saints que les calendriers complets, ils ont ainsi moins d'opportunités pour exprimer des divergences – mais également du point de vue chronologique. Ainsi, une courbe moyenne des discordances constatées dans les calendriers montre une diminution globale de ces différences depuis la fin du XVI^e siècle jusque dans la décennie 1610. Or, c'est au cours de cette période que les Propres diocésains commencent à être imprimés, leur écriture est donc tout à fait conforme au mouvement global. Les discordances orthographiques continuent cependant à être présentes mais à des niveaux relativement faibles. Toutefois, on constate une augmentation moyenne de ces relevés, tant

³⁶ A titre d'exemple, le propre de Quimper (*Proprium Sanctorum [...] Corisopitensis*, Paris, 1642) indique dans son calendrier au 12 décembre « *Corentini, Corisopitensis episcopi, duplex* ». L'office de Corentin, dans le propre des saints est annoncé de la façon suivante : « *Die XII Decembris, in festo S. Corentini, Corisopitensis episcopi et confessoris, duplex* ». Cette observation renforce encore davantage l'idée que le calendrier liturgique diocésain fait office de table des matières du propre des saints puisqu'il en est ici le résumé.

³⁷ On trouve par exemple au 27 août *Rufus* pour *Rufi* ordinairement dans les autres calendriers consultés, ou encore *Albinus* au 1^{er} mars pour *Albini*.

³⁸ Le nombre de saints énoncés au nominatif est divisé par deux à chaque nouvelle édition. Il n'y en a plus que seize en 1653 et sept en 1673.

dans les calendriers complets que dans les calendriers incomplets, au cours de la dernière décennie étudiée. La cartographie de ces résultats apporte des éléments d'analyse supplémentaires. La diminution du nombre de discordances est enfin corrélative aux progrès de l'hagiographie. Rappelons que la publication des *Acta sanctorum* débute en 1643.

L'évolution globale montre les progrès d'une uniformisation générale dans l'écriture des saints du calendrier, faisant montre toutefois d'un rythme différent selon les régions (voir Carte 6 : Nombre de discordances constatées dans l'écriture des noms de saints, p. 22). On constate ainsi que la France de l'ouest et du sud adopte plus rapidement un usage « moderne » quand la France de l'est, participant du même mouvement, prend davantage de temps. En revanche, le Bassin parisien semble résister à cette évolution tout en étant finalement grignoté progressivement. La dernière carte montre que certains diocèses ont une évolution inverse au mouvement général. Ainsi, à Soissons, Châlons et à Narbonne, les calendriers conservent et développent une forme d'écriture propre, en comparaison avec les calendriers d'autres diocèses. Cette évolution, pour le moins remarquable, explique ainsi l'évolution des courbes pour la décennie 1570. On notera ce pendant qu'une telle évolution est constatée tant pour les calendriers complets que pour les calendriers incomplets. Si les trois diocèses précités sont exceptionnels par le nombre de discordances constatés dans leurs calendriers, ils sont tout à la fois représentatifs d'un ensemble de calendriers écrits selon des usages propres³⁹.

L'influence des imprimeurs, loin d'être systématique, semble néanmoins réelle. On a constaté à plusieurs reprises que si un diocèse fait appel à des imprimeurs différents au fil de ses éditions, il prend le risque de voir se multiplier les erreurs typographiques, les discordances orthographiques ou le retour de l'usage des abréviations. L'évolution de ces caractéristiques dans les calendriers d'un même diocèse peut alors sembler anarchique, comme on a pu le constater dans les calendriers de Bourges, imprimés successivement chez trois imprimeurs différents.

Toutefois, la responsabilité générale des imprimeurs semble devoir être mise hors de cause au regard des exemples de maisons d'impression qui traitent avec plusieurs diocèses. À Rennes, Denis Lesne imprime les calendriers des diocèses de Rennes, de Saint-Malo et de

³⁹ On note une présence marquante de cultes particuliers ainsi que l'usage de termes spécifiques dans l'énoncé des degrés de solennité. Voir en annexes 3 et 4 les caractéristiques des calendriers de ces diocèses.

Vannes, tous les trois en 1627. En plus du nom de l'imprimeur sur le frontispice, l'aspect général des trois ouvrages ne laisse aucun doute sur leur concepteur. Le nombre de discordances et leur nature varie d'un calendrier à l'autre : on n'en relève aucune à Saint-Malo, neuf à Rennes et sept à Vannes. L'essentiel porte sur des divergences de graphie. Finalement, seulement trois saints sont orthographiés de la même façon – erronée au regard des autres diocèses – dans les calendriers de Rennes et Vannes. *Marcellian* est inscrit au 18 juin pour *Marcelliannus*, *Tecla* est inscrite pour *Thecla* le 23 septembre et *Prothasius* pour *Protasius* le 19 juin. À noter que cette divergence orthographique pour ces deux derniers saints est largement partagée par d'autres diocèses. Une telle concordance ne se vérifie pas pour d'autres saints – présents dans les deux calendriers – tels que *Sennen*, *Chrisanthus* ou encore *Appollonia*.

Plus au nord-est, la province ecclésiastique de Reims fait imprimer entre 1585 et 1621 chez Simon de Foigny des Manuels à l'usage de ses diocèses⁴⁰. Là aussi, la concordance dans la présentation des différents ouvrages est évidente. Toutefois, les divergences orthographiques sont variées. Ainsi, on en relève douze dans le Manuel de Reims en 1585 contre quarante-neuf dans le Manuel de Châlons en 1606. Si l'on confronte les calendriers de Reims et de Senlis, imprimés tous les deux en 1585 chez le même typographe, on constate que les divergences orthographiques relevées ne concernent pas toujours les mêmes saints. Par exemple, *Timotheus* le 23 août est inscrit en entier à Reims mais abrégé sous la forme « *Tim* » à Senlis. *Theodorus*, le 9 novembre, est écrit correctement à Reims mais orthographié *Theodolus* à Senlis. De même, *Achilleus* le 12 mai, est écrit avec un seul « l » à Reims. Lorsque des concordances sont observées dans ces divergences, elles impliquent une orthographe largement partagée, à l'instar de l'exemple rennais. Ces deux exemples montrent ainsi que les divergences d'usages orthographiques ne sont pas à imputer seulement aux imprimeurs mais également aux diocèses.

Recherches hagiographiques et conséquences dans le calendrier.

Les noms des saints peuvent être accompagnés de précisions sur leur lieu de vie, ou tout du moins sur l'espace dans lequel les actions accomplies leur ont permis d'accéder à la sainteté. La naissance au Ciel, après une action inscrite dans un territoire précis, identifié et

⁴⁰ Nous avons pu consulter les manuels de Reims (1585), Senlis (1585), Châlons (1606), Laon (1621). À noter également que le diocèse de Reims fait aussi appel à Foigny pour imprimer son bréviaire de 1614. Pour les ouvrages imprimés en 1630 et en 1648, le diocèse sollicite les services de François Bernard.

délimité est surtout possible pour les évêques. Ceux-ci marquent leur territoire de leur vivant et ils sont généralement enterrés sur place, ce qui favorise un culte local – ou à une échelle plus large – le culte de leurs reliques. C'est donc tout naturellement que les évêques dominent très largement le corpus des saints pour lesquels on indique une origine géographique.

Ce type de précision répond à deux objectifs. Le premier est de différencier deux saints homonymes, surtout lorsque l'un des deux bénéficie d'un culte très largement répandu. L'exemple d'Etienne est assez parlant. La célébration du premier martyr est universelle dans les calendriers français. Pour autant, le diocèse d'Apt célèbre le 6 novembre la fête d'Etienne, évêque de la ville. Le calendrier porte alors la mention abrégée « *Stephani, Apt. Ep*⁴¹. ». En outre, la célébration du premier martyr peut revêtir une signification particulière pour un diocèse, lorsqu'il s'agit du culte du saint patron de la cathédrale. Ainsi, le diocèse d'Arles précise pour la fête d'Etienne au 26 décembre qu'il s'agit de « *Arelatensis Ecclesiae Patroni*⁴² ». Dans ce second cas, la référence géographique vient renforcer un discours identitaire, dont les cultes sont un vecteur⁴³. Certains calendriers comme ceux d'Angers tendent à ne préciser que l'origine des saints ayant vécu dans le diocèse.

Hiérarchiser les cultes.

La profusion des offices de saints dans les calendriers a nécessité, depuis l'époque médiévale, leur hiérarchisation dans le culte. Pour chaque office, le degré de solennité correspondant à sa célébration est ainsi indiqué. Il s'agit bien d'une hiérarchisation des saints puisqu'à chaque degré correspond une structure de composition de l'office dont la taille varie. Cela peut être une simple commémoration lorsque le nom du saint est seulement évoqué dans une oraison ou bien, le cas demeure rare, d'une seule leçon propre dans le troisième nocturne de l'office des matines. Au sommet de la hiérarchie, l'office est destiné tout entier à la célébration de la fête, il est bien plus long et sa composition peut être assez complexe. Dans ce cas, il peut avoir également des conséquences sur le cérémonial de l'église. Les Rubriques générales, placées juste après le calendrier liturgique dans les bréviaires et les missels, mais absentes des manuels (le but de ces ouvrages n'étant pas la récitation de l'office divin ou la célébration de la messe mais bien l'administration des sacrements), permettent de « décoder »

⁴¹ Apt (1664).

⁴² Arles (1680). On trouvait déjà une mention similaire dans l'édition de 1612.

⁴³ Cet aspect sera traité dans la troisième partie de notre étude.

le sens de ces degrés et de comprendre leur traduction concrète dans l'office. Outre leur prescription sur la composition de l'office, les degrés sont indispensables dans la récitation de l'office divin en permettant de concilier la hiérarchie des cultes avec l'office du temporel. Les Rubriques générales consacrent en ce sens un chapitre entier à la question des occurrences et concurrences d'offices. La célébration de l'office d'un saint est ainsi déterminée par sa place dans la hiérarchie des degrés et par la concurrence possible avec une fête mobile et l'office temporel, notamment le dimanche.

Dans les calendriers, le degré est indiqué pour chaque office, juste après l'énoncé des saints, généralement en rouge, parfois en italique pour les exemplaires consultés de la fin des années 1670, bien que ce type de typographie soit davantage le propre des calendriers imprimés au XVIII^e siècle⁴⁴. La hiérarchie des degrés de solennité, ainsi que le vocabulaire utilisé pour l'exprimer sont un observatoire privilégié de la diversité des situations ainsi que de l'évolution, propre à chaque diocèse, de son calendrier liturgique⁴⁵.

La totalité des calendriers présentés dans des ouvrages ayant pour fin la célébration liturgique (bréviaires, propres diocésains, diurnal, missels) exposent leurs degrés de solennité. Toutefois, quelques calendriers imprimés au début de notre période et contenus dans des manuels n'indiquent pas les degrés de célébration⁴⁶ des offices des saints. Une telle absence s'explique aisément du fait que la vocation de ce type d'ouvrage n'est pas tant la célébration des offices liturgiques proprement dits que l'administration des sacrements et le comportement du clergé, selon les vœux de l'évêque. Le calendrier liturgique n'est donc présent ici qu'à titre indicatif et non dans une mission d'organisation du culte. Les propres diocésains soulèvent toutefois un problème lié à leur nature. En effet, ceux-ci ne rendant compte que des offices propres au diocèse, il se peut qu'ils ne présentent pas la totalité de

⁴⁴ On constate davantage dans les calendriers du XVIII^e siècle l'utilisation d'une seule couleur (noire) et des effets typographiques (italique, majuscules) pour mettre en exergue les parties voulues.

⁴⁵ Afin de présenter les systèmes de hiérarchisation des fêtes, nous nous sommes appuyés sur les calendriers dits « complets » ainsi que sur les propres de notre corpus. Les calendriers présents dans les manuels diocésains du XVII^e siècle ne présentant que les fêtes de préceptes n'ont été pris en compte que ponctuellement puisqu'ils n'indiquent pas la totalité du système mais seulement les fêtes les plus élevées de l'éventail bénéficiant du privilège d'être *de praecepto*⁴⁵.

⁴⁶ Il s'agit des calendriers contenus dans le manuel de Chartres (1581), Reims (1585), Senlis (1585) et Laon (1621).

l'éventail de leur hiérarchie des cultes. Il faut alors recréer le calendrier complet en associant propre diocésain et calendrier romain⁴⁷.

Des hiérarchies plus ou moins complexes

Les degrés liturgiques se présentent sous la forme d'une déclinaison en plusieurs niveaux dont le nombre varie d'un diocèse à l'autre. On comptabilise en effet trois niveaux dans le calendrier lyonnais en 1584⁴⁸, pour quatorze niveaux dans le calendrier de Bayeux en 1665⁴⁹. Le calendrier romain compte sept niveaux en 1568 puis huit à partir de 1602⁵⁰. Le graphique suivant (figure 7) présente une moyenne du nombre de degrés contenu dans les calendriers, répartis par décennie.

⁴⁷ Il s'agit de l'ensemble des calendriers « incomplets », contenus dans des propres diocésains. Les propres diocésains reproduisent le système de degrés romain mais ils ne font figurer généralement que des fêtes placées dans les niveaux les plus élevés de la hiérarchie. Les calendriers de Montauban (1660), Le Puy (1661 et 1667), Rodez (1670) sont une exception puisque ce sont des propres diocésains qui allient dans le même document des degrés propres et des degrés romains. Cette question est approfondie dans la deuxième partie de notre étude.

⁴⁸ *Breviarium iuxta ritum cathedralis et primatialis Ecclesiae Lugdunensis, optimo nunc demum ordine multo, quam antehac unquam, castigatius in lucem emissum. In quo, loca Scripturarum in margine sunt adiecta, ex quibus Ecclesiastica officia de sumpta sunt.* Lugdunum, Benedictum Rigaudum, 1584.

⁴⁹ *Breviarium Baiocense ad formam... concilii Tridentini restitutum... D. Francisci de Nesmond, Baiocensis episcopi, auctoritate... editum.* Parisiis, Coignard, 1665.

⁵⁰ Il s'agit, dans l'ordre, des degrés double de première classe, double de seconde classe, double majeur, double, semidouble, simple, commémoration et commémoration aux laudes seulement. Le degré « double majeur » a été introduit en 1602 par Clément VIII. Pierre Jounel, *Le renouveau du culte des saints, op., cit.,* p. 22.

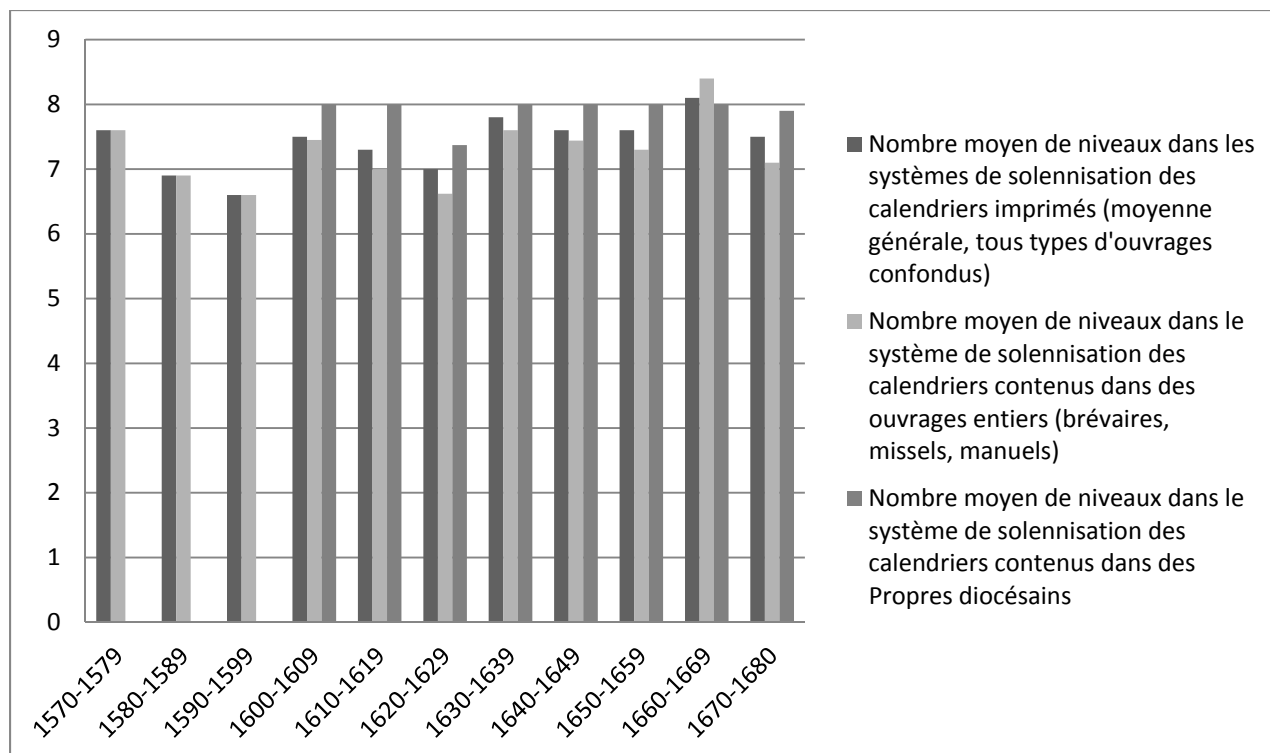


Figure 7 : Nombre moyen de niveaux dans les systèmes de solennisation (mémoires comprises)

La première rubrique montre les résultats observés pour l'ensemble des sources consultées. Les moyennes obtenues sont relativement stables (autour de 7,5 degrés par calendrier). Pour autant, on constate une tendance à l'augmentation du nombre de ces degrés au fil de la période et plus nettement à partir de la décennie de 1630. La seconde catégorie ne retient que les calendriers des diocèses qui impriment une liturgie complète, elle exclut donc les propres diocésains. L'évolution de cette rubrique semble plus complexe puisqu'elle ne suit pas toujours les résultats obtenus pour les moyennes, notamment pour les décennies 1640 et 1660. C'est aussi dans cette catégorie de calendriers que l'on trouve la plus grande diversité de nombre de niveaux, du plus bas (trois degrés à Lyon) au plus élevé (quatorze niveaux à Bayeux)⁵¹. Enfin, la troisième catégorie ne retient que les calendriers inscrits dans un propre diocésain⁵². On constate de fait la grande stabilité du nombre de degrés, conformément au

⁵¹ Nous montrerons plus loin que cette diversité de situation et son évolution dans le temps sont directement reliées à la question de la transposition de la liturgie romaine dans les usages diocésains.

⁵² Pour bon nombre d'entre eux, les calendriers sont incomplets, ne sont pris en compte ici que des résultats après reconstitution du calendrier complet, obtenu par ajout du calendrier romain, afin de travailler sur des sources comparables.

système romain. Toutefois, cette stabilité apparente ainsi que « l'accident » de la courbe pour la décennie 1620 ne sauraient cacher l'existence de cas particuliers. D'une part, quelques calendriers, imprimés incomplets, possèdent un ou deux degrés différents du système romain, augmentant ainsi le nombre total de degrés ; d'autre part, les calendriers contenus dans des propres mais imprimés complets ont parfois tendance à « simplifier » le système de solennité romain, diminuant ainsi le nombre de degrés.

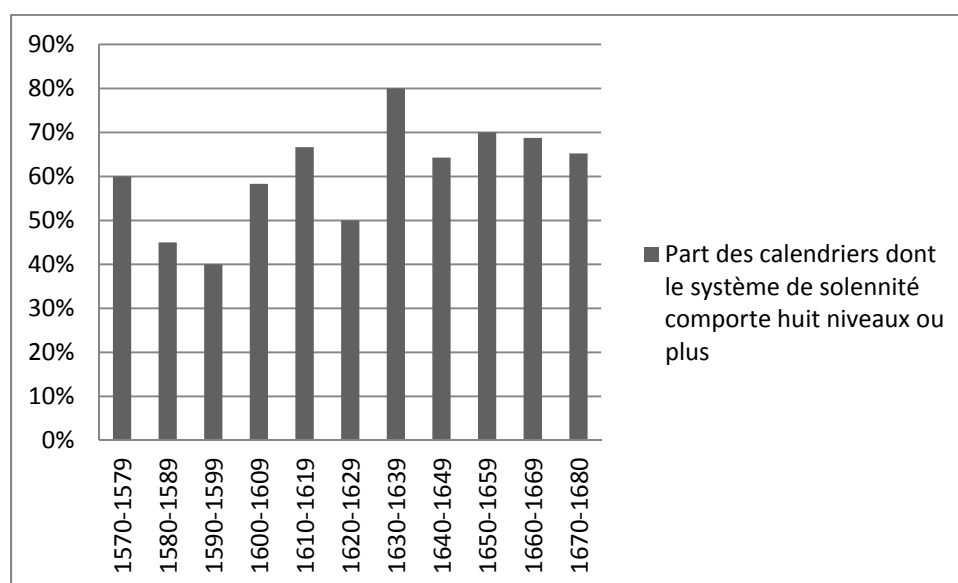


Figure 8 : Un développement différencié de la hiérarchie des degrés de solennité

La répartition des calendriers en fonction du nombre de niveaux de degrés de solennité montre que les diocèses tendent à augmenter le nombre de degrés de solennité dans leurs calendriers au fil du siècle⁵³. La tendance ne s'inverse plus à partir de la décennie 1630, moment où l'impression des propres diocésains⁵⁴ devient importante. Ainsi, une analyse plus fine montre que quelques calendriers déclinent leur système en plus de huit niveaux différents, mais on ne relève jamais plus d'un exemple de ce type par décennie, sauf dans les années 1660 où l'on en compte trois⁵⁵. À l'inverse, on relève entre un et quatre calendriers par

⁵³ Voir également en annexe 4 (volume d'annexes, p. 118) le tableau récapitulatif de ses degrés de solennité par calendrier.

⁵⁴ Dont on a pu voir qu'ils mettaient en pratique le système de solennité romain à huit niveaux.

⁵⁵ Il s'agit des calendriers de Bayeux (1665), Orléans (1673) et de Paris (1680).

décennie qui déclinent leur système de degrés en moins de six niveaux. Jusqu'en 1630, ce sont entre deux et quatre calendriers par décennie que l'on peut classer dans cette catégorie, après cette date, leur nombre varie entre un et trois. Si l'on observe bien une propension des diocèses à imprimer des calendriers comportant huit niveaux ou plus de degrés de solennité au fil du siècle, cette tendance reste dans des proportions raisonnables, imprimer un calendrier dont les degrés se déclinent en neuf niveaux ou plus demeure exceptionnel. Il y a donc bien une diversité du système de solennité entre diocèses, mais également une certaine conformité du fait du nombre de déclinaisons possibles.

La cartographie de ces premiers résultats (Carte 7 : Nombre de degrés dans la hiérarchie des fêtes, p. 23) montre une répartition dans l'espace quelque peu emmêlée, qu'il convient d'éclaircir. On remarquera ainsi avant toute chose une illustration manifeste de l'individualité de chaque diocèse vis-à-vis de ses voisins ; l'identification de grandes régions clairement définies semblant assez hasardeuse. À l'exception de Limoges, de Lyon, de Montauban et de Narbonne, les cas les plus extrêmes (tant dans le petit nombre que le plus grand nombre de degrés) se situent plutôt au nord de la Loire pour les calendriers utilisés en 1680. La majorité des calendriers dont la structure comporte huit ou neuf degrés se situe au sud de la Loire et concerne surtout des propres diocésains, quand la majorité des calendriers déclinés en six ou sept degrés se trouvent au nord et sont davantage contenus dans des bréviaires ou des missels.

Cette constatation complète les observations précédentes, à savoir, que les propres diocésains, davantage utilisés par les diocèses du sud rendent compte, dans la pratique, de la totalité de l'éventail des degrés romains, quand les calendriers accompagnant des bréviaires et des missels sont davantage le fait des diocèses du nord et sont déclinés avec moins de degrés, tout en étant la catégorie dans laquelle on relèvera les exemples extrêmes supérieurs et inférieurs. Cette cartographie montre également que pour bon nombre de diocèses, la structure hiérarchique du calendrier n'est pas quelque chose de figé, bien au contraire⁵⁶.

Nom des degrés et composition des offices

⁵⁶ Les calendriers de Bayeux montrent l'évolution la plus spectaculaire, utilisant huit degrés dans l'édition de 1628 puis quatorze dans celle de 1665. De même, six degrés ont été ajoutés dans le calendrier de Châlons entre l'édition de 1606 et celle de 1636. Le nombre de degrés (onze) est toujours le même dans l'édition de 1666. On constatera néanmoins que dans l'exemple de Châlons, cet usage « propre » dans l'énonciation du système de degrés n'empêche pas une présence forte des saints du calendrier romain (voir notamment les chapitres 4 et 7 de cette étude ainsi que les annexes 3 (p. 67) et 4 (p. 125) consacrées aux calendriers de Châlons.

Afin de comprendre la structure des calendriers, il est nécessaire de comparer les systèmes de solennité entre eux. Le simple alignement de ces structures, les unes à côté des autres, ne peut être satisfaisant puisque l'on a constaté le nombre varié de niveaux. La construction d'un tableau comparatif s'impose, celui-ci doit alors prendre en compte la signification des termes utilisés pour désigner les différents degrés. Ces informations sont habituellement présentées dans les Rubriques générales. Or, pour bon nombre de calendriers, notamment ceux contenus dans un manuel, et d'autres consultés dans des livres endommagés, celles-ci sont absentes. De plus, pour les calendriers accompagnés de Rubriques, de nombreuses nuances entre chaque diocèse viennent perdre le chercheur qui tente une comparaison stricte. Notre propos n'est pas ici de dresser une liste exhaustive des innombrables nuances dans la composition des offices ainsi que les privilèges inhérents à chaque type de degrés mais bien de saisir la hiérarchie entre les cultes afin de cerner dans quelle mesure cette hiérarchie structure le calendrier et l'année liturgique. Il s'agit alors de déterminer quelques critères, communs à l'ensemble des calendriers et de rattacher chaque degré à ceux-ci. Les Rubriques générales du Bréviaire romain offrent le cadre le plus simple et le plus clair⁵⁷.

Les niveaux qui les composent répondent à deux besoins essentiels. Pour la plupart, ils ont une traduction concrète dans la composition de l'office : l'office d'une fête d'un niveau élevé est plus long que celui d'un niveau bas qui peut alors être une simple oraison au sein d'un autre office de saint ou de l'office ferial. Au sommet de la pyramide, se trouvent les fêtes dont les trois nocturnes de matines comportent chacun trois leçons qui leurs sont propres. On parle alors d'un office de neuf leçons. En outre, les vêpres sont dites en entier et les antiennes sont doublées. Cette catégorie est appelée « double » dans le calendrier romain et dans certains calendriers diocésains. Il existe ensuite d'autres offices composés de neuf leçons mais dont on ne double pas les antiennes : cette catégorie est appelée « semidouble » dans le calendrier romain. La troisième catégorie est l'office « simple » ou de « trois leçons ». Dans ce cas, la fête n'a de particulier qu'un seul nocturne donc trois leçons, les autres appartiennent à l'office ferial. Enfin, le quatrième niveau retenu est la commémoration ou mémoire. Il ne

⁵⁷ Le système romain est en effet connu de tous au XVII^e siècle et des comparaisons sur cette base sont déjà effectuées à cette époque. Ainsi, Charles Guyet dans son *Heortologia* utilise la terminologie romaine pour traiter de la solennisation des offices propres, ce qui lui permet de citer des exemples comparables d'un diocèse à l'autre, quels que soient les systèmes de solennisation. Voir Charles Guyet, *Heortologia sive de festis propriis locorum et Ecclesiarum*, Venetiis, Balleonia, 1729. La première édition est de 1657. Voir également la deuxième partie de cette étude.

s'agit que d'une simple oraison, intégrée dans l'office ferial ou dans l'office d'une fête d'un rang supérieur. On distingue alors quatre grandes catégories, dans lesquelles il est possible de classer les degrés diocésains sur la base de ces critères.

L'identification de différents degrés permet ensuite de résoudre le problème de l'occurrence des fêtes. En effet, les calendriers liturgiques sont très chargés en nombre de fêtes ; elles sont alors en concurrence constante avec l'office ferial (y compris les dimanches) et les fêtes mobiles du calendrier (Pâques, Pentecôte, etc.). Le degré de solennité permet alors de déterminer quel office est prioritaire à un autre en cas d'occurrence et détermine le texte de la récitation des heures.

Au sommet de la catégorie double, se trouvent les fêtes qui ne souffrent aucune concurrence, elles sont prioritaires quoi qu'il arrive, même face à un dimanche. On ne fait aucune commémoration lors de ces fêtes (double de première classe à Rome). Toujours dans la catégorie double mais au rang inférieur, en cas de concurrence avec une fête de rang supérieur ou avec un dimanche, cette fête est transférée au jour libre le plus proche. On fait la commémoration des fêtes concurrentes de rang inférieur. La fête comprise dans la catégorie des semidoubles est transférée si elle est en concurrence avec un dimanche, ou commémorée si le transfert n'est pas possible. La fête simple ne peut pas être transférée, elle est commémorée si cela est possible. Le corpus de degrés de solennité des calendriers diocésains peut ainsi être séparé en deux groupes de façon certaine, si l'on se base sur la question de la concurrence des fêtes. Un premier groupe, correspondant aux degrés double et semidouble, rassemble les offices qui seront récités, même transférés, en cas de concurrence. Le second groupe, correspondant aux fêtes simple et aux commémorations dans le bréviaire romain, réunit les offices qui disparaîtront, ou seront réduit à une simple commémoration en cas de concurrence.

Le critère de la composition de l'office pose davantage de problèmes dans une optique comparative. Par exemple, le diocèse de Bayeux⁵⁸ inscrit dans son calendrier des fêtes « semidoubles de trois leçons ». Le terme semidouble renvoie à la composition de l'office, un peu plus longue qu'une fête simple (neuf leçons aux matines), tout en conservant toutefois la caractéristique d'une fête simple, à savoir la possession de trois leçons seulement lors des matines. Bien que tout à fait contradictoire au vu d'autres exemples et notamment du

⁵⁸ Bayeux (1628).

système romain, le terme de semidouble dans les degrés de Bayeux peut aussi renvoyer à la prééminence de ces fêtes en cas de concurrence ; c'est ce critère qui est retenu. On rencontre le même terme et donc la même difficulté pour Orléans ⁵⁹. Les exemples de Bayeux et d'Orléans montrent ainsi les limites du système de comparaison proposé, limites d'autant plus prégnantes lorsqu'il s'agit de classer un degré d'un calendrier dont on n'a pas retrouvé les Rubriques générales. Toutefois, et malgré leur caractère quelque peu artificiel, ces classifications et ces comparaisons semblent indispensables à l'étude de la structure des calendriers. Il est alors possible dans un premier temps de saisir la manière dont chaque famille de degrés est structurée dans les calendriers.

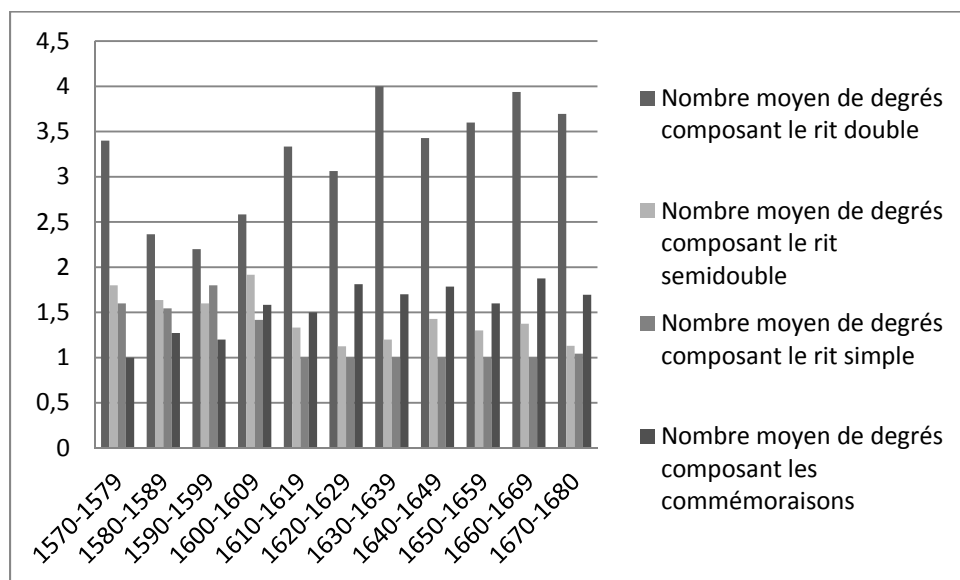


Figure 9 : Nombre moyen de subdivisions par grandes catégories de degré de solennité

Le rit double est celui qui est le plus subdivisé. Si sa composition est relativement simplifiée dans les années 1590 et 1600, l'évolution globale tend vers une plus grande complexification. C'est d'ailleurs la composition du rit double qui explique la plupart du temps les cas extrêmes de subdivision de la hiérarchie des degrés liturgiques. L'exemple de Bayeux en 1665 est symptomatique avec neuf subdivisions pour le seul rit double, deux pour

⁵⁹ Orléans (1673).

le rit semidouble, une pour le rit simple et deux pour les commémoraisons⁶⁰. Une telle situation répond davantage au besoin de distinguer les cultes les uns des autres, au sommet de la hiérarchie, notamment pour régler les problèmes de concurrence des offices, qu'à une traduction concrète dans la composition et le déroulement de l'office liturgique. Néanmoins, lorsque ces niveaux sont nombreux, il ne s'agit plus de régler les problèmes de concurrence. Grancolas signale dans son *Commentaire historique sur le bréviaire romain* [...] ⁶¹, que les degrés inclus dans les subdivisions de la catégorie double, en l'occurrence les rites « annuel » et « solennel » ne sont là que pour distinguer ces fêtes des autres. L'observation des moyennes montre aussi que Bayeux et les diocèses similaires sur ce point s'inscrivent dans un mouvement plus général de complexification de la catégorie double.

La déclinaison des fêtes comparables au rit semidouble varie entre un et trois niveaux. On remarque que les calendriers faisant état de plus de un niveau sont de plus en plus rares à partir de la décennie 1610. Le même type d'évolution est observé pour les fêtes de rit simple, toutefois, cette métamorphose de la structure interne de ce type de degré a lieu dès la décennie 1600 pour devenir générale et absolue à partir de 1610. La distinction de deux types de mémoire est de plus en plus partagée par les calendriers au fil du siècle. Dans la plupart des cas, on distingue la simple commémoration intervenant notamment en conclusion des matines de la commémoration faite lors des laudes seulement (*in laudibus tantum*).

Distinguer les calendriers complets des propres diocésains permet de mieux comprendre où a lieu l'uniformisation des structures et au contraire, dans quel type d'ouvrage on va rencontrer davantage de diversité.

⁶⁰ Consulter en annexe 4 (p. 118) le tableau récapitulatif des systèmes de degrés de solennité.

⁶¹ Grancolas, *Commentaire historique sur le bréviaire romain, avec les usages des autres églises particulières, et principalement l'église de Paris*, Lottin, Paris, 1727, tome 1, p. 298.

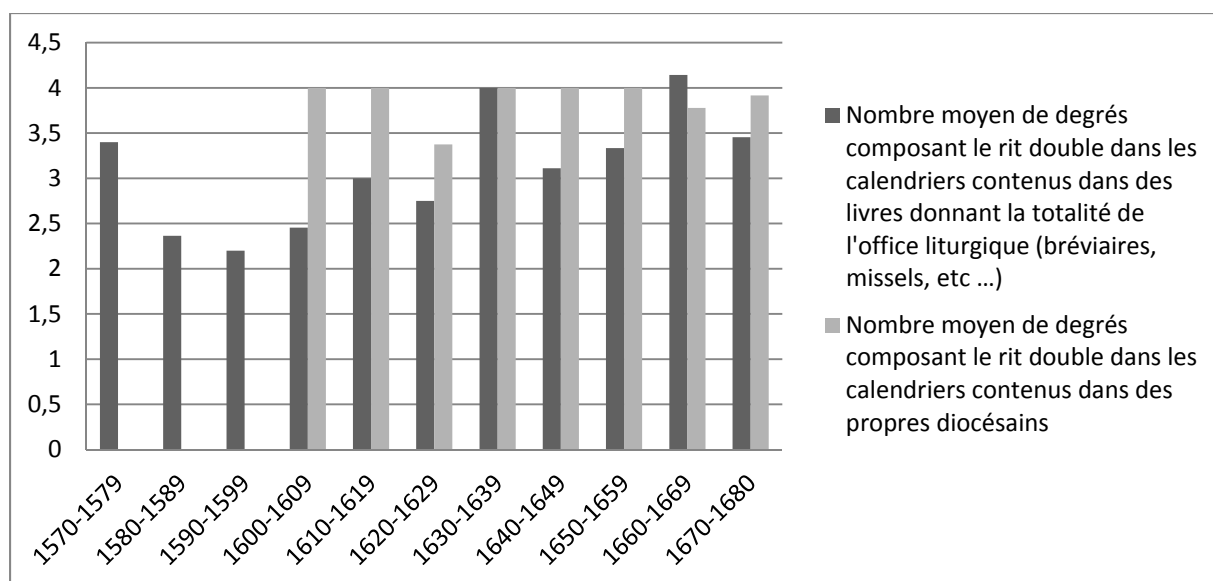


Figure 10 : Subdivisions de la catégorie double par type de calendrier

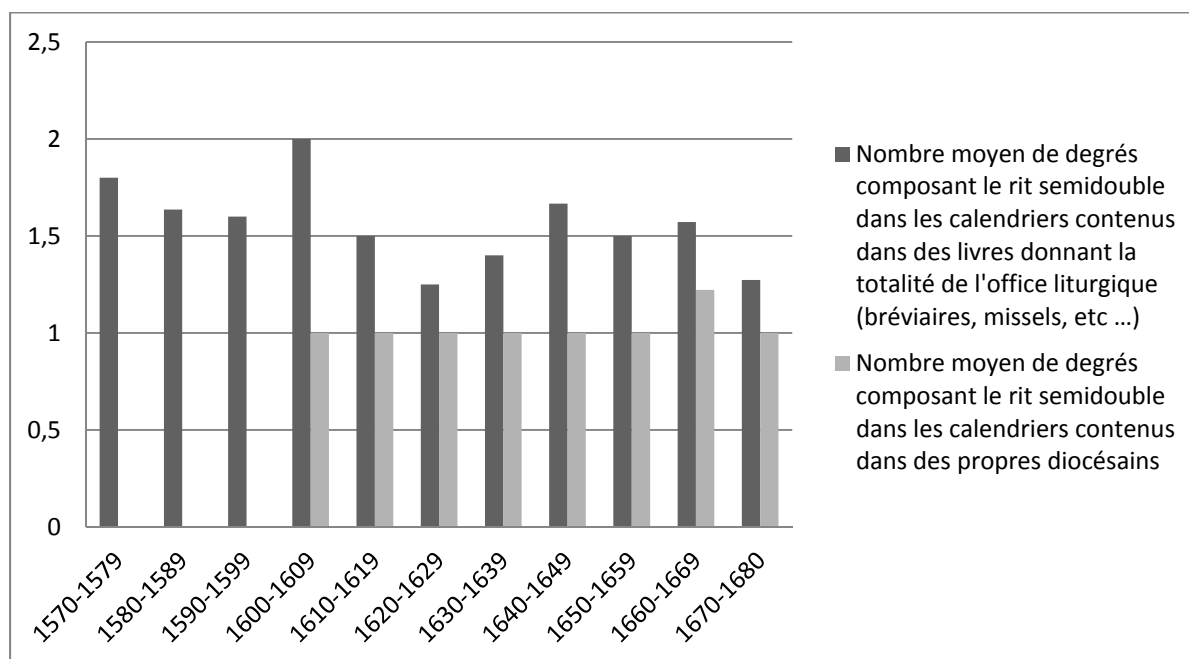


Figure 11 : Subdivisions de la catégorie semidouble par type de calendrier

Les calendriers inscrits dans des ouvrages complets présentent le plus de variations mais selon l'évolution déjà observée auparavant, à savoir une complexification progressive du rit double et dans le même temps une simplification du rit semidouble. Les calendriers issus de propres diocésains sont ceux qui montrent le moins de variations. Les fêtes de rit double sont généralement subdivisées en quatre niveaux. Les accidents observés sur la courbe dans la

décennie 1620 sont le fait de calendriers imprimés en entier mais introduisant un propre diocésain⁶². La variation de la décennie 1660 est due à Montauban qui subdivise le rit double en cinq niveaux, et au Puy⁶³ qui ne fait état que de fêtes de rit double (*duplex*).

L'usage de ne rendre compte d'aucune subdivision pour le rit semidouble est implanté de façon stable et générale tout au long de la période. Une perturbation de la courbe est toutefois observée pour la décennie 1660. Elle est le fait des calendriers du Puy et de Montauban⁶⁴ qui intègrent à cette occasion deux subdivisions. Cet événement intervient à l'encontre de l'évolution globale des fêtes équivalentes au rit semidouble, pour lequel la tendance des diocèses à ne pas le subdiviser a déjà été observée. On retiendra enfin que subdiviser les fêtes simples en plusieurs niveaux est uniquement le fait des calendriers contenus dans des ouvrages complets.

On peut alors dresser une cartographie des diocèses français en fonction du nombre de subdivisions apportées au degré double ou équivalent (Carte 8 : Nombre de subdivisions par calendriers de la catégorie double, p. 24). La date de 1599 a été relevée comme le moment où les diocèses sont les moins nombreux à subdiviser ce degré. La date de 1680 permet d'avoir une vue d'ensemble sur la situation à la fin de notre période d'étude.

Ces cartes (carte 7 et carte 8) permettent de constater, dans l'espace et dans le temps, la croissance des subdivisions du rit double dans les calendriers des diocèses. Deux mouvements d'évolution sont inscrits dans l'espace. Le premier est la généralisation des calendriers comportant deux à trois subdivisions du degré double notamment dans un Bassin parisien élargi (à l'exception notable mais non exclusive de Paris). On remarque que le processus commence dans le premier XVII^e siècle pour s'étendre encore davantage en fin de période. Le second est l'apparition, bien que ponctuelle, des diocèses qui subdivisent beaucoup plus que les autres, et cela surtout après 1640. À l'exception de Montauban, on relève qu'il s'agit avant tout de diocèses de la moitié nord de la France. Enfin, l'usage de ne

⁶² Il s'agit des calendriers de Rennes (1627) et de Vannes (1627).

⁶³ Montauban (1660), Le Puy (1661).

⁶⁴ Id. Dans le cas du Puy, il s'agit d'un calendrier énoncé en entier mais contenu dans un propre diocésain. Pour Montauban, le calendrier est énoncé de façon incomplète.

faire figurer qu'une à deux subdivisions perdure à l'est du territoire ainsi que dans la moitié est de la province ecclésiastique de Tours.

Une évolution régulière du système de solennisation dans les diocèses

L'étude de l'évolution du nombre de degrés pour chacun des diocèses qui imprimant plusieurs calendriers successifs au cours de la période montre un cheminement plus complexe. Sur les trente-cinq diocèses pour lesquels plusieurs éditions de calendriers ont pu être consultées, seulement cinq diocèses ne modifient pas la structure interne du système hiérarchique des degrés de solennité⁶⁵. Cela ne signifie pas pour autant que les termes utilisés pour désigner les degrés ne changent pas. En moyenne, les diocèses repérés réforment leur système de solennisation tous les trente-cinq ans. Ces réformes concernent entre un et deux degrés dans la majorité des cas, on relève toutefois des cas où ce sont les quatre familles de degrés qui sont modifiées.

L'exemple de Paris pourrait nous faire penser que la multiplication des impressions de calendriers favoriserait la réforme du système de solennité. Cela semble être confirmé à Chartres, à Orléans ou encore à Soissons. Toutefois, l'exemple de Rouen démontre le contraire puisque seul le calendrier de 1627 introduit un niveau de mémoire supplémentaire. De même, il ne semble pas possible de modéliser mathématiquement un quelconque lien entre le nombre d'années survenu entre deux réformes et l'ampleur de celles-ci. Enfin, on remarquera que les diocèses les plus sujets aux réformes sont ceux qui impriment des livres liturgiques entiers, la majorité des diocèses pour lesquels nous avons consulté plusieurs générations de Propres conservent le même système tout au long du siècle.

La modification des degrés de solennité donne lieu à trois formes d'actions : les subdivisions peuvent être supprimées (72% des réformes), ajoutées (63% des réformes) ou bien les deux à la fois (35% des réformes). Dans 68% des cas, la réforme ne concerne qu'une seule famille de degrés. Les réformes les plus globales, touchant trois ou la totalité des types de degrés n'ont lieu qu'entre 1600 et 1644⁶⁶. Cet élément permet ici d'affiner un peu plus la chronologie que nous tentons d'établir, singularisant ainsi les premières décennies du XVII^e siècle comme un moment de réforme radicale du système de solennisation pour certains

⁶⁵ Il s'agit des diocèses d'Aix, d'Arles, de Beauvais, de Riez et de Saint-Malo.

⁶⁶ Il s'agit des calendriers de Nevers (1600), Orléans (1600), Soissons (1631), Poitiers (1631) et Langres (1644). Du fait des sources disponibles, cette liste n'est pas exhaustive. Pour autant, nous pensons qu'elle est un indicateur fiable quant à la chronologie de l'ampleur des réformes calendaires au XVII^e siècle.

diocèses. Toutefois, des cas de réformes sont observés sur l'ensemble de la période étudiée, mais de façon plus progressive au fil du siècle, comme à Paris ou à Chartres, qui ne modifient qu'un seul type de degré par réforme.

Bien que les suppressions soient plus nombreuses que les introductions de nouveaux degrés, on retrouve dans des cas concrets les lignes directrices observées plus tôt. Quand il s'agit de supprimer des subdivisions, ce sont les degrés semidoubles et simples qui en font les frais dans plus de la moitié des cas. Toutefois, ce genre de suppression n'est plus remarqué après 1644. La diminution des subdivisions pour ces deux degrés est alors effective : les diocèses imprimant plusieurs calendriers durant la période ont en majorité fait disparaître cet usage, lequel n'apparaît plus que très minoritairement. On relèvera cependant l'introduction d'une subdivision supplémentaire dans le rit semidouble à Orléans (1644), Montauban (1660), Le Puy (1661) et Le Mans (1663). Allant contre les lignes d'évolution constatées jusqu'ici, ces quatre diocèses semblent ainsi réintroduire dans le deuxième XVII^e siècle, une caractéristique relevant davantage des calendriers médiévaux que modernes.

Une subdivision du rit double est supprimée dans la moitié des cas de suppression, en revanche, près des trois-quarts des ajouts d'une subdivision concernent le rit double ; ces types de réformes ont lieu tout au long de la période. C'est donc sur la composition du rit double que l'essentiel des travaux de réforme a lieu. On observe à ce propos plusieurs exemples de diocèses qui hésitent d'une édition à l'autre sur la pertinence de conserver ou non toutes les subdivisions de ce niveau. C'est le cas notamment de Châlons qui supprime un degré double en 1606 pour en réintroduire un nouveau en 1666, ou encore d'Orléans qui introduit un degré double en 1600 pour le supprimer en 1673, le même phénomène est observé à Soissons entre les éditions de 1630 et 1676.

Les questions de la diffusion du modèle calendaire romain comme de la conservation des usages liturgiques propres aux diocèses sont des angles d'analyse évidents pour ce propos ; de même que la question de l'évolution de la structure de la solennisation des calendriers donne une clef d'analyse pertinente pour mesurer la diffusion du modèle romain. Toutefois, on peut déjà constater à ce stade, indépendamment des individualités fortes des diocèses qui se dessinent, une évolution globale de la structure du système hiérarchique des cultes dans les calendriers diocésains.

Structurer le temps

De l'almanach au calendrier liturgique

Le rythme des saisons, des solstices et des équinoxes

Les fêtes prévues à dates fixes ne sont pas les seuls éléments inscrits dans les calendriers. Ils contiennent également d'autres indications quant à l'organisation du temps, qu'il s'agisse ou non d'informations sur le temps liturgique. On peut ainsi identifier deux types de précisions supplémentaires ; le premier concerne les fêtes et les temps liturgiques mobiles, en rapport avec la date de Pâques et la célébration de l'Avent, le second renseigne sur les modalités davantage profanes de l'organisation du temps. À mi-chemin entre les deux éléments de cette typologie, on trouve enfin dans quelques cas les consignes pour attribuer une date à la célébration du synode diocésain.

Les indications sont dites « profanes » lorsqu'elles n'ont pas de rapport direct et immédiat avec une célébration liturgique. Elles concernent les dates de début et de fin de saison, les équinoxes et les solstices, les jours néfastes, les périodes astrologiques, les jours caniculaires. Il peut être enfin question, dans un rapport plus direct avec le temps liturgique, de la date de l'origine du monde et des levers de la lune, outil nécessaire pour le comput. La mise en série de ces éléments fait apparaître une première donnée chronologique. Ainsi, si ces indications sont très répandues dans les calendriers imprimés avant 1600, elles tendent à disparaître progressivement dans les calendriers imprimés lors de la première vingtaine d'années du XVII^e siècle. Toutefois, quelques-unes de ces indications sont maintenues dans certains diocèses.

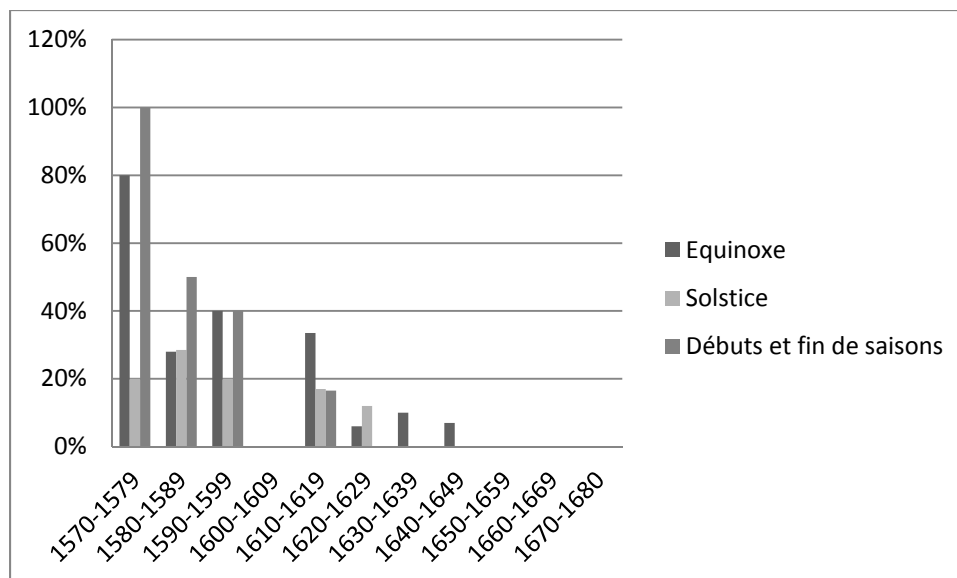


Figure 12 : Présence des saisons , équinoxes et solstices dans les calendriers imprimés par décennie

Ce graphique (figure 12) montre l'évolution dans le temps de la présence de ces indications (saisons, équinoxes et solstices) dans les calendriers imprimés, par décennies. Il s'agit clairement d'une diminution jusqu'à la disparition. En outre, on note l'absence, dans tous les calendriers imprimés entre 1600 et 1609, de ce type de précision. Enfin, il semble que si elles sont systématiquement présentes au début de la période étudiée (1570), les mentions de saisons tendent à disparaître plus rapidement. En revanche, les équinoxes et les solstices sont davantage préservés. On observe d'ailleurs que ce sont les équinoxes qui apparaissent le plus longtemps, sans distinction de type d'ouvrage – ils sont mentionnés dans des calendriers contenus dans des bréviaires, des propres diocésains ou encore des manuels ou rituels – mais toujours dans des calendriers complets. Toutefois, à l'instar des saisons, quelques diocèses retirent la mention des solstices et équinoxes dans leurs calendriers postérieurs à 1600. C'est le cas d'Angers, Chartres, Orléans, Poitiers, Tours, Troyes. En revanche, Lyon, Laon et Rennes font figurer solstices et équinoxes après 1600. Reims quant à lui fait disparaître dès 1614 les solstices pour ne conserver, au moins jusqu'en 1648, que la mention de l'équinoxe d'hiver. Il pourrait y avoir ici une raison pratique pour la vie des chapitres. On sait que la

règle des chapitres peut prévoir des horaires ⁶⁷ différents pour la célébration des heures en fonction de la saison. Or, les équinoxes marquant le moment à partir duquel la nuit est plus longue que le jour – ou inversement – ils peuvent être la date retenue pour le changement d’horaires de la célébration des heures.

Deux expressions latines expriment le début des saisons dans les calendriers. Les diocèses utilisent alors « *oritur* », le lever, ou bien « *incipit* », le début. *Oritur* est le terme plus souvent employé. Pour autant, *incipit* comme *oritur*, semblent utilisés indifféremment, quel que soit le lieu, l’éditeur ou encore la saison concernée. On observe une concordance de dates pour le début du printemps le 22 février. L’été commence le 25 mai dans tous les diocèses qui l’indiquent sauf à Chartres ⁶⁸ où c’est le 24 mai qui est retenu. La situation est plus contrastée pour le début de l’automne. Les diocèses de Lyon, Rouen et Angers ⁶⁹ observent la date du 22 août tandis qu’Orléans, Troyes et Poitiers⁷⁰ font débiter la saison automnale le 23 août. Enfin, l’hiver commence pour tous le 23 novembre. Ces légères discordances ne trouvent d’explication ni dans le lieu d’impression, ni dans l’espace géographique dans lequel se trouve le diocèse. Les saisons disparaissent de tous les calendriers imprimés après 1600 à l’exception de celui de Lyon en 1619.

Dans l’espace, on remarque que ne sont concernés que les diocèses compris entre Châlons et Poitiers. Les diocèses de Paris, de Bourges et d’Auxerre en sont exclus. Le diocèse de Nevers fait figurer ces précisions en 1582 mais les supprime dès 1600. Il en va de même pour Orléans. Cette disparition intervient plus tardivement pour Chartres, Le Mans, Tours, Angers, Poitiers et Rouen. S’il est indéniable que les évêques cherchent à retirer ce type de précisions de leur calendrier dans les premières années du XVII^e siècle, la cartographie de la mise en série de ces données montre que ce mouvement est initié dès les années 1580, moment où l’on voit des diocèses imprimer des calendriers sans saisons. Pour autant, il est très probable que des calendriers contenant ces indications furent utilisés jusque dans les années 1620.

⁶⁷ Les statuts synodaux du diocèse d’Arras en 1570 fixent les horaires d’hiver pour la récitation des heures de la saint Rémi à Pâques. Voir Richardotum, Franciscum, *Statuta synodalia Diocesis Atrebatensis*, Duaci, Lodovici de Vvinde, 1570.

⁶⁸ Chartres (1581).

⁶⁹ Lyon (1584) et (1619), Rouen (1577), Angers (1574).

⁷⁰ Orléans (1581), Troyes (1594), Poitiers (1594).

Les solstices et les équinoxes sont moins présents dans les calendriers que les saisons. En revanche, ils sont davantage inscrits après 1600. L'équinoxe de printemps a lieu le 21 mars, il est mentionné soit comme simple *aequinotium* ou bien on précise parfois comme à Lyon ou à Reims *aequinotium vernale*⁷¹. Le diocèse d'Angers prévoit toutefois en 1574 que l'équinoxe d'hiver ait lieu le 13 mars. La situation est plus contrastée pour l'équinoxe d'automne, tant pour le vocabulaire utilisé que pour les dates. Si la plupart des diocèses ne font figurer que la mention *aequinotium*, à l'image de celui du printemps, Angers et Lyon inscrivent un *aequinotium autumnale*, quand les diocèses du Mans et de Tours font état d'un *aequinotium hyemalis*. En outre, les dates retenues pour cet équinoxe couvrent une période allant du 8 septembre pour Angers au 24 septembre pour Poitiers. Lyon inscrit l'équinoxe au 14 septembre, Le Mans, Rouen, Sens et Tours au 20 septembre.

Les solstices d'été et d'hiver sont prévus en juin et décembre. Certains calendriers font figurer la simple mention « *solsticium* » quand d'autres précisent la saison, il n'y pas de discordance dans ces énonciations. En revanche, les dates sont de nouveau variées. Dans le cas angevin, on retrouve une avance de huit jours dans les deux cas, par rapport aux dates majoritairement admises. De plus, le solstice d'été bénéficie de deux inscriptions, l'une le 14 juin où il est question de « *solsticium aestivale* » et la seconde au 24 juin qui stipule « *solsticium aestivale secundum romanos* »⁷². Pour les autres diocèses, la date varie entre le 20 juin à Laon et Reims, le 22 juin à Poitiers et le 23 juin à Rennes. On notera que les calendriers de Laon et Reims cités ici sont issus du même imprimeur et du même type d'ouvrage : les manuels à l'usage de la province ecclésiastique de Reims⁷³. Ces deux ouvrages possèdent toutefois le calendrier propre à leur diocèse. On serait tenté de voir ici deux formes d'explication à cette discordance de dates : il pourrait s'agir d'une erreur de la part de l'imprimeur, l'indication étant étrangère aux particularités du sanctoral de chacun des deux diocèses, il aurait pu alors retranscrire le même décalage dans chacun des deux calendriers. On notera d'ailleurs que ces deux calendriers ne précisent que le solstice d'été et non le solstice d'hiver. On pourrait aussi comprendre cela comme un usage propre à la province de Reims. La grande majorité des diocèses inscrivent le solstice d'hiver à la date du 21

⁷¹ Lyon (1584) et (1619), Reims (1614), (1630) et (1648), Angers (1674).

⁷² Angers (1574), calendrier, page du mois de juin.

⁷³ Reims (1585), Laon (1621).

décembre, à l'exception d'Angers qui l'inscrit sept jours plus tôt (15 décembre) et Rennes qui le prévoit un jour après (le 23 décembre).

Le décalage dans le temps des équinoxes de Lyon et Angers, ainsi que des solstices angevins, entre douze jours et huit jours, pose question. On serait tenté de voir là un effet, dans le cas Angevin, de la mise en place de la réforme du calendrier Grégorien en 1582. Cette hypothèse pour le calendrier angevin semble d'autant plus valable que l'on note également un décalage de huit jours entre la date angevine de 1574 et la date la plus souvent retenue dans les autres calendriers pour les solstices d'été et d'hiver. Pour le solstice d'été, Angers fait figurer d'ailleurs deux dates, une propre et une « romaine », signe de la mise en place de cette réforme. Néanmoins, on ne retrouve pas ces décalages dans les calendriers de Tours et de Châlons, dont la publication est antérieure aux calendriers angevin et lyonnais. Cela montre alors que ces deux diocèses ont déjà intégré la nouvelle réforme et se conforment ainsi à la date universellement retenue pour les solstices et les équinoxes. Le calendrier lyonnais de 1584 n'indique aucun équinoxe pour le mois de septembre. S'agit-il d'un oubli de la part de l'imprimeur ? L'exemplaire de 1619, quant à lui, indique bien la date du 14 septembre pour l'équinoxe d'automne. Une piste d'explication serait le caractère fortement conservateur de l'ouvrage lyonnais qui préserve ses usages jusque dans la date de l'équinoxe, en totale discordance avec les autres calendriers diocésains imprimés en France au même moment. Enfin, pour le cas rennais, on remarque un décalage d'une journée, pour les équinoxes comme pour les solstices.

La saison estivale est particulièrement soulignée par l'écrit des jours caniculaires (*dies caniculares*) dans quelques calendriers. Bien que moins présents que les indications relatives aux débuts des saisons, on retrouve ces précisions dans quelques diocèses de la partie sud du Bassin parisien, également à Rouen, Soissons, Angers, Poitiers, Lyon et Narbonne. La mention des jours caniculaires disparaît après 1600 des calendriers du nord de la Loire, on la retrouve cependant à Lyon en 1619 et à Narbonne en 1602 et en 1678. Deux formes d'écriture permettent leur inscription : soit on indique tel jour comme jour caniculaire, soit on fait mention d'une période en précisant le début et la fin⁷⁴. Les jours caniculaires se trouvent de juillet à septembre, après le début de l'automne mais avant l'équinoxe. Lyon (1584), Sens, Soissons, Troyes et Chartres attribuent à une seule journée la mention *dies caniculares*. On

⁷⁴ « *Incipiunt dies caniculares* » ; « *hic finiunt dies caniculares* ».

remarque toutefois l'utilisation du pluriel qui laisse entendre qu'il s'agit bien de désigner une période, sans pour autant en fixer des limites strictes. En revanche, Orléans, Poitiers, Angers, Narbonne et Rouen fixent clairement une période de jours caniculaires. Celle-ci est d'environ deux mois pour Angers et Narbonne. Orléans indique la fin des jours caniculaires au 20 août et Poitiers le début au 4 août. Finalement, le plus petit dénominateur commun que l'on trouve ici sera bien la période estivale. On remarquera toutefois que ce sont les diocèses concernés de la frange ouest qui indiquent une période et non un jour précis, l'étendue des jours caniculaires demeurant libre d'interprétation. Mis à part à Narbonne, où l'usage se maintient jusqu'à la fin du XVII^e siècle, dans les autres diocèses, la mention des jours caniculaires ne dépasse pas la décennie 1610.

Cycles des astres et jours néfastes⁷⁵

Mentions de signes astrologiques

Présente dans près de la moitié des calendriers imprimés en France entre 1570 et 1579, l'entrée du soleil dans un signe astrologique est de moins en moins inscrite pour disparaître tout à fait des calendriers imprimés entre 1600 et 1609. Des diocèses comme Orléans ou encore Nevers suppriment ces indications dans la réforme de leurs bréviaires en 1600. La même évolution est observée à Paris entre les éditions de 1584 et 1607. Toutefois, un dernier soubresaut est observé à Lyon en 1619.

Dans l'espace, ces indications concernent les diocèses de la partie sud du Bassin parisien (Paris inclus), à l'exception de Rouen, ainsi que les diocèses de Tours, Angers, Poitiers et le Mans. L'entrée du soleil dans un signe est inscrite dans le calendrier par la mention « *sol in ...* », à une date précise, en rouge, couleur des rubriques. Pour chaque signe, une majorité de diocèses concordent sur une même date. Cependant, des divergences de quelques jours sont observées. Le cas Lyonnais est le plus simple à saisir. En effet, l'entrée dans le signe est rattachée à l'équinoxe de printemps. Toutefois, la date de l'équinoxe d'automne lyonnaise, indiquée au 23 septembre et antérieure de cinq jours à celle communément admise par les autres diocèses, n'a pas de répercussion sur l'entrée dans les signes. C'est également le cas pour Poitiers en 1594 qui place cependant les dates d'entrée dans le signe un jour après Lyon entre le 22 mai et le 23 novembre. Le décalage qui s'ensuit

⁷⁵ Cette question a été envisagée une première fois dans Thomas D'Hour, « Les calendriers liturgiques diocésains dans la France post-tridentine », dans *Sanctorum* 8-9, 2011-2012, pp. 53-73.

est alors logique. La situation est plus complexe pour d'autres diocèses. Durant la période hivernale (de décembre à février), Paris se situe un jour avant les autres diocèses. Pour les autres cas de figure, il semble difficile d'établir des séries de décalage et encore moins de leur trouver une raison logique. Lorsqu'il s'agit d'un écart d'un jour, constaté sur un signe, on serait alors tenté d'en imputer la faute à l'imprimeur ou encore au lecteur qui, face à des ouvrages dont la présentation n'est pas toujours précise, il est parfois difficile d'attribuer avec certitude une date à un élément inscrit.

Des jours néfastes

Cinq diocèses, marquant la partie sud du Bassin parisien ainsi que le val de Loire, font figurer les jours néfastes⁷⁶. Angers, Tours, Sens et Troyes indiquent précisément quels jours sont « *aeger* », tandis qu'Orléans, à l'instar des jours caniculaires, fait figurer le début d'une période⁷⁷. Il est remarquable, dans la géographie de ces indications, qu'elles ne concernent que des diocèses limitrophes. Comme pour les signes astrologiques, ces indications sont propres aux calendriers du XVI^e siècle, elles disparaissent dès le début du XVII^e siècle⁷⁸. Le nombre de jours néfastes varie de un à deux par mois.

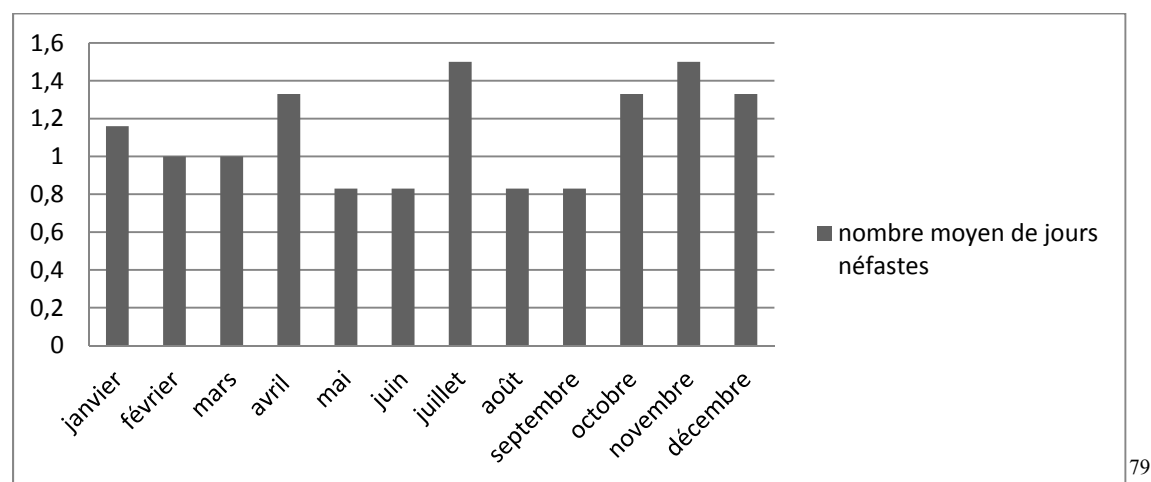


Figure 13 : Nombre moyen de jours néfastes

⁷⁶ On trouve *dies eger* ou *dies aeger*

⁷⁷ « *Hic incipiunt dies aeger* »

⁷⁸ On trouve pour la dernière fois la mention de jours néfastes dans le calendrier de Troyes en 1594.

⁷⁹ Ce graphique est réalisé à partir des calendriers de Tours (1570), Angers (1574), Troyes (1580), Sens (1589) et Troyes 1594).

L'addition du nombre de jours néfastes par mois, dans tous les calendriers montre que certains mois sont plus propices que d'autres à ce genre d'inscription. Ainsi, juillet et novembre constituent les deux pics de jours néfastes inscrits. On remarque par ailleurs que c'est le 10 juillet que débutent à Orléans les jours néfastes. Janvier, avril, octobre et décembre sont également désignés. On observe également une cohérence dans le choix des dates, avec toutefois quelques variations d'une journée, ainsi qu'on avait pu le constater pour les signes astrologiques.

Vers une forme « moderne » du calendrier

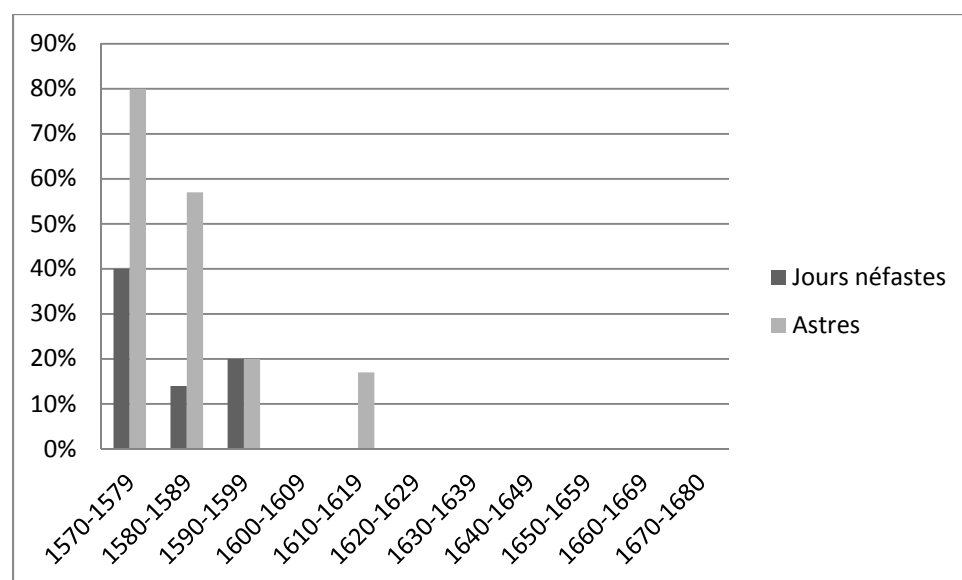


Figure 14 : Mention des jours néfastes et des astres dans les calendriers liturgiques

Finalement, c'est davantage la présence de ces éléments que leur disparition qui surprendrait le lecteur au vu de ce qu'elle semble tout à fait étrangère à l'objet du calendrier liturgique, à savoir la sacralisation du temps et sa structure. Le fait que ces indications finissent par devenir le seul apanage des almanachs⁸⁰ semble finalement peu surprenant au

⁸⁰ Voir Véronique Sarazin-Cani, « Formes et usages du calendrier dans les almanachs parisiens au XVIII^e siècle », dans *Bibliothèque de l'école des Chartes*, 157 (1999), pp. 417-446.

regard des multiples facettes de la Contre-réforme catholique. Toutefois, c'est ici l'évolution chronologique, et sa forme implacable qui interroge.

En se gardant bien de vouloir raccourcir trop vite notre réflexion pour ne la limiter qu'à la seule question de l'introduction de l'usage romain en France, il semble toutefois évident que la première décennie du XVII^e siècle est un moment clef dans l'évolution des usages et des formes des calendriers liturgiques diocésains français. Cette expurgation des calendriers liturgiques de tout ce qui n'est pas proprement liturgique est un processus engagé sur plusieurs décennies, et cela dès la clôture du concile de Trente. Rappelons par exemple que dès 1570, 20% des calendriers imprimés n'ont pas inscrit les signes astrologiques, ou encore que les jours caniculaires ne figurent alors que dans 60% des calendriers imprimés. Faut-il voir dans cette évolution générale, mais différenciée dans le temps d'un diocèse à l'autre les effets des condamnations multiples de la papauté et des édits royaux – pour le cadre français – des arts divinatoires ? En effet, par la fulmination en 1585 de la bulle *Constitutio Coeli et terra*, Sixte Quint renouvelle la condamnation générale des arts divinatoires. Cette bulle fait écho au concile de Trente, mais aussi aux édits royaux de 1550 et 1579, ainsi qu'à l'interdiction de publier des calendriers astrologiques, prononcée par les parlements d'Orléans (1560), de Blois (1579) et de Bordeaux (1583)⁸¹. Si l'inscription des signes astrologiques ne constitue pas en soi un calendrier divinatoire, elle peut toutefois y participer. Ainsi, dans une période où ces pratiques ne sont plus perçues favorablement, coïncidant avec la multiplication des accusations de sorcellerie, on comprend alors davantage la plus stricte séparation qui s'opère entre ce qui est proprement sacré et ce qui est considéré comme relevant du profane. De telles indications, rejetées à l'époque moderne, mais communes à l'époque médiévale⁸², participent également de l'identité du calendrier « moderne », en ce qu'il a de différent, dans son contenu du calendrier « médiéval ».

⁸¹ Voir Danielle Le Prado-Madaule, « L'astrométéorologie : influence et évolution en France », dans *Histoire, économie et société*. 1996, 15^e année, n°2, pp. 179-201 et p. 180.

⁸² Le calendrier, dans sa construction médiévale, associe le calendrier romain, fondé sur le cycle du soleil, et le calendrier juif. Voir Eugène Deprez, « Une tentative de réforme du calendrier sous Clément VI. Jean des murs et la chronique de Jean de Venette », dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tome 19, 1899, pp. 131-143, p. 132. À propos de la présence des signes du zodiaque dans les calendriers médiévaux, Georges Comet indique que « le zodiaque est le seul repère cosmique qui permette de fixer dans le cours de l'année les événements ; les mois civils sont une pure convention mais les constellations reviennent, elles, de façon régulière ». L'idée que Dieu puisse envoyer des signes par l'intermédiaire des astres est admise. L'auteur parle même à ce propos d'un « pan de romanité et de science antique égaré en chrétienté que l'on a mal su ou pas voulu christianiser ». Georges Comet, « Les calendriers médiévaux, une représentation du monde », dans *Le journal des savants*, 1992, pp. 35-98.

Quant à l'inscription dans l'espace de ces usages, le premier élément notoire est le caractère si particulier du calendrier lyonnais, en divergence avec les autres calendriers diocésains contemporains tant dans l'inscription des dates des éléments cités auparavant que dans leur conservation, plus de dix après que les autres diocèses aient cessé de les faire figurer.

Il est alors possible de cartographier les diocèses possédant des informations définies précédemment comme extérieures au culte ; à savoir les saisons, les solstices et les équinoxes les jours caniculaires, les signes astrologiques et les jours né fastes (Carte 11 : Les indications non liturgiques dans les calendriers diocésains imprimés entre 1570 et 1599, p.27).

La superposition de ces différentes séries de données permet de mieux prendre la mesure d'une cohérence géographique. Certains diocèses sont plus sensibles que d'autres à ce genre d'informations. Le sud du Bassin parisien, le diocèse de Lyon et le diocèse de Rouen ont un goût certain pour ce genre d'indications. À l'inverse, le nord-est du Bassin parisien semble engagé plus tôt dans la réforme qui vise à l'exclusion de ces indications. On notera également les diocèses au sud du Bassin parisien dans une bande allant de Poitiers à Besançon, dans laquelle on souhaite intégrer Nantes également. Cela est une première étape pour définir d'une part quelle est la forme moderne du calendrier liturgique et d'autre part pour saisir quels sont les espaces les plus sensibles à cette évolution et quels sont ceux qui semblent davantage conservateurs. Cette première étape touche également un point central de notre réflexion, à savoir le dialogue constant, dans la composition et la construction des calendriers liturgique entre le particulier et l'universel. Ainsi, on a pu constater que chaque calendrier, d'une certaine façon, aura une interprétation propre d'un ensemble d'éléments communs à tous les calendriers.

Le « premier jour du siècle ».

À l'instar du rythme des saisons, le « premier jour du siècle » (*primus dies seculi*) est inscrit dans tous les calendriers imprimés dans la décennie 1570 pour ensuite disparaître progressivement jusqu'en 1600. Toutefois, il est toujours indiqué dans le calendrier lyonnais de 1619. La géographie de cette indication couvre cette fois la frange ouest du Bassin parisien, de Rouen à Poitiers, avec les exceptions de Soissons, Châlons et Lyon. Les dates de ces mentions s'étendent du 17 mars (Lyon) au 20 mars (Soissons). Les autres diocèses cités inscrivent le premier jour du siècle au 18 mars (Chartres, Paris, Châlons, Le Mans, Rouen et

Poitiers). Tours, Chartres, Paris et Rouen associent cette mention à l'entrée dans le signe du bélier (*sol in ariete*).

Châlons et Soissons précisent clairement que cette date commémore l'origine du monde⁸³. On note également que ces deux calendriers sont issus de la même province ecclésiastique, laquelle semble d'ailleurs avoir une réalité sur le plan de la gouvernance et de la liturgie au moins à partir de 1585⁸⁴, pour autant, Châlons et Soissons célèbrent alors la création du monde avec deux jours de différence. En écho au *primus dies seculi*, on relève cinq jours plus tard (les discordances entre diocèses sont donc les mêmes) dans quelques-uns⁸⁵ de ces calendriers, la mention de la création d'Adam (*Adam creatus est*). Il y a donc, dans les calendriers, la reproduction des événements de la Genèse⁸⁶.

On sait en outre que jusqu'en 1564⁸⁷, bon nombre de diocèses marquaient le début de l'année aux alentours du 21 mars. Le « *primus dies saeculi* » est-il alors une trace de l'ancienne date du début de l'année ?

Pour autant, et pour l'ensemble des éléments observés jusqu'à présent, une même chronologie est mise en évidence, à savoir une diminution progressive mais réelle, forte dans le cas des saisons pour aboutir à une absence – à quelques exceptions près – de ces indications dans les calendriers de la première décennie du XVII^e siècle. Lors de ces années, il y a toujours des diocèses dont le calendrier fait mention de ces éléments, mais dans les nouveaux calendriers, ceux-ci ont disparu pour ne plus y revenir. Cette première décennie marque donc le point central d'une évolution à l'échelle de la France, il constitue dès lors un élément chronologique de premier ordre quant au mouvement des réformes des calendriers liturgiques diocésains en France.

⁸³ « *Hic mutantur anni ab origine mundi* », Châlons (1570). Calendrier liturgique, 18 mars.

⁸⁴ Cf. infra. Les deux calendriers dont il est question sont antérieurs au concile provincial de 1585, toutefois, ils peuvent témoigner de l'existence d'une réelle unité au moins sur le plan des usages et des calendriers, dès avant la célébration du concile.

⁸⁵ Il s'agit des calendriers de Tours (1570), Soissons (1576), Rouen (1577), Nevers (1582), Le Mans (1582), Lyon (1584), Poitiers (1594) et Lyon (1619).

⁸⁶ La transcription calendaire de la Genèse sera traitée plus abondamment dans le chapitre suivant.

⁸⁷ Le premier janvier 1564, le roi Charles IX fixe par décret le début de l'année au premier janvier. Voir Francesco Maiello, *Histoire du calendrier : de la liturgie à l'agenda*, (trad. Nathalie Baueur), Paris, Seuil, 1996, page 14.

Structurer le temps liturgique : l'inscription du comput et des fêtes mobiles dans les calendriers liturgiques

Le cycle pascal et son inscription

Première fête du calendrier catholique, moment par excellence où, dans la Chrétienté de la Contre-Réforme, le croyant communie et se confesse, la date des célébrations pascales n'en demeure pas moins une fête mobile dont l'inscription dans le calendrier liturgique est, par essence, impossible.

À partir du XVII^e siècle, la présence de tableaux indiquant pour chaque année la date de Pâques, ainsi que le moyen de la calculer pour les années à venir se généralise. Pourtant, des calendriers, tout au long de la période étudiée, produisent pour les fidèles des repères afin de signaler l'entrée dans le cycle pascal. Il s'agit le plus souvent de l'indication du début de la période durant laquelle Pâques peut être célébrée (*primum Pascha*) ainsi que la fin de cette période (*ultimum Pascha*). L'annonce de l'entrée dans la période pascale est indiquée par les « *claves pasche* ». Le relevé de la présence de ces indications donne la chronologie suivante (fig. 15).

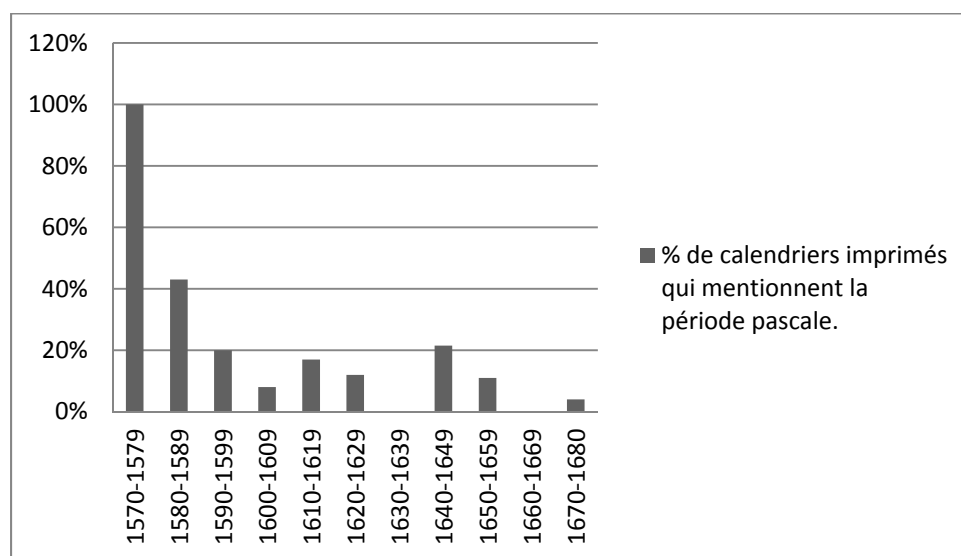


Figure 15 : Mention de la période pascale dans les calendriers

L'usage diminue très fortement au début du siècle, pour autant, il se maintient tant bien que mal dans plusieurs diocèses, jusqu'à la fin de la période étudiée. On remarque également que cet usage est propre aux diocèses qui impriment un bréviaire. Ces indications sont totalement exclues des propres diocésains, que le calendrier y soit inscrit de façon complète ou incomplète. Nombreux sont les diocèses qui signalent la période pascale avant 1600, bien que certains déjà évoqués comme Nantes, Bourges ou Besançon l'aient déjà éliminé. Ce sont essentiellement les diocèses d'un large Bassin parisien, de Tours à Troyes et de Rouen à Nevers. Après 1600, l'usage se maintient à Lyon, Sens, Orléans, Rouen et il apparaît fugacement à Narbonne (seulement dans l'édition de 1658).

L'ensemble des diocèses est d'accord sur la date du début de la période pascale (22 mars) à l'exception d'Angers (1574) qui indique au 24 mars « *prima resurrectio Domini* ». Les décalages constatés pour les saisons, les solstices, équinoxes et signes astrologiques n'ont presque plus cours ici. En revanche la fin de la période est plus diversifiée avec Angers (1574) et Chartres (1581) qui placent cette fin au 18 avril, Le Mans (1582) quant à lui termine la période pascale au 16 avril. Le reste des diocèses terminent Pâques au 25 avril. Le fait que tous les diocèses tombent d'accord sur le commencement de la période pascale laisse penser qu'il n'y a pas de variation sur la date de Pâques et sa célébration d'un diocèse à l'autre. Ainsi, pour la fin de la période pascale, on serait davantage tenté de voir ici une « erreur » de calcul de la part du diocèse ou bien une indécision de l'imprimeur, élément soulevé de nombreuses fois dans les lettres dédicatoires, ou encore un effet de la réforme grégorienne. Celle-ci serait alors incomplète ?

On remarque toutefois que Lyon ne fait pas partie des « divergents ». Ainsi, ses usages propres quant à la structure « naturelle » de l'année ne semblent pas avoir d'incidence sur le cycle liturgique annuel. Cependant, même si les écarts sont moins grands que pour les éléments non liturgiques, on constate toutefois le décalage angevin.

Autres cycles liturgiques mobiles en rapport avec le comput

Septuagésime et Quadragésime, marquant l'entrée dans le cycle liturgique pascal sont relativement peu indiquées dans les calendriers. Au XVII^e siècle, seuls les calendriers de Rouen en font mention. Avant 1600, la Septuagésime est inscrite dans les calendriers de Soissons (1576), Chartres (1581), Nevers (1582), Paris (1584), Besançon (1584), Poitiers (1594). Seuls Angers (1574) et Nevers (1582) indiquent la Quadragésime.

La Septuagésime est annoncée (*claves septuagesimae*) le 7 janvier dans tous les diocèses, soit le lendemain de l'Épiphanie qui marque la fin du cycle de Noël. Nevers (1582) annonce la septuagésime dès le jour de l'Épiphanie (6) janvier. La période durant laquelle la septuagésime est susceptible de commencer (*primus terminus septuagesimae*) est indiquée le 18 janvier pour tous, elle se termine également pour tous le 21 février. Conséquence de la date des célébrations pascales, l'Ascension est également mentionnée dans les calendriers, selon la même chronologie et la même géographie que pour Pâques avant 1600. Au XVII^e siècle, seuls les diocèses de Lyon (1619) et de Rouen (1627, 1642, 1675) maintiennent cet usage. Cependant, bien qu'il n'annonce en aucun cas la période durant laquelle la septuagésime est susceptible de débiter, le calendrier de Clermont (1654) en fait tout de même mention. Ainsi, il est prévu que la fête de la Purification de la Vierge, le 2 février, puisse bénéficier d'une octave à la condition expresse que le temps de la Septuagésime ne soit pas encore commencé⁸⁸. On touche là une raison essentielle qui peut expliquer la permanence de cet usage de faire figurer les périodes de fêtes mobiles qui est la conséquence sur le culte de la concurrence d'un office inscrit au sanctoral avec le cycle liturgique temporel.

L'annonce de la Pentecôte (*claves Pentecostes*) est faite le 29 avril⁸⁹ dans des calendriers antérieurs à 1600, elle n'est plus indiquée au XVII^e siècle. La période de la Pentecôte débute dans la majorité des diocèses le 10 mai, un jour plus tard à Orléans (1581) et à Angers (1574). Elle se termine le 13 juin dans tous les diocèses sauf à Soissons (1576), le 12 juin. Enfin, l'Ascension n'est indiquée que dans les calendriers de Soissons car elle est associée à la célébration du synode diocésain⁹⁰.

L'ensemble des indications en rapport avec le cycle liturgique pascal font valoir une grande unité des diocèses quant aux dates choisies, signe de l'unité des usages quant à la première fête du cycle liturgique.

Annoncer l'Avent

⁸⁸ Dans le calendrier du bréviaire de Clermont (1654), on peut lire au 2 février « *Purificatio B. Mariae Virginis. Solemne. Cum octava ante septuag.* ». Toutes les inscriptions de l'octave aux jours suivant portent toujours cette mention « *ante septuag.* ».

⁸⁹ Angers 1574, Châlons (1570), Chartres (1581), Poitiers (1594), Orléans (1581), Nevers (1582), Auxerre (1580).

⁹⁰ Soissons (1576), Dans le calendrier liturgique, à la page consacrée au mois de mai, on peut lire « *Feria quarta poste ascensione Domini celebratur synodus Suessionensis* ».

Second cycle liturgique après Pâques, l'Avent bénéficie de dates moins fluctuantes, Noël n'étant pas une fête mobile. Toutefois, l'annonce de son commencement (le quatrième dimanche avant Noël) fait aussi l'objet d'une période, indiquée dans quelques calendriers, bien moins nombreux que pour Pâques. Avant 1600, on relève les calendriers de Châlons (1570, Angers (1574), Soissons (1576), Chartres (1581), Nevers (1582), Paris (1584), Sens (1589). Orléans maintient son usage tout au long de la période, tandis que Soissons le fait apparaître en 1630 mais il disparaît dans l'édition de 1676. L'Avent est susceptible de commencer entre 27 novembre et le 3 décembre dans la plupart des diocèses précédemment. Soissons fait débiter l'avent plus tardivement, entre le 29 novembre et le 6 décembre.

L'approche de Noël est également indiquée par les antiennes de l'Avent. Inscrites de façon systématique avant 1600, leur présence dans les calendriers disparaît ou prend une forme abrégée au XVII^e siècle.

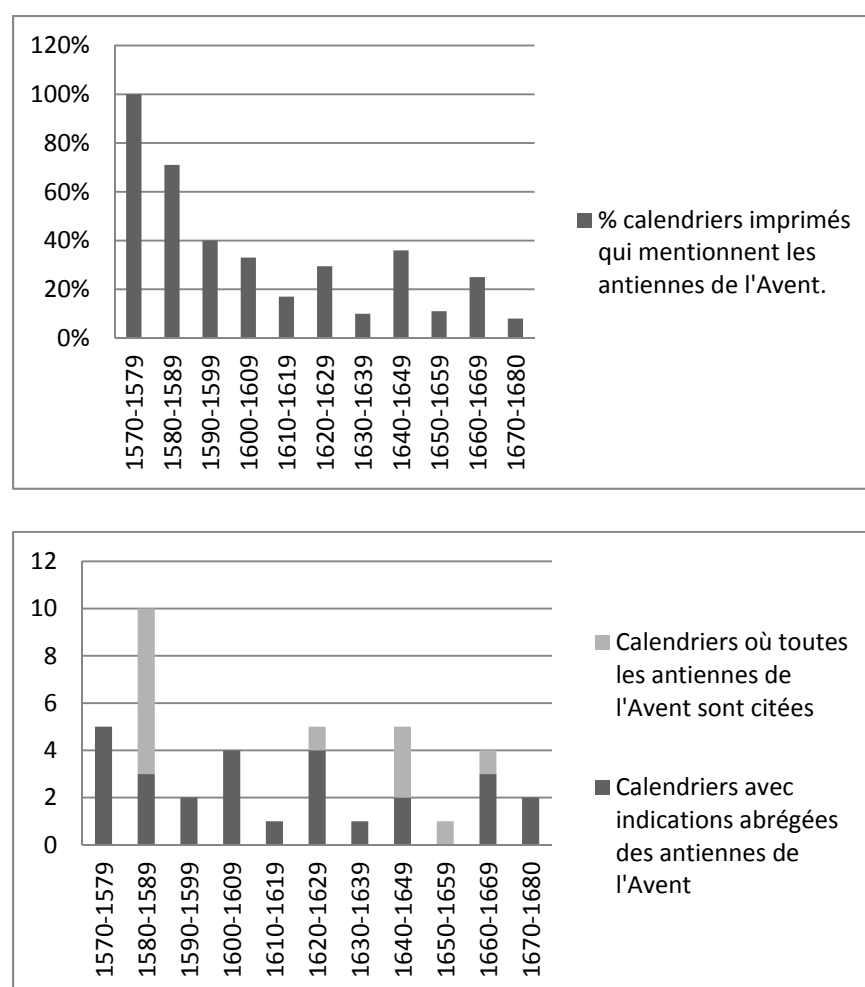


Figure 16 : Présence des antiennes de l'Avent dans les calendriers liturgiques imprimés (%)

On remarque toutefois, malgré une diminution, que cet usage se maintient davantage que celui d'indiquer la période pascale. Cela peut-il être dû au fait que Noël soit une fête fixe ? Dans ce cas, on pourrait voir là une tendance à ne privilégier dans le calendrier liturgique que les éléments concernant rigoureusement les fêtes fixes. La question des fêtes mobiles est donc reléguée aux tables de calculs présentées généralement dans les bréviaires avant le calendrier.

Le même graphique, en chiffres bruts cette fois, permet d'aborder la question de la forme de l'énonciation des antiennes de l'Avent. On remarque que dès la fin du XVI^e siècle, certains diocèses n'indiquent que la première antienne (*O Sapientia*) le 16 décembre. Pourtant, l'usage de faire figurer la totalité des antiennes est présent tout au long de la période.

Le maintien ou le fait d'avoir inscrit au moins une fois au cours de la période la totalité des antiennes concerne la moitié est de la France quand le fait de ne mentionner que la première antienne est davantage le fait des diocèses de la moitié ouest, à l'exception du diocèse du Mans. On notera toutefois une évolution curieuse, au vu de ce que l'on a pu observer jusqu'à présent. Ainsi, les diocèses du Mans, de Langres, Reims et de Sens inscrivent seulement la première antienne dans leur édition du XVI^e siècle. Ce n'est que dans les éditions suivantes (Le Mans 1642, 1663), Langres (1644), Sens (1641), Reims (1648)⁹¹, que la totalité des antiennes apparaît. D'autres diocèses comme Besançon, Nevers, Paris, Poitiers, Rouen, Senlis, Soissons font totalement disparaître toute mention d'une antienne de l'avent dans leurs éditions postérieures à 1600. Soissons marque cependant un certain retard dans ce processus, ne faisant apparaître pour la dernière fois les antiennes qu'en 1630.

Quelques discordances entre diocèses sont observées quant aux dates de ces antiennes. Pour autant, il nous semble tout à fait acceptable de voir ici un défaut d'impression. En effet, la deuxième quinzaine de décembre étant très peu occupée par des offices de saints, les antiennes, comme toutes les rubriques, sont écrites plutôt sur la partie droite de la feuille,

⁹¹ Reims commence en 1685 par inscrire la totalité des antiennes, elles sont supprimées des calendriers de 1614 et 1630 et reviennent en entier en 1648.

donc loin du numéro du jour. Il est tout à fait concevable que des problèmes d'alignement puissent avoir lieu. On remarque en outre que la plupart des diocèses faisant montre d'un décalage sur ces dates sont ceux qui n'indiquent que la première des antienne, rendant de fait plus difficile la lecture et l'alignement du texte sur la page du calendrier. En revanche, les antienne s'achèvent dans tous les calendriers au 23 décembre, par l'antienne *O virgo virginum*. Le 24 décembre commencent les célébrations liturgiques de Noël avec la vigile.

Organiser les comportements dans le temps : le jeûne

Le calendrier structure le temps, naturel comme liturgique, il réglemente également les comportements, en lien étroit avec la sacralisation du temps. Il s'agit ici de s'intéresser à la structure de l'année par les jeûnes et l'interdiction des tâches serviles.

Les jours de jeûne sont ordonnés par l'évêque à ses diocésains par plusieurs médias. Les calendriers liturgiques en sont un mais ils ne sont pas les seuls. On trouve ce type d'indications également dans des tableaux à part du calendrier, dans les bréviaires et missels mais aussi dans les manuels ou rituels. Notre étude portant sur le calendrier liturgique, il s'agit bien du jeûne indiqué dans les calendriers et non de la totalité des jeûnes propre au diocèse. En effet, les fêtes mobiles peuvent elles aussi bénéficier d'un jeûne sans que celui-ci ne soit pour autant inscrit au calendrier.

Les contraintes alimentaires dans un but de piété sont exprimées de deux façons dans les calendriers : soit on indique simplement le jeûne (« *Ieiunio* »), ou bien l'on précise que tel jour les viandes doivent être proscrites (« *carnis abstinentia* »). La mention « jeûne » concerne la plupart des calendriers, celle appliquée seulement à la viande se retrouve pour Lyon (1619), Arras (1644) et Sarlat (1677).

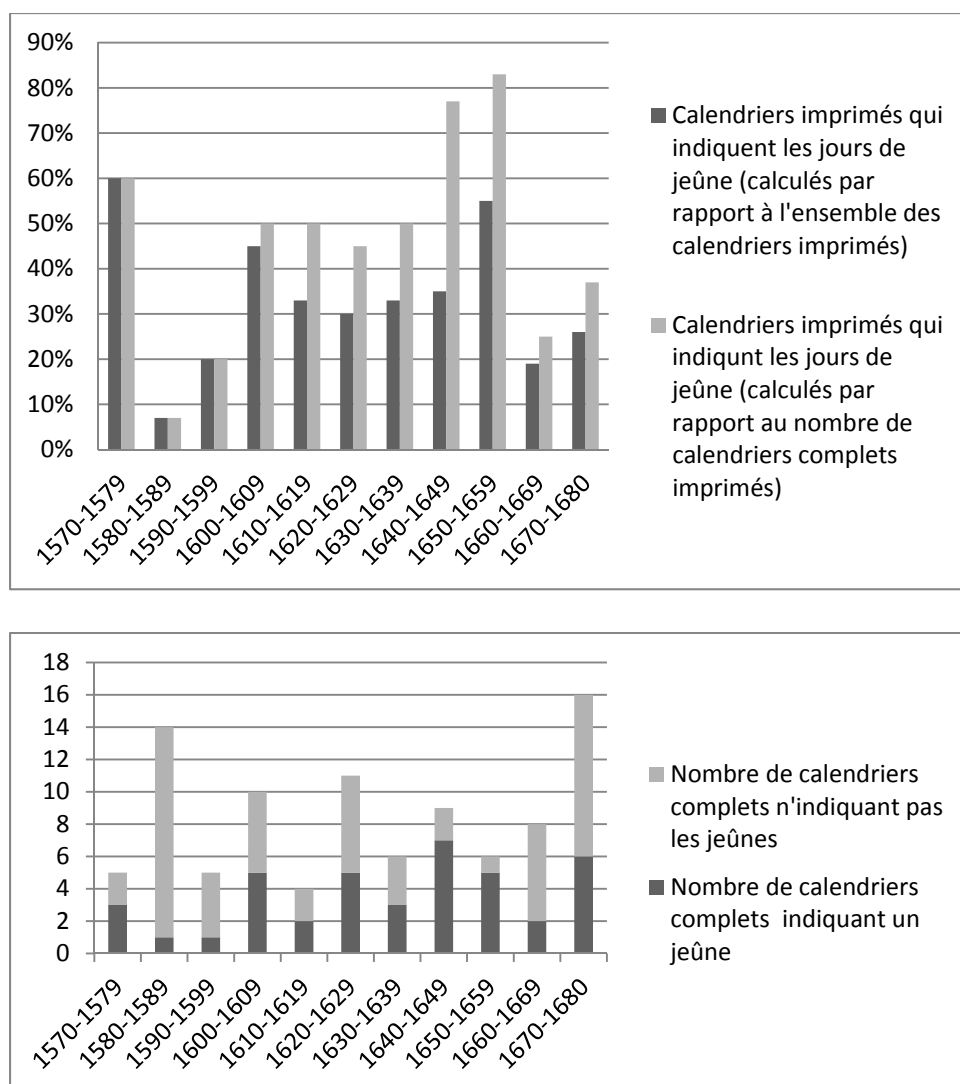


Figure 17 : Indication des jeûnes dans les calendriers

L'indication du jeûne est le fait des calendriers complets contenus dans un livre indiquant l'ensemble des offices (bréviaire ou missel). On ne trouve la mention d'un jeûne que dans un seul calendrier incomplet contenu dans le Propre de Montauban (1660). Toutefois, d'autres propres diocésains apportent des précisions de ce type lorsqu'ils possèdent un calendrier complet⁹². Tout au long de la période, environ un tiers des calendriers imprimés font état de ce genre d'indications, associées à la célébration de l'office du jour. Ramené aux calendriers complets, cela représente 45% du corpus.

⁹² Il s'agit des calendriers de Vannes (1627), Rennes (1627), Poitiers (1631), Avranches (1657), Sarlat (1677) et Sées (1679).

Si certaines périodes sont plus propices que d'autres à l'indication, dans le calendrier même des jours de jeûne, il semble toutefois évident que c'est au cours des années 1600 à 1659 que cet usage est le plus répandu. Même s'il diminue proportionnellement après 1660, l'usage est tout de même bien implanté tout au long du XVII^e siècle. Faut-il y voir là un effort de pédagogie ? En effet, le clerc consultant quotidiennement le calendrier afin de connaître l'organisation liturgique de sa journée verra de façon évidente s'il doit jeûner ou non et l'annoncer aux fidèles. La question de savoir si un jeûne est mieux respecté s'il est inscrit dans le calendrier même et non dans un autre support mérite toutefois d'être posée au vu des efforts de la contre-réforme catholique pour faire davantage respecter les prescriptions de l'Église en matière de comportements. Enfin, force est de constater une chronologie fort différente, à défaut d'être contradictoire avec l'évolution de la présence des indications profanes dans les calendriers.

On relève une moyenne de cinq jours de jeûne par an inscrits dans les calendriers, le nombre variant de un à onze jours.

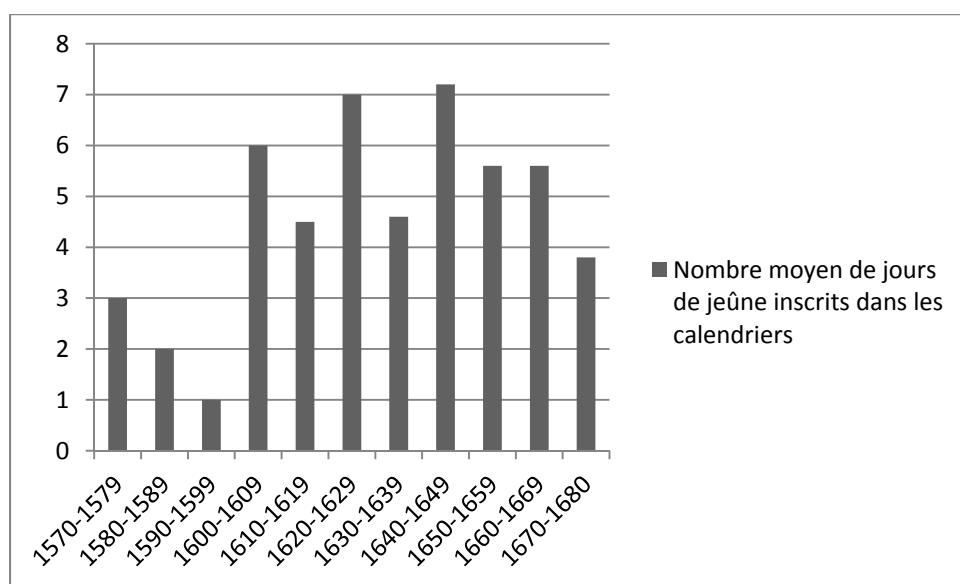


Figure 18 : Nombre moyen de jours de jeûne inscrits dans les calendriers

Bien que le nombre moyen de jours de jeûne inscrits dans les calendriers relevés par décennie varie beaucoup, on note toutefois que ce nombre augmente fortement dès les premières années du XVII^e siècle, pour ne diminuer qu'après 1660. Cette chronologie correspond également à celle observée précédemment quant à l'inscription du jeûne, pour les fêtes fixes, dans les calendriers. Ainsi, on constate une synchronie entre le fait d'inscrire plus volontiers ces prescriptions dans les calendriers et leur importance numérique.

Pour les diocèses dont on a pu consulter plusieurs éditions de calendriers entre 1570 et 1680, on observe plusieurs cas de figure quant à l'évolution de l'inscription des jours de jeûne. Le diocèse d'Angers n'inscrit aucun jour de jeûne au XVI^e siècle, les éditions du XVII^e siècle inscrivent dès 1624 et maintiennent au long du siècle un nombre de jours de jeûne élevé (sept jours). Avec d'autres chiffres, le diocèse de Rouen reproduit le même schéma. Châlons connaît aussi une augmentation manifeste au début du XVII^e siècle (un jour en 1570 pour cinq jours en 1606). Le dernier calendrier imprimé au cours de la période (1666) n'indique pas les jeûnes. Ils sont inscrits à Paris à partir de 1620 et sont les plus nombreux en 1657 (huit jours) pour diminuer légèrement en 1680 (sept jours). À Soissons, le nombre de jours de jeûne augmente progressivement tout au long de la période. Ces quelques exemples montrent la diversité des situations mais surtout une évolution avec un schéma assez semblable d'un diocèse à l'autre, à savoir un nombre de jours de jeûne qui varie dans le temps et connaît son apogée entre 1600 et 1659, expliquant de fait le graphique ci-dessus.

La répartition dans l'espace des diocèses inscrivant dans leur calendrier les jeûnes permet de compléter cette analyse. On constate tout d'abord le nombre important de diocèses qui publient un calendrier sans faire mention, à l'intérieur de celui-ci de ses jeûnes. Dès lors, il est difficile d'identifier clairement des espaces dans lesquels la pratique du jeûne est plus ou moins recommandée. On observe toutefois, mais pas de manière exclusive, une prépondérance des diocèses situés au nord de la Loire dans l'inscription plus fréquente du jeûne dans leur calendrier liturgique.

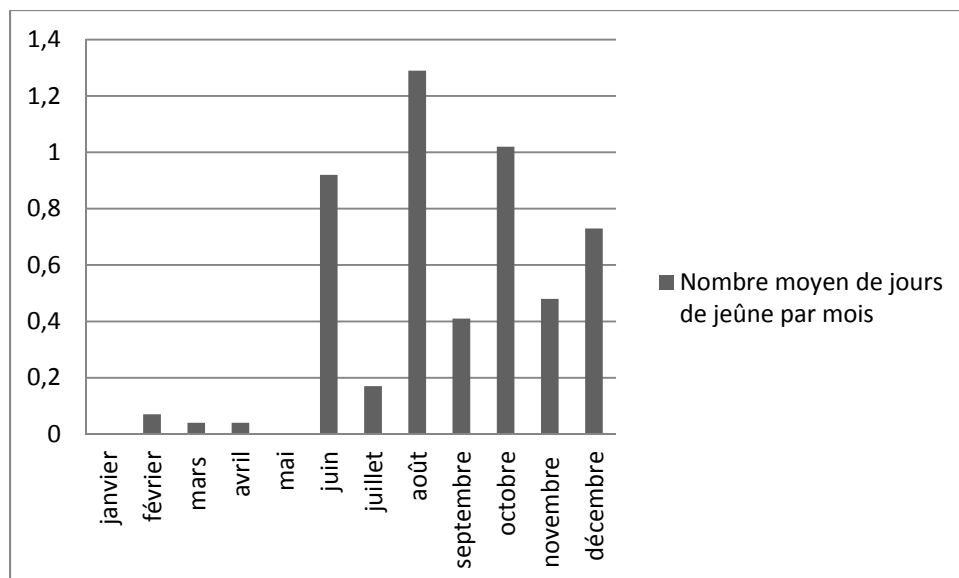


Figure 19 : Nombre moyen de jours de jeûne par mois

La répartition dans l'année de ces jours d'abstinence est très claire : elle concerne la seconde partie de l'année, à partir du mois de juin. Cette répartition comprend les jours de jeûne associés au cycle pascal, non-inscrits dans les calendriers puisque dépendants d'une fête mobile. Le résultat obtenu par moyennes permet une fois encore de constater la grande diversité de situation entre les diocèses. Il existe cependant un schéma type, partagé par le plus grand nombre de diocèse. Les fêtes jeûnées sont alors celles de juin (vigile de la nativité de saint Jean-Baptiste et vigile des apôtres Pierre et Paul), en août avec la vigile de Laurent (9 août) et la vigile de l'Assomption (14 août), en octobre avec la vigile de la Toussaint (31 octobre) et en décembre avec la vigile de Noël. On observe également que la vigile jeûnée la plus inscrite demeure celle de l'assomption et non celle de Noël.

Le calendrier liturgique, intégré dans un ouvrage liturgique (missel ou bréviaire) n'a pas vocation à indiquer les jours chômés, puisque l'on trouve ce type de prescription dans des tables à part, généralement à la suite des calendriers. Toutefois, la présence de ces tables n'est pas systématique. Dans les calendriers, les offices pour lesquels le jour est férié sont écrits en rouge, de sorte que nul ne puisse les ignorer. L'utilisation du rouge renforce également la solennité du saint, en termes de graphie comme de célébration : son nom est plus visible sur la page et le jour de sa célébration fait l'objet d'une attention particulière.

Les calendriers liturgiques diocésains, comme les livres qui les contiennent, ne sont pas des objets figés et immuables dans la forme de leur écriture. Ils évoluent de façon continue au fil des siècles. Le tournant des XVI^e et XVII^e siècles, est un moment charnière qui voit s'opérer les changements les plus radicaux. L'ensemble de ces mutations nous permettent alors d'identifier les caractéristiques du calendrier « moderne ». Pour autant, l'évolution de l'écriture des calendriers est bel et bien observée tout au long de la période étudiée.

Chapitre 3 : Le calendrier liturgique, témoin de l'évolution permanente des cultes et des dévotions

Les calendriers expriment – de différentes manières dans l'espace et dans le temps – des cultes et des dévotions, eux-mêmes sujets à d'importantes évolutions. Il s'agit en premier lieu de déterminer comment les cultes et les dévotions structurent le calendrier, toujours dans une perspective spatiale et temporelle. On abordera dans le même temps la question de leur évolution, laquelle peut être distinguée en deux catégories. Les formes d'évolutions générales sont tout d'abord constatées à travers la juxtaposition chronologique de l'ensemble des calendriers du corpus. Ensuite, la simple observation de l'évolution structurelle ne permettant qu'une étude en surface de l'évolution, des mutations et des transformations du contenu des calendriers¹, il est donc nécessaire de constater concrètement, ce qui change dans le corps des calendriers des diocèses pour lesquels nous disposons de plusieurs générations de calendriers.

Identifier les traits structurels calendaires nous confronte à la complexité du calendrier. Analyser son contenu nécessite la prise en compte des spécificités inhérentes à sa forme afin de mener l'étude la plus juste. Deux difficultés principales se posent, une fois réglés les problèmes d'indexation évoqués plus haut. Le premier est la question de l'espace interne au diocèse, lorsqu'il est pris en compte par le calendrier. En effet, le calendrier liturgique diocésain est, comme son nom l'indique, à destination du diocèse. Or, plusieurs calendriers différencient certaines fêtes et leurs modalités de célébration en fonction du lieu où elles doivent être solennisées (le chœur de la cathédrale, la métropole, une collégiale, etc.). Cela implique nécessairement la prise en compte de ce facteur dans l'étude du calendrier en général, en distinguant, le cas échéant, le calendrier appliqué à l'ensemble du diocèse du calendrier appliqué à la ville épiscopale ou encore à la cathédrale seulement. La seconde difficulté concerne la prise en compte des vigiles et des octaves. En effet, certaines solennités sont amplifiées par l'adjonction d'une vigile et /ou d'une octave. Toutefois, l'inscription des

¹ L'étude générale de la structure calendaire fait appel à plusieurs formes de marqueurs statistiques ayant chacun leurs limites qu'il sera nécessaire de palier au plus juste. Ainsi, le calcul de moyennes par décennies permet une première vue d'ensemble nécessaire mais qui ne saurait rendre compte de l'individualité de chaque calendrier, laquelle peut être forte ainsi qu'on a déjà pu le constater. Vérifier dans certains cas l'amplitude des données étudiées sera un premier élément pour affiner le travail d'analyse.

octaves n'est pas toujours inscrite systématiquement au long de la période concernée dans les calendriers du XVI^e siècle. Or, pour ceux-ci, on ne peut toujours être certain que l'absence de mention de l'octave sur les huit jours suivant la solennité concernée suppose implicitement sa célébration. Ainsi, il sera nécessaire, afin de garder la vue la plus juste, de distinguer une analyse d'un corpus incluant ces octaves d'un corpus qui les supprime.

Toujours dans l'optique de se rapprocher au plus près de la réalité des cultes, tout en assurant une démarche de comparaison rigoureuse, les propres diocésains sont envisagés dans leur forme « reconstituée ». Nous avons ainsi ajouté aux célébrations inscrites sur le document original, les fêtes du calendrier romain à la date correspondant à celle de la publication du propre².

Une transformation du temps et des cultes

L'inscription des fêtes dans les calendriers – donc dans le temps liturgique puisque chaque fête est inscrite à un jour donné – est l'indicateur de base de la structure calendaire. Cet indicateur se décline en différents critères qu'il convient de distinguer. Ainsi, le temps liturgique est tout d'abord organisé en jours consacrés à la célébration d'un office et d'une ou plusieurs mémoires. Dans un second temps, on observe que ces jours de célébration se construisent à partir de noms de saints inscrits et des degrés de solennité des offices.

La structure de l'année liturgique, entre cycle sanctoral et cycle temporel³

Dans la liturgie des heures, l'année est articulée autour de la conjonction du cycle temporel (*Proprium de tempore* dans le bréviaire) avec le cycle sanctoral (*Proprium sanctorum*). Alors que le calendrier liturgique présente la répartition des offices des saints tout au long de l'année, et fait parfois mention des périodes du cycle temporel, bien que l'usage tende à disparaître dans le premier XVII^e siècle, la conjonction de ces deux cycles conditionne de fait l'organisation annuelle.

² Voir en annexe 1 (p. 5) la notice de saisie de *Badocali* ainsi que les champs spécialement prévus pour cette opération.

³ Nous reprenons ici un angle d'analyse déjà utilisé, notamment par Xavier Bisaro, dans *Une nation de fidèles, l'Église et la liturgie parisienne au XVIII^e siècle*, Brepols, Turnhout, 2006. p. 109 sqq.

Organisation annuelle

Lorsque l'on analyse le corpus des fêtes et mémoires célébrées pour l'ensemble du diocèse, sans tenir compte de la nature de l'ouvrage (propre ou calendrier complet), et en retranchant dans un premier temps les jours d'octaves et les vigiles, le nombre de jours consacrés aux célébrations du sanctoral varie peu au fil du temps. Les mémoires sont prises en compte dans ces calculs au même titre que les offices ordinaires puisqu'elles sont d'une part énoncées dans les calendriers et d'autre part qu'elle influent l'office temporel comme sanctoral à hauteur généralement d'une oraison, plus rarement d'une leçon propre dans l'office de matines. Les moyennes calculées par décennies, en prenant en compte l'ensemble des types de calendriers relevés, montrent une amplitude de variation moyenne (une quinzaine de jours seulement).

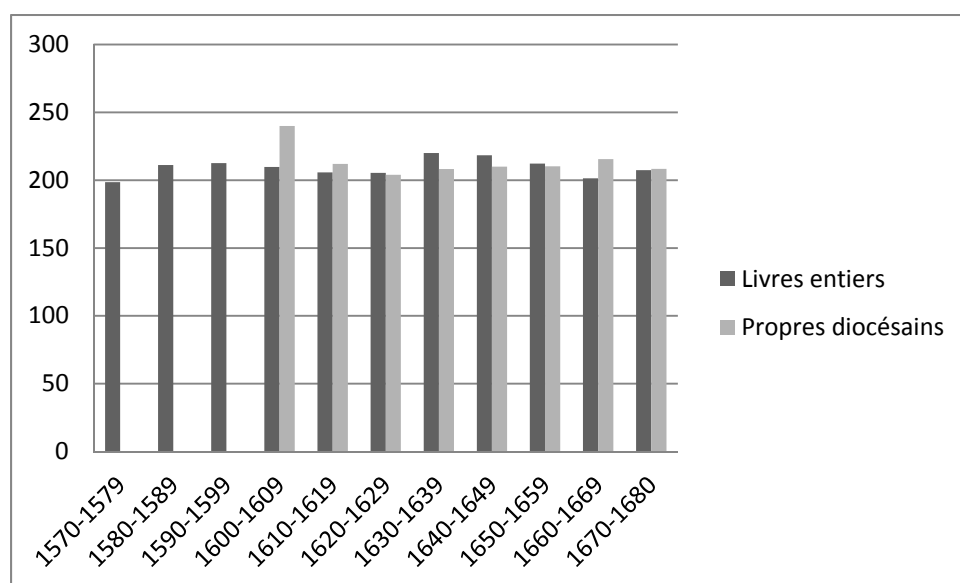


Figure 20 : Nombre moyen de jours de célébration par type de calendrier (base diocèse sans vigiles ni octaves)

La courbe ainsi construite fait alterner plusieurs phases. Une première croissance du nombre de jours d'offices est observée dans les trente dernières années du XVI^e siècle. Les calendriers du début du XVII^e siècle se démarquent de leurs prédécesseurs par une diminution légère de ce nombre de jours. Une légère croissance marque ensuite les années 1630 et 1640

puis une la courbe se stabilise ensuite à deux cent dix jours en moyenne consacrés aux célébrations pour les décennies 1660 et 1680.

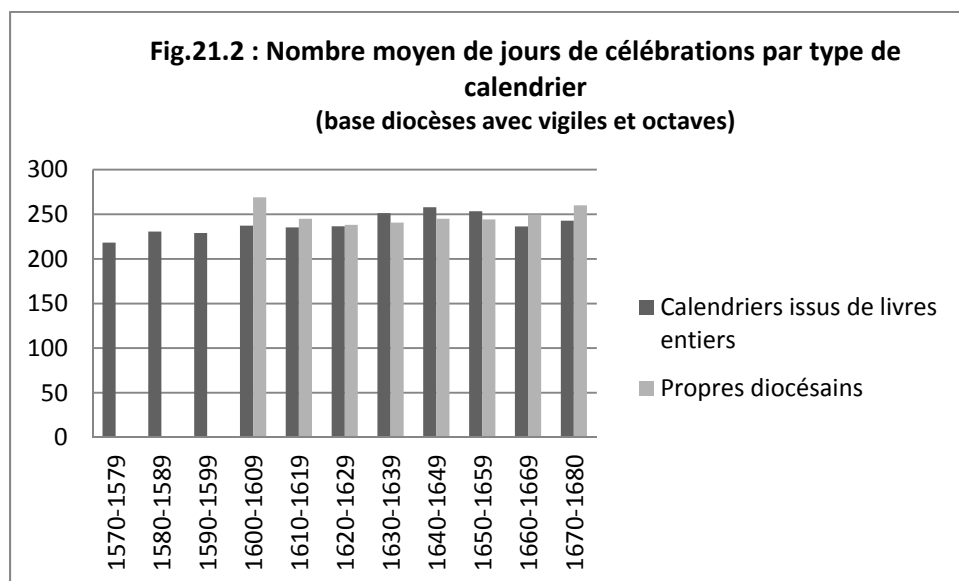
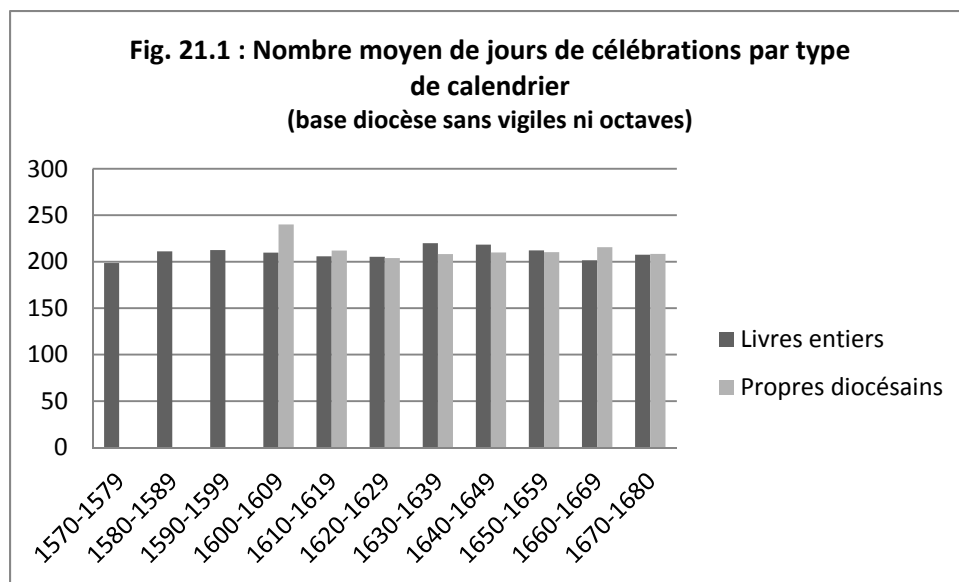


Figure 21 : Nombre moyen de jours de célébrations par type de calendrier

On constate une certaine différence lorsque l'on retient comme critère d'analyse la nature de l'ouvrage contenant le calendrier, comme le montre le graphique suivant (fig. 21).

Il faut remarquer en premier lieu que les deux types de calendriers suivent une évolution différenciée, hormis pour les décennies 1620 à 1650. Ainsi, les calendriers introduisant des propres diocésains consacrent légèrement moins de jours au sanctoral que ceux précédant un livre liturgique complet. Le nombre de jours occupés par la célébration du sanctoral dans les propres diocésains varie peu (de un à cinq jours de célébrations)⁴. On observe toutefois la croissance lente mais continue de leurs jours de célébrations à partir de 1620. En revanche, des variations plus significatives sont observées pour les calendriers issus d'ouvrages entiers. Au début du XVII^e siècle, on compte en moyenne (vigiles et octaves non comptées) deux cents jours consacrés au sanctoral pour deux cent vingt jours dans les calendriers imprimés entre 1630 et 1639. Cette croissance n'est pas continue puisqu'elle stagne autour de deux cent dix jours dans les calendriers complets imprimés dans les premières décennies du XVII^e siècle. En outre, les calendriers imprimés à partir de 1640 consacrent de moins en moins de jours aux offices et mémoires du sanctoral pour arriver dans la décennie 1660 à une moyenne proche de celle de 1570 (environ deux cents jours par an). On constate enfin une moyenne de deux cent dix jours pour les calendriers complets imprimés dans la décennie 1670.

L'ajout des octaves dans ce corpus permet sans doute d'avoir une vision plus proche de la réalité des célébrations ; celle-ci n'est toutefois fiable qu'à partir de 1600 seulement⁵. On observe pour les moyennes générales (incluant les données des deux types d'ouvrages) que s'il n'y avait qu'une amplitude de variation d'une vingtaine de jours et une certaine stabilité au regard du siècle entier dans le corpus ne tenant pas compte des octaves, il n'en n'est rien lorsque les octaves sont prises en compte. D'une part, l'amplitude est bien plus importante (près de trente jours si l'on considère la courbe à partir de 1600) et d'autre part, la croissance générale et globale du nombre de jours consacrés aux offices est bien plus sensible.

La courbe consacrée à l'évolution moyenne du nombre annuel de jours de célébration dans les calendriers complets conserve la même forme mais avec une amplitude plus forte : le pic de croissance pour la décennie 1640 culmine à presque deux cent soixante jours d'offices par an, tandis que le point le plus bas (dans les années 1660) se situe aux alentours de deux cent trente-cinq jours. Un même type de remarque sera fait quant à l'évolution des propres

⁴ Le premier point du graphique quant aux propres n'est pas significatif puisqu'il ne prend en compte qu'un seul calendrier, il est donc difficile de parler ici de « moyenne ».

⁵ Les octaves ne sont indiquées de manière systématique pour chaque jour de la période concernée qu'à partir des années 1600. Cf. *Supra*.

diocésains, si ce n'est toutefois une croissance forte, continue et plus marquée, de 1620 à 1680. L'opposition des deux corpus – avec ou sans les octaves et les vigiles – laisse penser que ce sont bien les octaves qui, selon toute logique, sont responsables de la croissance générale. Cela s'observe en particulier pour les calendriers issus de livres entiers, où l'on relève près de soixante jours d'offices occupés par une octave dans les calendriers de la décennie 1600 pour plus de quatre-vingt-dix jours dans ceux des années 1660. En revanche, ce nombre varie peu pour les propres diocésains. On notera toutefois que les octaves peuvent s'ajouter à des jours déjà occupés par des offices, celles-ci feront donc plus loin l'objet d'une étude particulière comme moyen de la solennisation des cultes⁶.

Enfin, la mise en parallèle de ces courbes (fig. 21.1 et 21.2) montre une logique chronologique. Ainsi, entre 1600 et 1640, les calendriers, qu'ils soient issus de livres entiers ou de propres, évoluent en synchronie pour ce qui est de la diminution du nombre de jours de célébrations, jusque dans la décennie 1620, moment où les courbes se rejoignent puis connaissent une croissance jusque dans les années 1640. À partir de là, calendriers complets et propres diocésains connaissent une évolution diachronique. On peut dès lors constater ces deux moments dans l'évolution des calendriers ; soit une période où leur construction poursuit une logique similaire et une seconde période où ces logiques deviennent divergentes. Lorsque les calendriers distinguent l'espace cathédral du reste du diocèse pour la célébration des offices, ce sont en général les cathédrales qui célèbrent davantage.

L'observation de ces résultats dans l'espace et le temps met en évidence la singularité de chaque diocèse sur le nombre de jours consacrés à l'office sanctoral, bien que leur croissance soit un fait avéré. En 1680, quelques régions se distinguent par le nombre important de jours consacrés aux offices, mais elles se limitent toujours à deux ou trois diocèses limitrophes⁷. On remarquera toutefois que le sud-est du Bassin parisien est particulièrement concerné, ainsi que les diocèses encore plus à l'est comme Langres et Besançon. Que dire cependant du diocèse de Nantes, isolé dans l'ouest, ou encore de celui de Beauvais, qui consacre le plus de jours aux offices du sanctoral en France (trois cent trois jours d'offices par an, sans compter les octaves), tout en étant voisin des deux diocèses qui en

⁶ Cf. *infra*, p. 135.

⁷ On retiendra notamment les ensembles formés par les diocèses du Mans et de Sées, d'Orléans, Sens, Paris et Meaux, de Langres et Besançon ou encore de Sarlat, Cahors et Rodez qui tous consacrent entre deux cent cinquante et deux cent quatre-vingt jours par an à l'office sanctoral.

consacrent le moins⁸. L'opposition nord-sud, plusieurs fois constatée n'a pas lieu ici. Peut-être pourrait-on s'aventurer à isoler un quart sud-est de la France, comme consacrant un peu moins de jours au sanctoral qu'ailleurs ; cela semble toutefois hasardeux.

L'étude de la dispersion des données sur la base desquelles les moyennes ont été calculées permet d'approfondir la question de la singularité de chaque calendrier. Pour chacune des décennies, sont relevées les données les plus basses et les plus hautes.

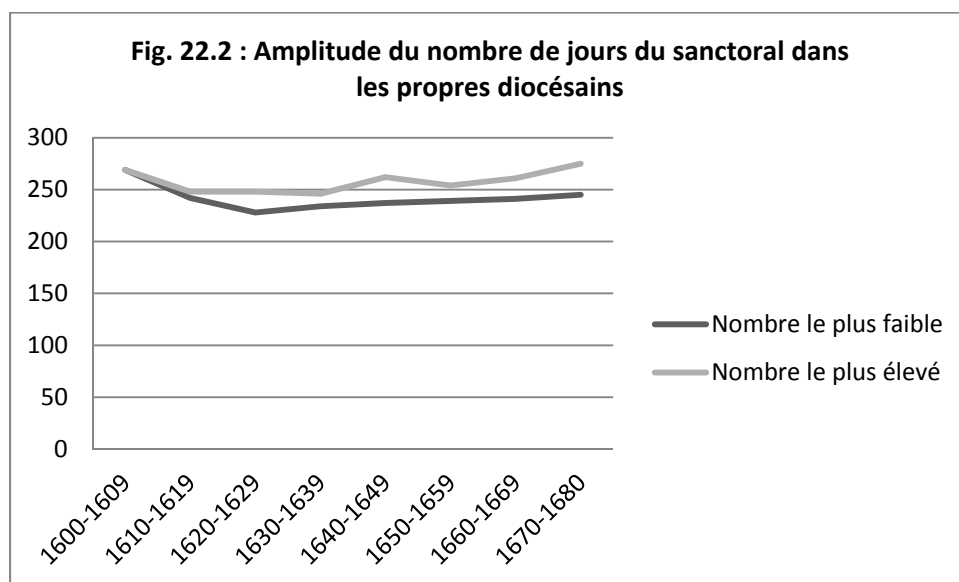
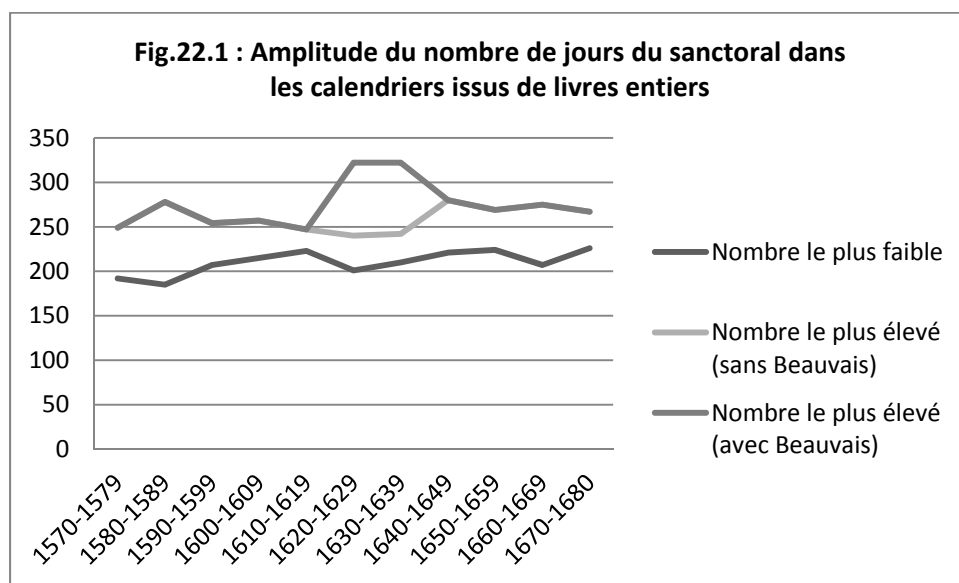


Figure 22 : Amplitude du nombre de jours du sanctoral

⁸ Il s'agit des diocèses d'Amiens (1667) avec cent soixante-dix-neuf jours d'office par an et de Noyon (1630) avec cent quatre-vingt-cinq jours d'offices.

Les propres diocésains indiquent les jours du sanctoral en sus de ceux prévus par le calendrier romain, les diocèses concernés restent modérés dans ces ajouts, ou tout du moins, ils les exécutent de façon équivalente les uns par rapport aux autres. Pour ce qui est des calendriers issus d'ouvrages entiers, l'amplitude la plus forte est observée entre 1620 et 1649, moment où les calendriers contenant le plus de jours d'offices sont imprimés⁹. L'écart est supérieur à cent jours, soit plus de trois mois de différence dans la place prise par le sanctoral entre deux diocèses limitrophes comme Beauvais et Rouen. Toutefois, si l'on ne tient pas compte de ce cas extrême, on arrive finalement à une amplitude d'une vingtaine de jours. Ici, les deux courbes – celle des valeurs les plus fortes et celle des valeurs les plus faibles – suivent peu ou prou des directions similaires. L'amplitude demeure toutefois supérieure à celle observée pour les calendriers introduisant un propre diocésain. Le fait de retirer – momentanément – les valeurs beauvaisiennes, conduit à une autre observation intéressante : le moment où l'amplitude est la plus forte est « décalé » à la décennie 1640, ce qui correspond également à la fluctuation la plus étendue pour les propres diocésains. Enfin, l'étude des données extrêmes confirme bien l'évolution globale constatée sur la simple base des moyennes par décennie, à savoir que le nombre de jours consacrés aux offices est en augmentation constante – nonobstant quelques accidents des courbes – sur l'ensemble des années comprises entre 1600 et 1680.

En reportant ces nouvelles observations à la chronologie précédemment esquissée, on obtient le résultat suivant : il y a bien une augmentation continue du nombre de jours consacrés aux offices du sanctoral sur l'ensemble du siècle. Les premières décennies du XVII^e siècle se caractérisent par un ralentissement de cette croissance par rapport aux dernières décennies du siècle précédent, mais également par les amplitudes – donc les particularités d'un diocèse à l'autre – les plus faibles. À l'inverse, au cours des années 1640, sont imprimés les calendriers contenant le plus de jours d'offices en moyenne, mais avec également les plus grandes divergences d'un exemple à l'autre. Enfin, les années 1660 et 1670 sont une période d'évolution différenciée selon la nature du calendrier.

⁹ Il s'agit des calendriers de Beauvais en 1623 et 1637, inscrivant chacun trois cent vingt-deux jours d'offices par an (octaves comprises).

L'étude de la structure du temps par le calendrier, à l'aune de ces indicateurs, montre toutefois qu'il y a bien un modèle de structure du calendrier sur la chronologie étudiée quant au nombre de jours consacrés à des offices. Une telle uniformité semble trouver sa réponse dans les contingences humaines et matérielle. En effet, inscrire des offices au calendrier signifie les célébrer, en coordination avec le cycle temporel, lequel peut être particulièrement prégnant dans certaines périodes de l'année comme le temps Pascal ou l'Avent. Ainsi, consacrer davantage de jours à la récitation des heures exposerait la cathédrale à une récitation partielle de ces offices. Ce seraient alors finalement la capacité humaine et la faisabilité du calendrier qui limiteraient, dans une certaine mesure, l'expansion du nombre de ces fêtes du sanctoral¹⁰. Force est de constater que si modèle il y a, il est plus prégnant du côté des propres diocésains que de celui des calendriers entiers. En outre, concernant ces derniers, on peut alors mettre en évidence qu'en fonction de la période au cours de laquelle un diocèse fait imprimer son calendrier, ses auteurs semblent se sentir plus ou moins libre de lui donner la taille souhaitée ou de l'inscrire dans un modèle « ambiant ».

Répartition par mois et cas particuliers de diocèses.

Les jours occupés par une célébration du cycle temporel ne sont pas répartis de façon uniforme tout au long de l'année. Ainsi qu'on a pu le constater sur la question des jeûnes¹¹, certains mois favorisent le cycle temporel quand d'autres favorisent le cycle sanctoral. Cela conduit à d'importantes différences d'un mois à l'autre quant au nombre de jours consacrés au sanctoral.

¹⁰ Sur la question de l'aspect « pratique » de la structure du calendrier pour les clercs, voir les chapitres 4 et 8 de cette étude.

¹¹ Voir le chapitre précédent.

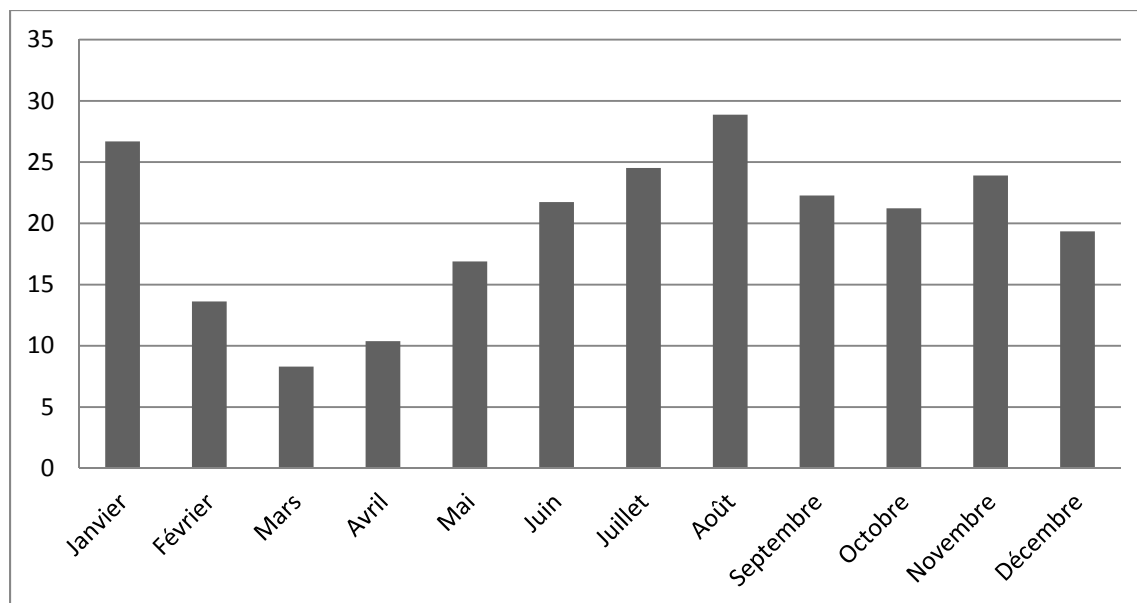


Figure 23 : Nombre moyen de jours d'offices par mois

Il s'agit donc d'une structure du temps liturgique, conditionnée par l'articulation entre cycle temporel et sanctoral. Les mois de février, mars et avril, correspondant au temps pascal, sont donc libérés par le cycle sanctoral, au contraire de la période estivale, laquelle ne fait pas l'objet de célébrations exceptionnelles pour le cycle temporel. De sorte que l'on va retrouver une composition de l'année liturgique similaire d'un calendrier à l'autre et d'un diocèse à l'autre. Lorsque l'on considère l'ensemble du corpus et son évolution, il est frappant de constater que le calcul de moyennes n'offre pas de différences significatives. Ainsi, cette structure, bien en place au XVI^e siècle est maintenue en l'état tout au long du XVII^e siècle et toujours au XVIII^e siècle¹². Toutefois, L'uniformité apparente de la structure du calendrier n'exclut pas quelques évolutions puisque l'on a pu observer l'augmentation du nombre de jours consacrés à la célébration du sanctoral. Celle-ci concerne au maximum une vingtaine de jours, rapportés au nombre de mois, elle pourrait passer presque inaperçue. Néanmoins, on constate que ces croissances n'ont pas lieu à n'importe quel moment, il est donc possible d'identifier des traits communs d'un diocèse à l'autre, même si l'on relève quelques particularismes locaux.

¹² Xavier Bisaro, *op. cit.*, p. 111.

Le premier semestre de l'année civile est caractérisé par le plus petit nombre de jours consacrés au sanctoral, du fait de s célébrations pascales. Dans le corpus des fêtes prescrites pour l'ensemble du diocèse, en tenant compte des octaves et des vigiles, les mois de janvier, février et juin ne connaissent que peu de variations. Les mois de janvier et de juin sont d'ores et déjà bien remplis, ils ne peuvent donc être complétés que difficilement. Le mois d'avril accueille le plus souvent la célébration de Pâques. Février quant à lui marque le début de la Septuagésime et l'entrée dans le temps pascal. Ainsi le contenu de ces deux mois est en quelque sorte « bloqué » à une douzaine de jours de célébration pour le sanctoral. On note toutefois quelques exceptions, systématiquement dans le corpus des diocèses imprimant des livres liturgiques entiers¹³. En revanche, les mois de mars et de mai connaissent une légère augmentation du nombre de jours consacrés au sanctoral. Ces augmentations ont lieu dans des proportions limitées, notamment pour mars, du fait de la possible interférence avec le cycle Pascal. La distinction du type de calendrier met cependant en évidence des singularités.

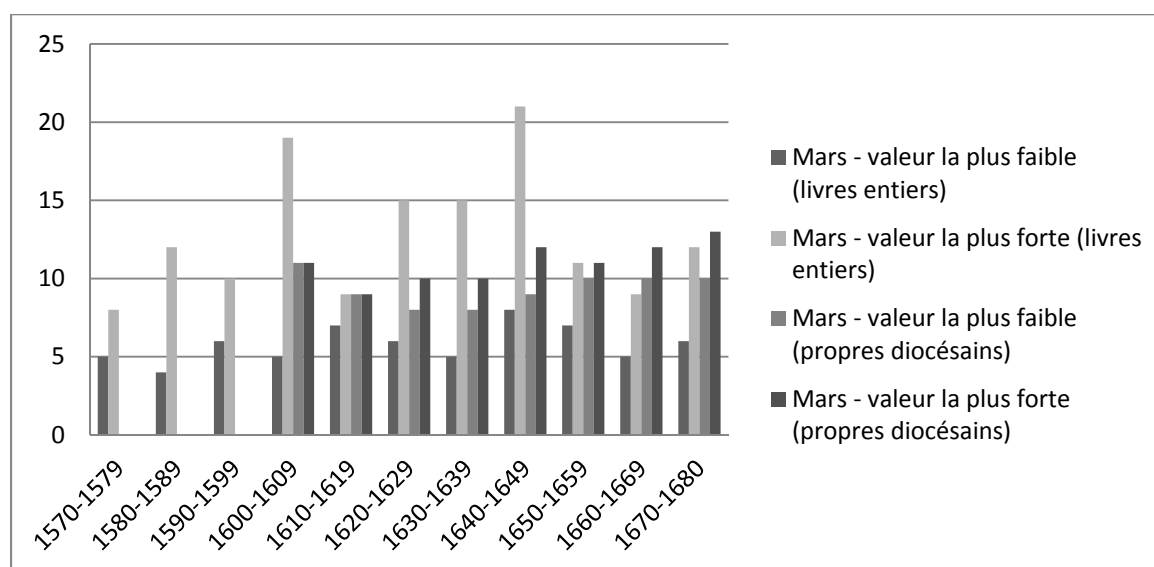


Figure 24 : Évolution du nombre moyen de jours de célébrations en mars (calendriers imprimés par décennie)

¹³ Le calendrier de Châlons (1606), par exemple, indique vingt-et-un jours consacrés au sanctoral en avril.

Ce graphique (figure 24) montre l'évolution conjointe des valeurs extrêmes, constatées pour les deux types de calendriers en mars. L'augmentation continue au fil du temps est bien visible, notamment quand on considère les valeurs les plus faibles. De plus, la singularité dont peuvent faire preuve les diocèses éditant leur liturgie complète est une fois de plus bien visible. Au contraire, les propres diocésains s'illustrent par leur évolution presque uniforme. Enfin, on constate en fin de période une évolution différenciée selon le type d'ouvrage.

On remarque toutefois que malgré les singularités des calendriers entiers, la majorité de ceux-ci ne dépasse pas un certain seuil de jours consacrés au sanctoral. D'autre part, on constate également que dans la première moitié du XVII^e siècle, la structure festive du mois de mars dans les propres diocésains constituerait presque une norme, ou tout du moins une valeur médiane dans la diversité qu'offrent les calendriers complets. À une autre échelle, du fait de la sortie du temps Pascal, le mois d'avril témoigne de la même forme d'évolution.

Le second semestre de l'année montre peu de variations dans la composition des mois, lesquels sont déjà bien remplis. On constate toutefois quelques phénomènes de croissance pour les mois de septembre, de novembre et de décembre, notamment dans le cadre de rééditions de calendriers pour lesquels ces mois étaient peu fournis. L'étude plus précise de rééditions successives pour un même diocèse – en l'occurrence, celui d'Angers (figure 25) – permet de mieux comprendre ces phénomènes d'évolution.

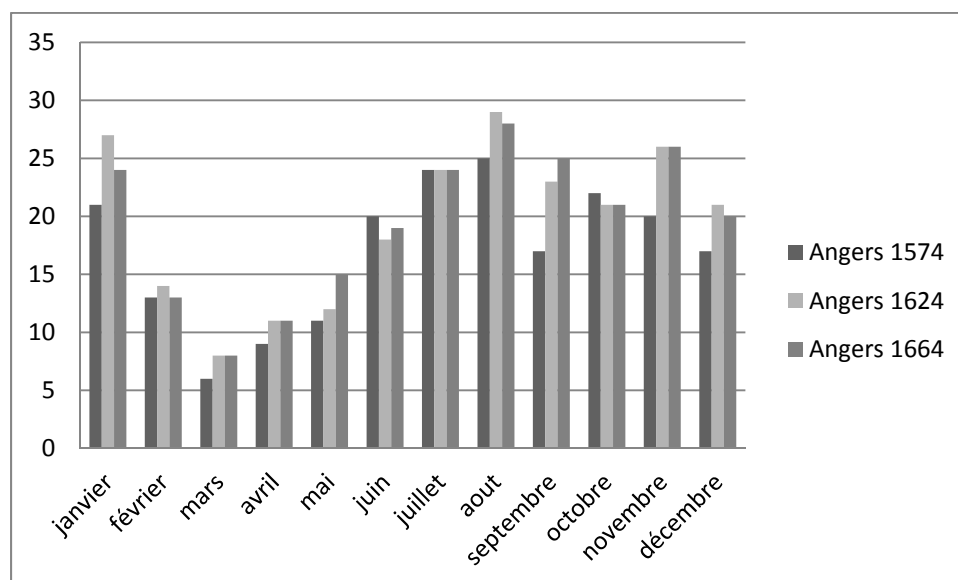


Figure 25 : Nombre moyen de jours de célébrations par mois dans les calendriers angevins

L'exemple des trois calendriers angevins est assez révélateur à plus d'un titre. Tout d'abord, on constate que, quelles que soient les variations, la structure générale reste la même. Par ailleurs, on observe que cette évolution est progressive dans le temps. En effet, aucun calendrier n'est entièrement différent du calendrier précédent : par exemple, le nombre de jours d'offices par mois est identique pour mai en 1574 et 1624, mais il augmente en 1664.

À Angers, l'évolution générale aboutissant à une augmentation significative du nombre de jours d'office entre 1574 et 1624 tend toutefois à réduire les différences trop flagrantes entre les mois. Ainsi, les mois les plus « creux » connaissent une certaine augmentation – mais toujours en respectant la forme globale – sauf dans le cas du mois de septembre, correspondant au temps ordinaire du cycle temporal, qui subit une augmentation plus significative. Cette forte augmentation des jours propres au sanctoral en septembre s'observe dans le cas des diocèses pour lesquels plusieurs éditions de calendriers peuvent être consultées. Elle peut dans certains cas s'étendre à octobre. Cela s'explique puisque septembre ne comporte aucune fête du temporal et demeure assez peu fourni par rapport à juillet et août qui sont généralement saturés. Les rédacteurs du calendrier utilisent simplement la place disponible.

On constate le même modèle évolutif dans les calendriers de Chartres. Le diocèse connaît une augmentation continue du nombre de jours du sanctoral sur l'année jusqu'en 1661, après quoi cette croissance est fortement ralentie¹⁴. Comme pour Angers, l'augmentation porte sur septembre, mais également, et de façon plus significative, sur mars, où l'on passe de quatre jours en 1581 à dix jours en 1680. Le mois de février reste toujours occupé par le sanctoral à raison de huit jours. Là aussi, on est tenté de voir une volonté d'éviter les écarts extrêmes et brutaux. Peut-être faut-il constater tout simplement ici une réponse au besoin de rajouter des offices, forcément aux périodes où cela est possible.

À quelques exceptions près, inhérentes à l'individualité de chaque calendrier, le mois de novembre absorbe une large part de l'augmentation des jours d'offices, notamment dans les calendriers issus de livres entiers. En ce sens, on observe alors la même évolution que pour le mois de septembre. La mise en parallèle des exemples précédemment cités (Angers et

¹⁴ On compte deux cent douze jours consacrés au sanctoral dans l'édition de 1581, deux cent vingt jours en 1604, deux cent vingt-sept jours en 1622, deux cent trente-deux jours en 1661 et deux cent trente-trois en 1680.

Chartres), comparés à Rouen et Bourges, montrent des évolutions parallèles mais avec des décalages.

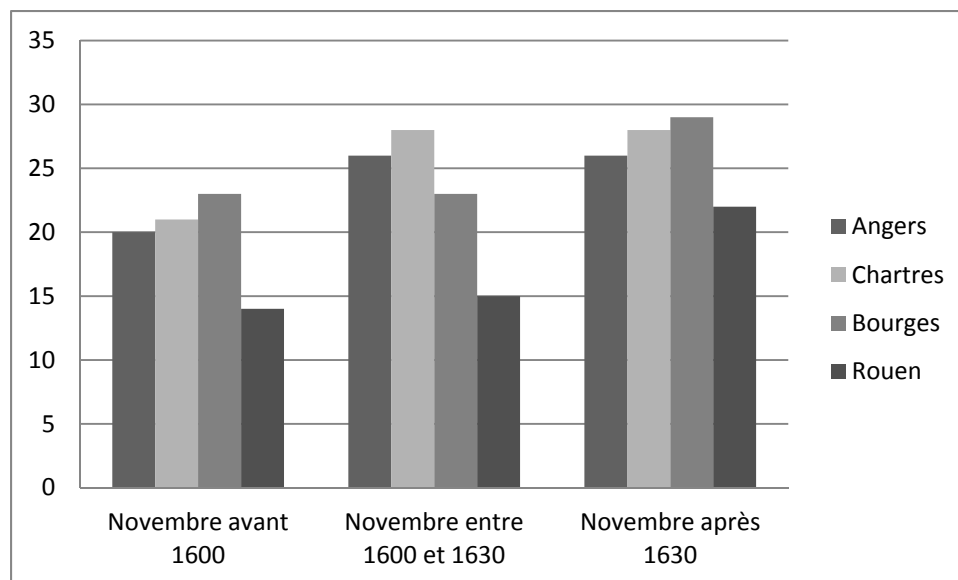


Figure 26 : Comparaison du nombre moyen de jours consacrés au sanctoral en novembre à Angers, Bourges, Chartres et Rouen

Les diocèses d'Angers, Bourges, Chartres et Rouen connaissent une évolution similaire, dans le sens où ils augmentent tous les quatre le nombre de jours du sanctoral en novembre dans leur calendrier. Ils sont tout à fait représentatifs de l'évolution globale constatée ci-dessus. Toutefois, cette évolution n'a pas lieu en synchronie (Angers et Chartres dans l'édition des premières décennies du XVII^e siècle et Bourges et Rouen après 1630). Leur évolution aboutit néanmoins au même résultat.

Il faut cependant bien relativiser cette question des augmentations, car, si certains mois sont sujets à une « forte » croissance, beaucoup d'autres peuvent être légèrement rognés. Rappelons ici que les quelques exemples d'augmentations significatives que nous venons de citer sont à reconsidérer par rapport à l'ensemble des calendriers étudiés. Ainsi, le fait de creuser plus précisément la question tend à montrer la singularité de chaque diocèse. Toutefois, on relève que la structure annuelle du sanctoral, ainsi que son évolution – déterminées selon toute logique par le cycle temporel – sont comparables d'un diocèse à

l'autre. En revanche, chaque diocèse possède sa chronologie propre pour faire évoluer son calendrier.

La structure de l'année liturgique par les offices

Les saints inscrits dans le calendrier font l'objet d'un office propre, c'est-à-dire d'une célébration particulière. L'existence de ces offices est alors exprimée par son degré de solennité, ils se déclinent alors en trois groupes principaux : les offices doubles, les semidoubles et les simples. Bien que les mémoires ne soient pas considérées comme des offices¹⁵, nous les comptabilisons tout de même en tant que tels pour deux raisons principales. D'une part, elles font l'objet d'une oraison ou même parfois d'une leçon propre dans l'office des matines et, d'autre part, elles sont inscrites dans le calendrier liturgique et participent, de fait, de la structure du sanctoral. Ainsi, un seul jour peut donner lieu à deux célébrations distinctes dans le calendrier ; une « solennité » couplée à une oraison.

L'étude de la structure des calendriers au regard du nombre d'offices et de mémoires nécessite une interrogation particulière de *Badocali*¹⁶. Quelques traits communs dans l'évolution des courbes obtenues avec ce que nous avons mis en évidence pour les jours occupés par des célébrations sont observés¹⁷. À l'instar du nombre annuel de jours consacrés au cycle sanctoral, le nombre moyen d'offices et mémoires augmente au fil du siècle, tant dans les calendriers issus d'ouvrages entiers que dans les propres diocésains. Toutefois, on observe un ralentissement net de cette croissance à partir des années 1660 pour les calendriers entiers. Du côté des propres diocésains, après un premier XVII^e siècle caractérisé par un nombre relativement stable d'offices et de mémoires annuels, la croissance est forte à partir de la décennie 1650. Les deux types de calendriers se distinguent également par la dispersion des valeurs. Ainsi, les diocèses conservant une liturgie propre « complète » exposent volontiers

¹⁵ Les chapitres des Rubriques générales des bréviaires sont généralement intitulés de la façon suivante : *De officio duplici ; de officio semiduplici ; de officio festi simplicis ; de officio dominicae ; de officio feriae ; de octavis ; de commemorationibus ; etc*. Voir par exemple *Breviarium romanum, Editio princeps [...]*, *op.cit.* p. 23-27.

Toutefois, les calendriers d'Angers (1574) et Lyon (1584 et 1619) soulèvent quelques interrogations puisque, en effet, ceux-ci ne contiennent qu'une à deux fêtes commémorées seulement. Dès lors, s'agit-il d'un choix du diocèse de ne pas utiliser ce degré ou bien du fait que le calendrier ne rendant ici compte que des offices et les deux commémoraisons ont alors droit à un traitement « de faveur » en étant citées.

¹⁶ Les calendriers appliqués à l'ensemble du diocèse sont distingués de ceux mis en œuvre pour la seule cathédrale. De plus, les calendriers issus d'ouvrages liturgiques entiers sont distingués des propres diocésains, lesquels sont envisagés dans leur forme reconstituée. Enfin, les octaves ont été prises en compte, ce qui peut fausser quelque peu les calculs pour la fin du XVI^e siècle.

¹⁷ Cf. *supra*.

des différences entre eux sur ce domaine¹⁸, tandis que les propres diocésains donnent davantage une image d'uniformité, n'excluant pas quelques exceptions, dans une proportion néanmoins raisonnable. L'évolution de la dispersion des données suit peu ou prou le schéma déjà observé lors de l'étude des jours d'offices. La distinction entre les calendriers « du diocèse » et ceux « de la cathédrale », montrent quelques divergences, bien plus marquées dans les propres diocésains. Comme pour les jours d'offices, c'est le calendrier de la cathédrale qui est toujours le plus fourni, numériquement parlant.

On peut encore faire quelques remarques quant à l'évolution de ces courbes. Dans les calendriers issus d'ouvrages entiers, on constate que la croissance globale se fixe, à partir de 1640, sur une moyenne de trois cent cinquante offices et mémoires annuels. Cette moyenne ne change pas dans la décennie suivante, alors que la dispersion des valeurs s'amenuise, donnant une impression de convergence des diocèses au tour de cet ordre de grandeur. La moyenne diminue ensuite puis connaîtra une nouvelle croissance dans les années 1670, mais à un niveau inférieur à celui observé à partir de 1640. Le « sommet » observé donne alors à voir un « plafond » que les diocèses refusent de franchir durant une vingtaine d'année¹⁹.

À propos de « sommet », on constate également que les calendriers issus d'ouvrages entiers sont les plus excessifs, tant pour le plus petit nombre d'offices annuels²⁰ que pour le plus important²¹. Parmi les propres diocésains, on relève, malgré leur relative uniformité, des cas exceptionnels qui pourraient fausser la vue d'ensemble. Ainsi, la courbe des propres est caractérisée, dans ses deux premières décennies, par des valeurs élevées, qui donnent à la vue d'ensemble une impression de diminution. Or, il peut y avoir un effet de « source » dans cet accident de la courbe. En effet, nous n'avons pu consulter que deux calendriers (il s'agit des calendriers d'Arles en 1612 et de Sées en 1616) pour cette deuxième décennie du XVII^e siècle, tous deux ont un nombre important d'offices et de mémoires ; l'absence d'autres calendriers moins fournis ne permet pas d'obtenir une moyenne plus faible. Toutefois, les deux diocèses concernés continueront dans leurs éditions postérieures à inscrire un nombre

¹⁸ Le cas Beauvaisien est toujours remarqué.

¹⁹ Pour expliquer ce « maximum », on pourrait invoquer ici les contingences matérielles, conjuguées avec les impératifs du cycle temporel ; Cf. infra.

²⁰ Le calendrier d'Angers en 1574 compte seulement deux cent vingt offices et mémoires annuels, celui d'Amiens en 1667 en inscrit deux cent soixante-sept.

²¹ Les calendriers beauvaisiens (1623 et 1637) sont sans conteste les plus importants avec quatre cent soixante-dix et quatre cent soixante-sept offices. On relève également celui de Langres en 1644 avec quatre cent vingt-huit offices. Les calendriers de Sens (1641) et du Mans (1663) en comptent tous deux trois cent quatre-vingt-quatorze.

d'offices toujours plus important. Indépendamment des particularités de chacun, on constate également que l'inflation du nombre d'offices dans les calendriers issus d'ouvrages complets dépasse les moyennes des propres diocésains à partir de 1630. Il y a donc, entre ces deux types de sources, des évolutions n'ayant pas la même ampleur, ou qui répondent à des problématiques différentes.

L'étude des chiffres bruts permet de constater une fois de plus la diversité des situations. On compte deux cent treize offices annuels à Angers et Lyon²² au XVI^e siècle et jusqu'à quatre cent trente-neuf offices et mémoires à Beauvais²³. Bien que l'on retrouve comme cas extrêmes les mêmes calendriers que dans notre étude du nombre de jours occupés par le sanctoral, on constate ici davantage le caractère chronologique du processus visant à augmenter le nombre d'offices annuels. Les plus petits nombres d'offices annuels concernent en majorité des calendriers du XVI^e siècle. Il existe toutefois quelques exceptions comme le calendrier d'Amiens de 1667 qui ne contient que deux cent soixante et un offices et mémoires. Lorsque l'on étudie les diocèses qui réforment plusieurs fois leur calendrier entre 1570 et 1680, on observe, à quelques exceptions près²⁴, que le nombre d'offices et commémoraisons en fin de période est supérieur à celui constaté à la fin du XVI^e siècle.

La cartographie de ces résultats (voir carte 12 : Nombre d'offices et de mémoires par calendrier, p. 28), montre également cette augmentation globale du nombre d'offices. En plus du cas exceptionnel de Beauvais cité précédemment, on peut identifier quelques espaces, notamment dans le sud-est du Bassin parisien (diocèses de Paris, Meaux, Sens, Orléans) mais également Clermont, Le Puy et Viviers ou encore Langres et Besançon ainsi que Aix, Riez et Fréjus, forment des ensembles où le nombre d'offices est supérieur à trois cent cinquante.

²² Angers (1574).

Lyon (1584).

²³ Beauvais (1637).

²⁴ Le diocèse d'Amiens diminue le nombre annuel de ses offices entre l'édition de 1607 et celle de 1667, passant ainsi de deux cent soixante-sept offices à deux cent cinquante-six. On peut également citer les deux éditions de Propres du diocèse du Puy dans les années 1660. En 1661, le diocèse publie un calendrier complet (bien qu'il n'introduise qu'un Propre) de trois cent soixante-trois offices. En 1667, le Propre n'en compte plus que trois cent cinquante-six. On observe une diminution similaire entre les deux Propres de Nantes en 1642 et 1675.

La solennisation du sanctoral

Les saints, répartis en offices, donnent lieu à des cultes, lesquels structurent véritablement le calendrier ainsi que la vie des fidèles et en premier lieu, ceux tenus à la récitation des heures.

Chaque calendrier structure et hiérarchise ses offices selon un système qui lui est propre. On a déjà constaté la diversité des déclinaisons, mais également la possibilité de distinguer quatre catégories différentes, auxquelles sont rattachés chacun des degrés de chaque calendrier. Il est alors facile, dans une base de données, d'attribuer un code à chaque degré, pour permettre par exemple de conduire des comparaisons, quel que soit le vocabulaire utilisé par le diocèse pour hiérarchiser les fêtes de son calendrier. À partir de ce premier travail d'indexation des degrés, l'étude de la structure des calendriers, les uns par rapport aux autres sous l'angle des degrés de solennité, peut être conduite²⁵.

Structure des calendriers et évolution par niveau de solennité

La structure des calendriers en termes de degrés d'offices²⁶ montre des variations plus complexes que lorsqu'il s'agit de prendre en compte les seuls jours d'offices. La distinction des deux types de calendriers (calendrier entier ou incomplet issus d'un propre diocésain) est également plus marquée.

Calendriers issus d'ouvrages liturgiques complets

Les calendriers issus d'ouvrages liturgiques complets donnent à voir quelques éléments de structure de base. On constate en premier lieu que ce sont les fêtes de rang simple qui sont les plus nombreuses, auxquelles on peut ajouter les commémoraisons. Sur le plan pratique, ce sont elles qui permettent à la fois la célébration du cycle temporel et celle du sanctoral. En effet, seul le troisième nocturne de l'office des matines leur est réservé pour les leçons propres et de plus, elles s'effacent en cas de concurrence avec une fête de degré

²⁵ Voir en annexe 4 (p. 118) le tableau récapitulatif des degrés de solennité par calendrier.

²⁶ Ce travail est la continuité des observations effectuées quant au nombre annuel d'offices. Par conséquent, les modalités d'interrogation de *Badocali* demeurent les mêmes. Toutefois, puisqu'il s'agit d'observer une structure dans une optique comparative, les résultats seront présentés en pourcentages, afin de rendre les objets d'étude comparables, et non pas en terme de valeurs absolues.

supérieur²⁷. Il est donc logique, dans la continuité des observations précédentes, que ce soient les fêtes simples et les commémoraisons qui demeurent les plus nombreuses.

Les fêtes doubles et les semidoubles occupent une part moins importante. Toutefois, la moyenne des fêtes doubles augmente légèrement tout au long de la période, à l'exception d'un accident de courbe pour la décennie 1640. Tandis que les fêtes semidoubles occupent une part constante, entre 15% et 20% du total, en connaissant cependant des variations fréquentes.

Il y a bien une augmentation globale – légère mais certaine – de la solennisation des calendriers liturgiques diocésains au cours du XVII^e siècle par la part de plus en plus importante prise par les offices de la famille des doubles. Toutefois, l'addition des parts des fêtes doubles et des semidoubles fait néanmoins constater que cette augmentation est inexistante, connaissant quelques variations autour de 40% du total²⁸. À partir de 1640, la moyenne de la part de ces fêtes ne descend pas en dessous de 40%. La mise en parallèle de ces évolutions avec celles du nombre annuel d'offices montre dès lors que l'augmentation du nombre d'offices n'a pas pour conséquence, ou dans des proportions infimes, une plus grande présence des fêtes du rang le plus élevé, et donc d'une modification de l'équilibre général de la structure du calendrier.

Les fêtes de rang inférieur (simples et commémoraisons) montrent une répartition bien plus complexe. Ainsi, selon la période d'impression, les calendriers donnent l'avantage soit aux fêtes simples, soit aux commémoraisons. Si l'on n'observe cette évolution qu'à partir de 1600²⁹, deux périodes peuvent être distinguées. Jusqu'en 1640, les calendriers mettent davantage en valeur les fêtes simples, dans des proportions élevées. En revanche, la tendance est inversée après 1640, avec la publication de calendriers qui laissent davantage de place aux

²⁷ Le chapitre XI des Rubriques générales du *Bréviaire romain*, intitulé « de la concurrence de l'Office » indique en effet que « Une feste double occurrente avec une semidouble, avec un Dimanche, un jour dans une octave, une feste simple et avec l'office de Nostre-Dame au samedi, aux secondes vespres tout sera fait du double, avec commémoration des susdits [...] Encore une feste double ou tout autre office de neuf leçons concourant avec une férie [...] tout se fera du double, sans aucune commémoration de la férie suivante. ». Voir *Bréviaire romain selon la Reformation du S. Concile de Trente*, Paris, compagnie des libraires choisis par le Roy, 1663.

²⁸ Par exemple, les offices doubles dans les calendriers d'Angers passent de cinquante-neuf à quatre-vingt-sept entre 1574 et 1663 quand les semidoubles qui étaient cinquante-neuf en 1574 ne sont plus que cinquante-deux en 1663. À Rouen, c'est le phénomène inverse qui est observé, avec une diminution des offices double (de quatre-vingt-un en 1577 à soixante-seize en 1674) et une augmentation significative des semidouble (de trente-quatre en 1577 à cinquante en 1675).

²⁹ S'attarder trop sur les évolutions de la structure à la fin du XVI^e siècle nous confronte à des limites déjà exposées.

commémoraisons. Toutefois, une nouvelle inversion a lieu à partir de la décennie 1660. On notera qu'une fois encore, la décennie 1640 correspond à un moment de rupture quant à la composition et à l'organisation des calendriers.

Si l'on applique le même mode de calcul en excluant toutefois les commémoraisons, on constate que la décennie 1640 est toujours une période charnière dans le sens où, à partir de ce moment, la part des fêtes simples diminue de près de 10%, au profit des fêtes semidoubles pour les calendriers imprimés dans la décennie 1640, puis des fêtes doubles pour ceux publiés dans la décennie suivante. Ainsi, on retrouve bien l'évolution constatée précédemment, à savoir une tendance à l'accroissement de la solennité et une diminution des fêtes de rang simple.

Lorsque les diocèses distinguent dans leur contenu les fêtes devant être célébrées pour l'ensemble du diocèse de celles impliquant la seule cathédrale, on constate des divergences de traitement quant au niveau de solennité. Ainsi, les calendriers appliqués pour la seule cathédrale comportent davantage de fêtes de rang double que les autres. En revanche, dès lors que l'on ne considère que les fêtes de rang semidouble, simple et les commémoraisons, alors ce sont les offices appliqués à l'ensemble du diocèse qui sont majoritaires. Si les fêtes devant être célébrées dans le chœur de la cathédrale sont en moyenne plus nombreuses que celles appliquées au diocèse, elles sont davantage solennisées (au rang le plus élevé) que celles du diocèse, qui lui, compte davantage de célébrations de degré moindre.

Propres diocésains

La comparaison entre calendriers issus de livres entiers et calendriers issus de propres, montre des structurations totalement différentes. Ce qui frappe tout d'abord c'est l'apparente stabilité de la structure des propres diocésains et l'absence d'une inversion radicale – malgré quelques évolutions – telle qu'on avait pu l'observer pour les calendriers issus de livres entiers. La composition calendaire des propres diocésains semble davantage être coulée dans un moule préétabli. Certes, de par leur nature, les calendriers reconstitués entiers à partir des propres renvoient forcément à la structure du calendrier romain³⁰ ; toutefois, les offices propres des diocèses ne modifient pas de façon significative leur organisation générale.

³⁰ Cf. l'introduction du chapitre ainsi que la notice de saisie de Badocali.

Dès les années 1620 ³¹, les fêtes de rang double sont majoritaires. De plus les fêtes semidoubles connaissent une croissance nette et affirmée, tout au long de la période. Le résultat de ces deux caractéristiques est l'existence de calendriers de plus en plus en plus solennisés au fil du temps, dans des proportions supérieures à celles observées pour les calendriers entiers. Si le Propre de Cahors en 1609 (étudié dans un état reconstitué) ne laissait que 30% du total aux fêtes doubles et semidoubles, on atteint une moyenne de plus de 50% pour les propres imprimés entre 1670 et 1680 (contre 41% pour les calendriers issus de livres entiers). La non prise en compte des commémoraisons dans ces calculs, selon la même méthode que pour les calendriers issus d'ouvrages entiers, confirme bien évidemment cette tendance. Les fêtes simples et les commémoraisons sont à un niveau à peu près équivalent, perdant toutefois du terrain en fin de période, face à l'augmentation de la part des fêtes doubles et semidoubles.

La distinction entre les fêtes célébrées seulement dans le chœur de la cathédrale de celles valables pour l'ensemble du diocèse montre le même schéma de répartition que celui observé pour les calendriers issus d'ouvrages liturgiques entiers.

La différence de taille observée dans la structure calendaire entre les deux types de sources peut s'expliquer par l'influence du calendrier romain, lequel uniformise de fait les calendriers reconstitués à partir de propres. Toutefois, des raisons structurelles et matérielles peuvent également intervenir. On a pu constater en effet la différence importante quant au nombre d'offices entre les deux types de calendriers, ceux issus de livres entiers inscrivant en moyenne près de cent offices de plus que les propres. Or, la solennisation des calendriers a un coût humain pour les chœurs des cathédrales, nécessitant notamment la présence des chanoines plus longtemps et l'emploi de surnuméraires pour la musique lors des célébrations aux degrés les plus élevés. La question de la surcharge du calendrier en nombre de fêtes est plusieurs fois abordée dans la littérature liturgique au XVII^e siècle. Elle s'inscrit également dans le contexte du débat quant au modèle liturgique à suivre, le romain ou le diocésain. Ainsi, Bordenave évoque, dans l'exposé des arguments des opposants à l'adoption de la liturgie romaine, se surimposant aux usages de la cathédrale de Lescars, que « *tous les iours il*

³¹ Il est difficile de traiter sérieusement de moyenne pour les décennies précédentes, cf. supra.

seroit feste »³². En outre, la contrainte de la coordination avec le cycle temporel demeure également, quel que soit le diocèse et la nature de son calendrier. Ainsi, en 1668, un différend oppose l'évêque de Beauvais à une partie de son chapitre quant à la longueur de l'office. Ainsi, durant le Carême, dont « *On sait que l'office ferial [...] est partout beaucoup plus long à cause des douze psaumes de Matines, dont plusieurs sont très longs, aussi bien que quelques-uns des laudes et des vêpres, à cause aussi des prières fériales à toutes les heures, avec les psaumes de profundis et Miserere à Vespres* », à tel point que « *les vicaires et chantre de l'église de Beauvais pendant le carême demeuraient dans l'église de quatre heures et demi à midi et demi à cause de la multitude d'offices et les chanoines qui avoient la dévotion de dire la sainte messe n'en pouvoient trouver le temps à moins de s'absenter de quelque office* ». L'évêque, en accord avec son chapitre, décide de dispenser les chanoines de la récitation du petit office de la Vierge durant les fêtes de Carême. Toutefois, certains chanoines ne sont pas de cet avis et portent l'affaire devant le Parlement, ce qui donne lieu à la rédaction d'un *Factum*, lequel cite d'ailleurs l'ouvrage de Bordenave à ce sujet³³. Il y a donc une sorte de « *numerus clausus* » concernant les fêtes solennelles, que les diocèses ne sauraient dépasser. Cela contraint alors ceux qui souhaitent célébrer plus de fêtes à reporter cette volonté sur les offices simples et les commémoraisons, diminuant mathématiquement la part des fêtes de rangs les plus élevés. Toutefois, l'étude des chiffres bruts montre la nette supériorité du nombre d'offices doubles et semidoubles des propres diocésains par rapport au nombre de ceux des calendriers issus de livres entiers.

De façon plus générale, l'importance numérique d'un calendrier, ainsi que sa nature, conditionne sa structure. Non seulement les propres diocésains solennisent davantage leur calendrier, mais en outre, ils se placent dans une certaine harmonie, les uns par rapport aux autres. Les calendriers issus de livres entiers ont tendance à solenniser beaucoup moins leurs offices et l'ampleur de la singularité de chacun s'exprime ici dans des proportions plus nettes.

Structure mensuelle et répartition des degrés de solennité.

³² Voir Jean de Bordenave, *L'état des Églises cathédrales et collégiales*, Paris, Veuve Mathurin, 1643, p. 162.

³³ Voir *Factum pour les Doyen, Chanoines et Chapitre de l'Église cathédrale de Beauvais, Intimez, contre maître Lucien Tiersonnier, chanoine et chancelier de ladite Église, Appelant, et Maurice Thiersonnier, aussi chanoine de la même Église, Intervenant*. S.l. [1668]. Première partie, chapitre 3.

Cette surcharge du nombre d'offices, ayant pour conséquence un sanctoral pour le moins imposant, est un phénomène ancien à Beauvais, permis par un système de concurrences d'offices : le Bréviaire de Beauvais « mélangeant les offices, permet de célébrer le même jour, non seulement plusieurs fêtes simples, mais deux fêtes d'un rit élevé. La fête principale garde pour elle les leçons et les répons du premier nocturne et du troisième ; les leçons et les répons du second nocturne sont réservés à la seconde fête ». Voir Morel, *L'ancienne liturgie des diocèses de Beauvais, Noyon et Senlis*, Beauvais, Père, 1889, p. 6.

Considérés sur l'ensemble de l'année, les offices font l'objet d'une répartition particulière, liée à la composition du cycle temporel, dont les contraintes se répercutent sur la répartition des degrés de solennité. Deux angles d'approche sont retenus pour étudier la répartition des degrés de solennité par mois. D'une part, il est possible de considérer pour chaque degré sa répartition mensuelle, indiquant ainsi quelle part des offices de tel degré sera attribuée à chaque mois de l'année. D'autre part, on envisagera également la manière dont les offices de chaque mois sont répartis entre les quatre familles de degrés précédemment définies. Ces deux approches contribueront à donner un aperçu plus complet de l'organisation annuelle des cultes du sanctoral.

La répartition mensuelle pour chaque degré montre, en premier lieu et selon toute logique, la même forme de courbe que lors de l'étude de la répartition des offices³⁴. Ainsi, la période estivale concentre l'essentiel des offices de chaque degré (entre 12% et 26% pour le mois d'août), au détriment de la période hivernale (entre 2% et 4% des offices en mars). On s'aperçoit toutefois que cette répartition est différenciée, selon les familles de degrés. Ainsi, les plus élevés montrent une répartition moins irrégulière au long des mois, en moyenne entre 4% et 14%. À l'inverse, les degrés les plus faibles (simple et commémoraisons) sont répartis de façon bien plus contrastée, dans des proportions très basses pour mars et avril (environ 2% pour les commémoraisons) pour atteindre des sommets en août (jusqu'à 25% pour les commémoraisons). Bien que ce soit le mois d'août qui concentre toutes les valeurs maximales, les mois de juin à novembre concentrent la majorité des offices simples, toujours au-dessus de 8% du total. En revanche, la situation est plus contrastée pour les commémoraisons, avec une forte concentration sur le mois d'août et des proportions bien plus faibles pour les autres mois, y compris ceux de la période estivale.

Ces observations sont valables tant pour les calendriers issus de livres entiers que pour les propres diocésains. Toutefois, on constate davantage de régularité dans la répartition mensuelle des degrés dans les calendriers issus de livres entiers. Au contraire, cette répartition fait l'objet de franches différences entre certains mois pour les propres diocésains, notamment pour les degrés doubles et semidoubles. Ainsi, la répartition mensuelle des offices doubles est à peu près équivalente pour la majorité des mois (autour de 6% du total). Toutefois, les mois de janvier, août et décembre, concentrent jusqu'à 14 % du total. La distribution des

³⁴ Cf. supra.

semidoubles offre un paysage tout autre : le pic de concentration (20% du total) se trouve en juillet, les autres mois de l'année rassemblent entre 5% et 10% du total des offices semidoubles. En terme d'évolution, ces répartitions suivent le schéma désormais classique et observé pour l'évolution de la répartition des offices. On observe toutefois une tendance à une plus grande solennisation (par l'augmentation des parts des fêtes doubles et semidoubles) des mois de mars et avril.

La structure de chaque mois par les différents types d'offices correspond aux premières observations, y compris pour les différences observées entre les deux types de calendriers. Ainsi pour les calendriers issus de livres entiers, les fêtes doubles, occupent environ 20% des offices de chaque mois, sauf en février où l'on atteint près de 50% des offices dans les calendriers de la seconde moitié du XVII^e siècle. Le mois de décembre est aussi fortement représenté avec près de 30% des offices qui sont doubles. Les fêtes semidoubles occupent une place importante d'octobre à avril (près de 20%), tandis que leur part varie autour de 15% les autres mois de l'année. Au-delà de multiples variations au fil du temps, les calendriers imprimés lors de la première décennie du XVII^e siècle mettent davantage en valeur ce type de degré.

Les offices simples sont présents de façon assez régulière, entre 30% et 40% des offices de chaque mois. Toutefois, ils n'occupent que 10% à 20% des offices de décembre. L'évolution qui tend à augmenter la solennité des offices de mars est extrêmement visible ici : les calendriers imprimés à la fin du XVI^e siècle consacrent environ 20% des offices de mars au degré simple, pour ne plus y consacrer que 8% pour ceux imprimés entre 1670 et 1680. Les commémoraisons sont présentes de façon différenciée selon les mois, presque absente en hiver (autour de 10%) et très présentes en été (près de 40% des offices d'août). C'est le degré qui connaît le plus de variations sur l'ensemble de l'année.

La première différence observée pour les propres diocésains sera la place prise par les degrés les plus élevés. Si le schéma de la répartition annuelle reste le même, les fêtes doubles occupent toujours plus de 20% des offices de chaque mois, elles sont donc toujours plus présentes que dans les calendriers complets. Les fêtes semidoubles sont également plus présentes, avec toutefois des variations plus marquées d'un mois à l'autre (par exemple 30% des offices de juillet contre 5% des offices d'août). Enfin, les fêtes simples et les

commémoraisons sont présentes dans des proportions inférieures à celles observées pour les calendriers entiers. On remarque toutefois l'absence d'évolution sur la part des fêtes simples en mars : cette part est déjà faible, inférieure à 10%, dès les années 1610.

L'ordonnancement général privilégie alors, et de façon de plus en plus marquée au fil du siècle, la solennisation des offices du sanctoral de l'Avent et de la période Pascale, d'autant plus que ceux-ci sont moins nombreux. Les mois de la période estivale, davantage fournis en nombre d'offices, concentrent également le plus d'offices de degré de faible valeur. Il y a donc ainsi une sorte d'équilibre, où la répartition de la qualité des offices vient rééquilibrer leur répartition numérique.

Degrés de célébration des octaves, de la norme au particulier.

L'accroissement de la solennisation des calendriers ne se limite pas aux seuls degrés des offices proprement dits. Ainsi, la célébration d'un saint peut être anticipée par la célébration d'une vigile la veille et prolongée par une octave les sept jours suivants. L'usage d'inscrire l'ensemble des jours d'octave et leur célébration se généralise à partir de 1600, ce qui permet une étude sûre et comparable des calendriers. Leur évolution est similaire à celle globale du nombre d'offices. De fait, lorsque les calendriers issus de livres entiers augmentent le nombre de leurs offices, ils augmentent par la même occasion le nombre d'octaves. De même, le nombre d'offices des propres diocésains restant relativement stable, si ce n'est une augmentation en fin de période, il en est de même pour les octaves.

Les diocèses ayant conservé une liturgie propre « complète » s'illustrent une fois de plus par leur diversité. Indépendamment des évolutions chronologiques, on rencontre de quinze à près de cent trente offices d'octaves. Toutefois, les cas où l'on rencontre le moins d'offices d'octaves sont davantage imprimés au début du XVII^e siècle que dans la seconde moitié. Les propres diocésains reconstitués présentent entre cinquante et cent offices d'octaves annuels.

L'amplitude différenciée selon le type de calendrier n'est pas observée pour les vigiles, lesquelles varient de huit à quinze dans les calendriers entiers comme dans les propres diocésains reconstitués.

La répartition mensuelle des octaves est comparable d'un type de calendrier à l'autre : une présence forte en janvier, correspondant aux octaves des offices concluant les célébrations de

la Nativité, et une autre en été correspondant bien sûr à des fêtes largement partagées comme l'Ascension mais aussi à d'autres célébrations plus particulières aux diocèses³⁵.

L'augmentation du nombre de jours consacrés aux octaves s'inscrit donc dans l'évolution générale, laquelle tend à accroître la solennisation des offices du calendrier. Par exemple, en reprenant les cas d'Angers et de Rouen³⁶ cités précédemment, on avait pu constater pour Angers une augmentation du nombre d'offices doubles (on passe de cinquante-sept offices à quatre-vingt-quatre) relativisée toutefois par la diminution des semidoubles (lesquelles sont cinquante-cinq en 1574 et cinquante-deux en 1664). À Rouen, c'est le phénomène inverse qui était relevé (à savoir une diminution des doubles pour une augmentation des semidoubles) laissant une impression similaire de *statu quo*. Or, ces deux diocèses connaissent toutefois une augmentation significative du nombre de jours consacrés aux octaves, soit une trentaine sur l'ensemble de la période. À Bourges, le nombre d'octaves diminue (de soixante-neuf à cinquante-six entre 1624 et 1676) quand le nombre d'offices doubles augmente (il passe de quatre-vingt à cent sept) ; le nombre d'offices semidoubles est diminué d'une dizaine³⁷. Il n'y a donc pas un mode de solennisation qui sera davantage mis en valeur qu'un autre, les deux manières de solenniser évoluent de concert. Ces observations sont effectuées sur des moyennes, elles ne doivent pas occulter les singularités propres à chaque diocèse.

Les vigiles et les octaves participent de la solennisation d'un office. Pour autant, il ne s'agit pas non plus de répercuter la pompe de l'office originel tout au long de la semaine qui le suit. Ainsi, les offices d'octave ou de vigile sont en majorité inscrits au degré simple ou commémoration. Toutefois, exclusivement dans le cas des octaves, il arrive que certains diocèses souhaitent donner une pompe particulière aux octaves célébrées en leur attribuant un degré élevé. Enfin d'autres diocèses, comme Reims, consacrent à la célébration des octaves un degré propre, lequel trouve sa place dans la hiérarchie générale mais n'est utilisé que pour les octaves. Il s'agit en l'occurrence du degré « *solemne 7 cereo* », de la famille des doubles³⁸.

³⁵ Voir la troisième partie de cette étude, notamment le chapitre 8.

³⁶ Ces observations s'appuient sur Angers (1574), Angers (1624) et Angers (1663) ainsi que sur Rouen (1577), Rouen (1627), Rouen (1642) et Rouen (1675).

³⁷ Voir Bourges (1625) et Bourges (1676).

³⁸ Voir Reims (1630).

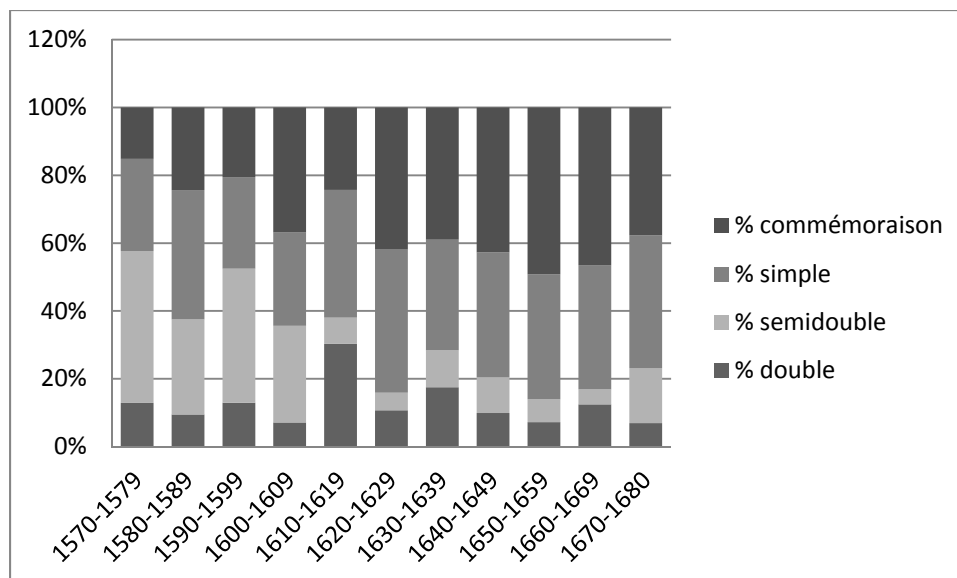


Figure 27 : Répartition des octaves par degrés dans les calendriers entiers (base diocèses)

Si le nombre d'offices d'octaves tend à augmenter dans les calendriers entiers au fil des différentes impressions, leur solennisation quant à elle diminue au point que les commémorations et les offices simples demeurent toujours supérieurs en proportion. Leurs parts tendent toutefois à augmenter, notamment après 1620, quand celle des doubles et des semidoubles diminue fortement. On constate de nouveau cette forme d'équilibre entre le nombre d'offices et leur répartition par degrés de solennité. Plus le nombre d'offices d'octaves augmente, plus la part des degrés supérieurs diminue. On peut également voir une simple évolution dans le temps. Passée la décennie 1620, la répartition moyenne des octaves par degré de solennité est en quelque sorte fixée avec les degrés inférieurs (simple et commémorations) qui totalisent près de 80% chacun des offices d'octaves.

Il n'y a pas d'évolution significative dans les calendriers issus de propres diocésains. La répartition entre degrés supérieurs et inférieurs, telle qu'elle est stabilisée dans les calendriers entiers, est en place dans les propres tout au long de la période. Toutefois, on constate que le

degré semidouble (ou son équivalent) n'est presque jamais utilisé pour solenniser une octave³⁹, ce qui n'est pas le cas dans les calendriers entiers.

Les dévotions structurent le sanctoral

Structuré en fêtes – solennisées sous forme d'offices – le sanctoral de la liturgie des heures, et donc le calendrier liturgique, énonce avant tout des noms. Ce sont des noms de saints dans leur grande majorité, mais également des épisodes de la vie des saints (miracles, sacerdoce), la célébration de leur reliques (avec également une dimension événementielle par le biais notamment des fêtes d'invention et de translation), ou encore commémorant des événements propres au diocèse voire même à une échelle plus large à la France ou à la catholicité (victoires militaires, dédicaces d'églises). Ces noms sont rapportés à des catégories, rendant ainsi compte de différents types de dévotions.

Noms de saints, noms de fêtes et saints en groupes

L'étude de la structure du calendrier par le prisme des noms inscrits est différente de celle des offices dans le sens où environ un quart des noms cités sont réunis dans un même office⁴⁰. Toutefois, l'évolution globale observée demeure la même, à savoir une augmentation tout au long du siècle et qui connaît quelques « accidents ».

Le calcul suivant ne tient pas compte des octaves puisque celles-ci, en répétant sept fois le même nom – ou le même ensemble de noms – fausseraient le résultat final. Il ne s'agit toutefois pas exactement d'une étude par individus puisque certains saints bénéficient de plusieurs fêtes, par le biais de la célébration des reliques notamment. Le nom étant cependant la plus petite unité que l'on peut trouver dans un calendrier, son étude permet d'obtenir une idée plus précise de la « densité » des calendriers en termes de saints et d'événements ainsi que son évolution.

³⁹ On ne relève ainsi que les Propres de Sées (1616 et 1679), de Montauban (1640), de Nantes (1642 et 1675), d'Avranches (1657) et enfin de Sarlat (1677) et de Fréjus (1678) qui utilisent le degré semidouble pour solenniser une octave. Cela s'inscrit toujours dans le cadre d'une fête particulière ou d'un office romain dont le degré a été modifié.

⁴⁰ Il s'agit d'une moyenne établie sur l'ensemble du corpus de *Badocali*. On observe cependant des divergences nombreuses d'un calendrier à l'autre, avec notamment seulement 18% des noms de saints du calendrier de Sées en 1679 inclus dans un groupe contre 36% des noms de saints du calendrier d'Auxerre en 1589. À ce sujet, voir Thomas D'Hour, « Célébrer les saints en groupes dans les calendriers liturgiques diocésains (1570-1680) ». Colloque international *La cour céleste*, Paris, juin 2012. Actes à paraître.

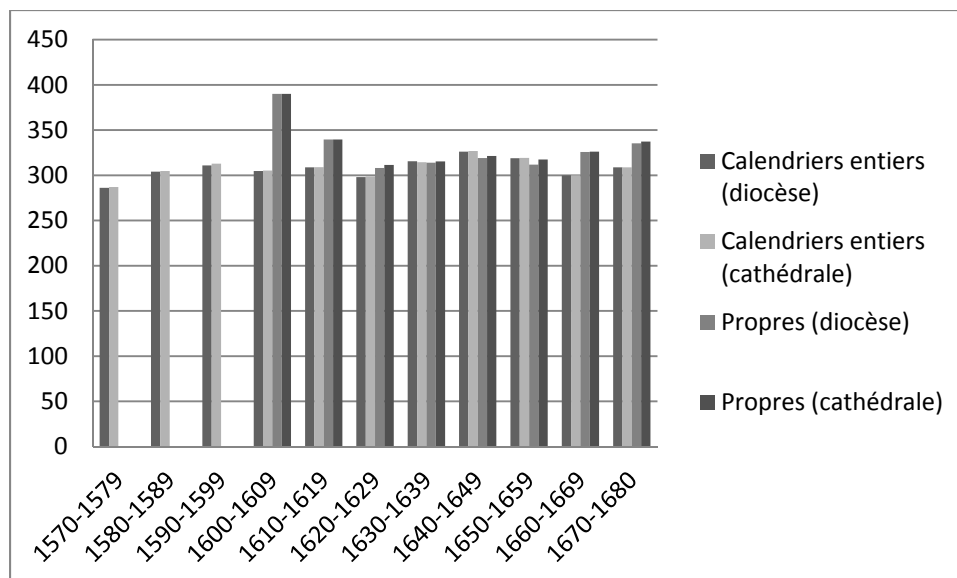


Figure 28 : Nombre moyen de noms de saints par décennie et par type de calendrier

La distinction entre les calendriers appliqués à l'ensemble du diocèse et ceux appliqués à la seule cathédrale montre peu de divergences quel que soit le type de calendrier. Si le nombre de noms de saints est peu ou prou égal entre la cathédrale et le diocèse pour les calendriers issus d'ouvrages entiers, il peut être différent, dans des proportions très raisonnables, dans les propres diocésains. Lorsque le calendrier distingue les fêtes propres au diocèse de celle devant être célébrées dans la cathédrale, ce sont les saints de la cathédrale qui sont toujours les plus nombreux. On relève quelques exemples comme Mâcon (1675) qui inscrit trois cent vingt-quatre noms de saints pour le calendrier appliqué dans la cathédrale pour trois cent quatre noms dans le calendrier valable pour l'ensemble du diocèse⁴¹. Ces courbes sont assez semblables à celles observées pour les jours d'offices ou encore celles concernant le nombre annuel d'offices par calendrier. La question des noms de saints inscrits dans le calendrier prend une importance toute particulière pour les propres diocésains. Jusqu'ici, dans le souci de mettre en parallèle des objets d'étude équivalents, les propres diocésains ont été traités sous une forme « reconstituée », alliant le document d'origine au calendrier romain – dans l'état correspondant à la date de publication du propre. Toutefois, il

⁴¹ Il s'agit de l'exemple le plus marquant. On relève également Quimper avec 309 noms de saints dans le calendrier de la cathédrale et 298 noms de saints dans le calendrier du diocèse, ou encore Vannes avec 301 saints dans le diocèse et dix de plus dans la cathédrale.

convient de regarder d'un peu plus près les noms de saints inscrits dans les propres ⁴², en appliquant ici les mêmes critères d'observation que sur les calendriers reconstitués complets.

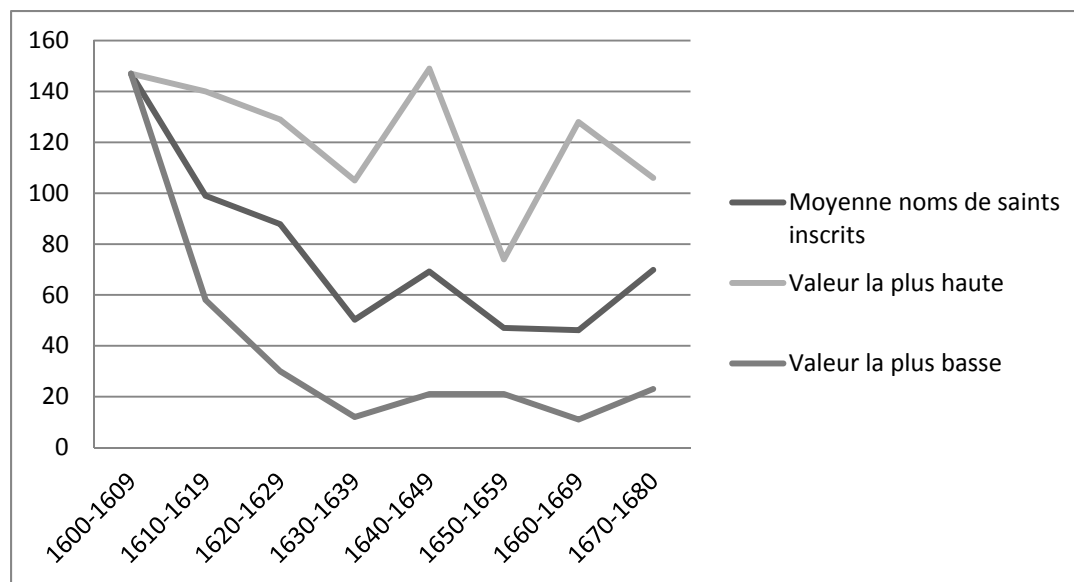


Figure 29 : Nombre de noms de saints inscrits dans les propres diocésains (document d'origine)

Si sous leur forme « complète » et reconstituée, les propres diocésains semblaient coulés dans le même moule, la seule appréciation des noms inscrits à l'origine manifeste l'expression des individualités, notamment dans la décennie 1640, déjà remarquée précédemment. En outre, si l'on confronte ce graphique au précédent, on constate des divergences dans les courbes, notamment après 1640. Ainsi, lorsque le nombre moyen de noms de saints reste stable, on constate une croissance plus affirmée sur la courbe des calendriers reconstitués. Cela est dû en particulier à l'augmentation du nombre de noms de saints dans le calendrier romain, qui n'échappe pas non plus à l'inflation⁴³.

⁴² Dans *Badocali*, ces noms sont identifiés et distingués des noms issus du calendrier romain.

⁴³ Voir le chapitre 5.

Qualité des saints et composition du Sanctoral

Structure quantitative par types de dévotions

Après l'énonciation du nom du saint, les calendriers indiquent systématiquement l'élément déterminant qui qualifie le saint et justifie son accès à la Cour Céleste. On parlera alors de la qualité du saint ou encore d'une catégorie. Ce rattachement de chaque saint dans un groupe plus vaste a une incidence directe sur l'organisation du culte. En effet, dans la récitation des heures, l'office propre de chaque saint renvoie, de façon plus ou moins systématique et fréquente, à la dernière partie du bréviaire : le *Commune Sanctorum*. Ainsi, par le *Commune*, le culte rendu aux saints ne concerne pas seulement un individu proprement dit mais aussi sa « famille » ou tout du moins le groupe auquel il se rattache, toujours par ses conditions de naissance au Ciel. Ainsi, cette rubrique du bréviaire est déclinée en plusieurs parties, rendant elles aussi, dans leur composition et leur présentation la hiérarchie du Ciel. Le *Breviarium pianum* décline ainsi successivement le *Commune Apostolorum*, le *Commune Evangelistarum*, *Commune unius martyris*, *Commune plurimum martyrum*, *Pontificum*, *confessorum*, *doctorum*, *confessorum non pontificum*, *virginum*, *virginum et martyrum tantum*⁴⁴. Chacune de ces parties contient un office propre, lequel peut être utilisé tout ou en partie selon les indications que l'on trouvera dans le propre des saints. Si une catégorie est plus représentée numériquement qu'une autre, ou bien si elle bénéficie plus souvent d'une octave ou encore d'un degré élevé garantissant la récitation entière et systématique de son office, alors, la rubrique du *Commune Sanctorum* à laquelle elle se rattache sera de fait plus souvent utilisée dans la récitation des offices. Au regard de la récitation annuelle des heures, ce sera donc une forme particulière de sainteté qui sera davantage mise en valeur aux yeux des clercs et des fidèles. La question de la qualité des saints comme élément structurant du calendrier permet d'aborder la question des dévotions propres au catholicisme post-tridentin dans le cadre de la liturgie des heures et s'inscrit également dans l'expression d'une identité propre à chaque diocèse qui peut même s'étendre à des échelles géographiques plus larges.

Problème de méthode : comment étudier en séries les types de saints présents dans les calendriers ?

L'étude des qualités des saints inscrites dans le calendrier pose quelques problèmes de méthode qu'il convient de résoudre au préalable. Tout d'abord, comme les données

⁴⁴ *Breviarium Pianum editio princeps (1568), op.cit.*, pp. 939 à 994.

concernant ces qualités sont à traiter en série, elles nécessitent une indexation rigoureuse afin de pouvoir être analysées. La solution consistant à coder ces informations par des lettres s'est imposée⁴⁵. Cette méthode permet d'isoler facilement tous les membres d'un même groupe tout en permettant de rattacher un même individu à plusieurs groupes. À l'instar des noms des saints, inscrits parfois de différentes façons selon les calendriers et les diocèses⁴⁶, quelques discordances ont pu être observées aussi dans l'énoncé de la qualité des saints. Toujours dans l'idée de conduire une étude sérielle du contenu des calendriers liturgiques, il a par conséquent fallu déterminer une norme de référence. Nous avons choisi de nous appuyer sur le travail des Bollandistes et d'appliquer ainsi aux saints des calendriers les qualités qu'ils ont retenues. Cette manipulation n'exclut bien évidemment pas la saisie de la qualité originale, telle que présentée dans le document, et le signalement d'une éventuelle discordance. Cependant, cette norme a l'avantage d'établir des qualités les plus couramment retenues couramment, sa limite tient dans le fait de ne pas correspondre toujours à la réalité de l'hagiographie du XVII^e siècle ou aux spécificités que certains diocèses ont souhaité mettre en évidence. La qualité de docteur de l'Église, par exemple, bien qu'elle bénéficie d'une rubrique propre au *Commune Sanctorum* est « oubliée » dans 44% des occurrences relevées. Hilaire de Poitiers, élevé au rang de docteur par Pie IX au XIX^e siècle est toutefois appelé *Ecclesiae doctoris* à Paris en 1680. Il s'agit dans notre corpus de la seule occurrence de ce type puisque les autres calendriers le qualifient d'évêque et confesseur.

Du fait de la spécificité de certains saints, associée aux dévotions particulières des diocèses, il subsiste dans les calculs effectués une petite marge d'erreur. Par exemple, des papes vont être « relégués » au rang d'évêque⁴⁷, des abbés vont être oubliés ou seulement martyrs ou encore seulement « vierges » dans le cas des abbesses. Certains saints sont si « locaux » qu'il n'a pas toujours été facile de confirmer la qualité donnée par le diocèse. Il arrive aussi tout simplement que certains calendriers ne précisent pas la qualité des saints commémorés⁴⁸. Autre difficulté, outre que celle-ci peut être abrégée, des saints de natures

⁴⁵ L'idée d'utiliser des lettres de l'alphabet pour désigner chaque catégorie de saint nous a été donnée lors d'une réunion tenue le 17 avril 2008 à l'IRPMF, UMR 200 (rue Louvois, Paris), dont l'objet était la constitution du module calendrier pour la base de données en ligne *Sequentia*. Les discussions qui ont eu lieu ce jour-là ont été extrêmement enrichissantes et stimulantes pour conclure la première base de données des calendriers réalisée dans le cadre du master. Elles furent également un atout précieux pour la conception de *Badocali*.

⁴⁶ Voir le chapitre précédent.

⁴⁷ C'est le cas d'Alexandre qui est évêque et martyr Sarlat (1677), Évreux (1604 et 1617), Laon (1644). On peut également citer les cas de Cornélien et Cyprien le 16 septembre à Paris, Bayeux, Chartres et Poitiers.

⁴⁸ On trouve par exemple dans le calendrier de Chartres (1581) la commémoration d'*Abbis* le 21 août sans qu'aucune qualité ne soit spécifiée. Ni les Bollandistes, ni Calendoscope ni le *Catalogus Sanctorum* ne nous ont

différentes rassemblés en un même groupe ne verront pas toujours la qualité de leurs membres énoncée rigoureusement. Par exemple dans le cas de commémoraisons, c'est la qualité de martyrs qui prévaut. Par exemple, dans le groupe formé par les saints Alexandre, Évence et Théodule, commémorés le 3 mai dans le calendrier romain, la qualité de pape d'Alexandre est très souvent « oubliée », les calendriers se contentant généralement de ne préciser pour l'ensemble du groupe que celle de martyr. Ces divergences, réelles et permanentes, sont observées tout au long du siècle ; elles contribuent toutefois à modifier le « profil » du calendrier en diminuant ou augmentant l'importance numérique des différentes catégories de saints.

La part des noms de saints dont la qualité est énoncée en discordance avec le recueil des Bollandistes varie entre 10% et 15% du nombre total de noms de saints (les octaves sont bien entendu exclues de ce calcul). On note une proportion plus faible dans les calendriers reconstitués sur la base de propres diocésains et du calendrier romain que dans ceux issus de livres liturgiques complets. La dispersion de ces données est également plus importante pour cette dernière catégorie, allant jusqu'à 20% des noms de saints dans les calendriers complets imprimés entre 1610 et 1619⁴⁹. Ainsi, on ne peut pas parler d'une réelle uniformisation des qualités de saints au cours du XVII^e siècle, la part de qualités « divergentes » demeurant peu ou prou similaire au fil du temps, quel que soit le type de calendrier. On constate toutefois le resserrement des données au fil du temps et donc une amplitude de dispersion diminuée. Cela est d'autant plus vrai pour les calendriers issus d'ouvrages entiers ; ceux issus de propres diocésains tendraient, dans des proportions moindres, à montrer une évolution inverse.

Ces discordances peuvent être observées selon deux critères : d'un côté les qualités « oubliées » et de l'autre, celles qui ont été « ajoutées ». Bien que le fait d'oublier une qualité de saint soit observé le plus fréquemment, l'évolution de ces deux catégories ne diffère pas de celle déjà observée auparavant. Parmi les qualités les plus fréquemment omises dans les

apporté l'aide escomptée. Il en est de même pour *Egesippi* et ses compagnons, fête simple le 8 avril à Châlons (1606). Dans ce cas, c'est la formulation de l'office « *et sociorum* » qui invite à déduire la qualité de martyr du saint.

Voir D. MUZERELLE, *Calendoscope*, logiciel d'aide à l'identification des calendriers liturgiques médiévaux, Paris, site web de l'IRHT, 2005. (*Ædilis*, Bases de données et logiciels, 2). [En ligne] <http://calendriers.irht.cnrs.fr>. Dernière consultation en novembre 2013.

Peyronet, Simonis de, *Catalogus sanctorum ac sanctorum*, Tolosae, Jacobi Boude, 1706.

⁴⁹ Ainsi, 20% des noms de saints du calendrier lyonnais de 1619 sont accompagnés d'une qualité discordante avec les autres calendriers et celles données par les Bollandistes (soixante-six noms de saints). Selon la même méthode, on relève 17% à Reims en 1614 (quarante-six noms de saints), 13% à Évreux en 1617 (quarante noms de saints).

calendriers issus d'ouvrages entiers, on note les évêques, les prêtres (*presbyteri*) et les docteurs de l'Église. Les évêques pour lesquels le calendrier ne précise pas leur qualité sont de moins en moins nombreux au fil du temps (plus de huit en moyenne dans les calendriers de la décennie 1580 contre cinq dans les calendriers des années 1670). On relève ensuite les papes (environ trois noms par calendrier) et les religieux ⁵⁰ (entre deux et trois noms par calendrier). À l'inverse, de plus en plus de vierges ne sont plus inscrites en tant que telles au fil des ans (un nom pour les calendriers des années 1570 contre trois noms pour ceux de la décennie 1660). Les chiffres sont bien moins importants dans les propres diocésains, où ce sont surtout les prêtres qui ne sont pas distingués. Le paysage est bien plus clair pour les qualités ajoutées indûment. Ainsi, seuls les évêques, les martyrs et les vierges font l'objet d'hésitations selon les calendriers, les diocèses et les éditeurs⁵¹, toutefois, ce type d'erreurs tend à diminuer pour ces trois catégories. Les mêmes observations peuvent être faites, dans des proportions moindres, pour les propres diocésains.

Une hiérarchie des saints établie par l'importance numérique de différentes figures

Les saints du calendrier sont tous rattachés aux catégories du *Commune Sanctorum*. Il arrive toutefois que d'autres termes que ceux du *Commune* soient utilisés pour rassembler les saints et exprimer par là même la vertu qui leur est attribuée. Dans un souci de commodité et de présentation, ces catégories seront répertoriées en quatre familles : la première famille rassemble les saints rattachés à l'Écriture, qu'ils soient des anges, des figures de l'Ancien ou du Nouveau Testament. On y ajoute ici les fêtes du sanctoral propres aux cultes marial et christique et les célébrations en lien avec les défunts. La seconde famille rassemble les saints rattachés au clergé séculier, essentiellement les prêtres, les diacres et les évêques. Une troisième intéresse le clergé régulier avec les abbés et les abbesses, les moines cénobites et les ermites. La dernière famille réunit les laïques, hommes et femmes, confesseurs, docteurs, martyrs, rois et reines, veuves et vierges. Chacun des saints du calendrier peut cumuler diverses qualités et s'inscrit de la sorte dans différents groupes. C'est la catégorie des martyrs qui est la plus associée aux autres qualités.

⁵⁰ On retient dans cette catégorie les abbés, les cénobites et les ermites.

⁵¹ Ces discordances demeurent dans des proportions convenables. On ne relève en moyenne qu'un nom d'évêque auquel on a attribué indûment cette qualité, de un à cinq noms selon la période pour les martyrs et entre aucun et un nom pour les vierges.

La mise en parallèle de la présence de chaque famille ne montre pas d'évolution significative au fil du temps, signe qu'une structure est déjà bien en place. Toutefois, cela permet de constater la place de chaque groupe, ainsi que les divergences de structure selon la nature du calendrier. Les figures laïques occupent une place privilégiée, avec l'écrasante domination des martyrs. Ceux-ci concernent plus de 50% des noms de saints dans les calendriers complets et 60% des noms de saints pour les propres diocésains reconstitués. On constate le schéma inverse pour les confesseurs (environ 20% des noms de saints dans les calendriers entiers et 15% pour les propres diocésains). Vierges et veuves occupent des proportions similaires dans les deux types de calendriers (10% pour les vierges et 2% pour les veuves). Il en est de même pour les docteurs ainsi que les rois et reines. Le clergé séculier occupe peu ou prou la même place que les saints bibliques : environ 30% des noms de saints. Les saints de l'Écriture sont largement dominés par les figures des douze apôtres, lesquelles sont en outre déclinées en des célébrations plus nombreuses, par des fêtes de reliques ou associées à un événement ou encore à une dédicace. Viennent ensuite les saints présents dans l'Ancien et le Nouveau Testament. On remarquera ici une évolution significative avec la disparition d'Adam, de Moïse et d'autres figures de l'ancien Testament dans les premières années du XVII^e siècle. Toutefois, ces évocations comme la création du monde ou encore le Déluge sont davantage associées à la mesure d'un temps sanctifié qu'à la célébration d'offices proprement dit⁵². Les saints Macchabées, bien que célébrés à un degré généralement faible, sont conservés et font l'objet d'un culte. Les saints du Nouveau Testament, autour des figures de Jean-Baptiste, Marie-Madeleine et Etienne, connaissent dans certains diocèses, un culte dynamique, organisé autour de plusieurs dates⁵³. L'expression des cultes marial et christique dans le cycle sanctoral occupent entre 2% et 3% des noms de fêtes.

Les calendriers issus de livres liturgiques entiers laissent davantage de place aux figures issues du clergé séculier que les propres diocésains. Les saints associés au clergé séculier sont dominés par les évêques⁵⁴, avec toutefois une forte divergence de contenu entre les deux types de calendriers. On relève en effet entre 10% et 15% des noms de saints comme évêques dans les propres contre plus de 20% dans les calendriers entiers. Une différence de

⁵² Cf. Chapitre précédent.

⁵³ Voir à ce sujet les chapitres 8 et 9 de cette étude.

⁵⁴ On sait par ailleurs le succès que connaît la figure épiscopale dans la catholicité de la Contre-Réforme, y compris dans le domaine hagiographique. Voir notamment à ce sujet Éric Suire, *La sainteté française de la réforme catholique (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Bordeaux, PUP, 2001, p. 161.

l'ordre de sept points s'observe à l'égard des papes, mais selon l'ordre de grandeur inverse : les propres diocésains inscrivent 13% de leurs noms de saints comme papes, contre 6% dans les calendriers entiers. Ces deux observations sont stables dans le temps. Les deux types de calendriers se rencontrent en revanche sur la place des prêtres (4%) et des diacres (3%).

Enfin, les saints issus du clergé régulier sont très minoritaires. Le groupe est dominé par la figure des abbés (environ 5%), légèrement plus nombreux dans les livres entiers que dans les propres diocésains. On remarquera toutefois que dans ce dernier type d'ouvrages, la croissance progressive de la place prise par les figures cénobitiques, de 2% à 4% des noms de saints inscrits. Les figures de l'érémisme sont plus nombreuses dans les calendriers entiers imprimés entre 1600 et 1660 (2% des noms de saints) que dans les propres diocésains imprimés dans le même temps (1,5% des noms de saints).

Des types de saints particulièrement présents dans certains diocèses : vers une identité diocésaine des dévotions ?⁵⁵

Il apparaît donc que la nature des calendriers détermine leur contenu en termes de qualité de saints. La place du calendrier romain est ici une explication évidente, puisque les propres diocésains sont représentés sous leur forme reconstituée et le calendrier romain uniformise quelque peu les résultats. Toutefois, cela laisse entrevoir un premier lien entre le choix d'un type de publication et les dévotions du diocèse. Si l'on reporte ces résultats à la géographie, on constatera ainsi que grossièrement, les diocèses du sud célèbrent davantage de martyrs que leurs homologues du nord, lesquels privilégient les figures épiscopales et les abbés. On remarquera d'ailleurs qu'il s'agit pour les diocèses imprimant des calendriers entiers, de laisser plus volontiers la place à des saints ayant un ancrage bien local⁵⁶ (un évêque, un abbé ou un ermite du diocèse).

Ce premier aperçu de la structure calendaire met en évidence quelques identités fortes, lesquelles s'expriment sur une dévotion particulière. Les diocèses de Beauvais et du Mans par exemple inscrivent entre vingt et trente noms de saints abbés ; les diocèses de Beauvais, de Sens et du Mans célèbrent plus de quatre-vingt-dix évêques différents ; Beauvais, Sens, Cahors et Narbonne prient plus de deux cents martyrs, soit plus de 60% des noms de saints

⁵⁵ Voir en annexe 5 (p. 142) le tableau récapitulatif pour chaque calendrier le nombre de saints recensé par grande famille (saints bibliques, martyrs, séculiers et les réguliers).

⁵⁶ Voir à ce sujet le chapitre 8.

inscrits dans le cas de Cahors. Ce sont donc plusieurs diocèses qui se manifestent par la mise en valeur d'un critère particulier. En outre, on remarque une fois encore que ces manifestations particulières et remarquables sont davantage la marque de fabrique des calendriers issus d'ouvrages entiers.

Hierarchie des cultes et structure des dévotions

Les offices sont hiérarchisés selon deux principes essentiels : la prédominance ou non de l'office par son degré de solennité et l'anticipation ou encore le prolongement d'un office respectivement par une vigile et une octave. La structure préalablement observée, uniquement sur une base numérique, doit être affinée au regard de ces deux critères essentiels afin d'obtenir la vision la plus complète de l'importance donnée à chacune des dévotions énoncées précédemment par les diocèses dans leurs calendriers.

La mise en valeur des dévotions apparaît de fait modifiée. Ainsi, dans le cas des vigiles, ce sont en premier lieu les saints bibliques qui bénéficient de cette célébration anticipée. On retrouve d'abord une partie des apôtres (le nombre de vigiles concernant les apôtres varie de deux à neuf vigiles), puis les fêtes christiques, les célébrations mariales et en fin les évangélistes (le nombre varie de une à deux vigiles pour ces trois dernières catégories). De façon presque unanime, la célébration de la Toussaint est également anticipée. Quelques diocèses font preuve d'originalité, notamment Paris et Amiens qui célèbrent la vigile d'un évêque et martyr, Le Mans qui anticipe l'office d'un évêque et confesseur, ainsi que Tours en 1570⁵⁷. Au-delà de ces exceptions, on se retrouve finalement face à une uniformité importante des diocèses sur le plan des dévotions mises en valeur par les vigiles. Les octaves mettent en valeur ces catégories de saints selon le même ordre. Ainsi, les apôtres, les fêtes mariales et christiques tiennent le haut de la hiérarchie, tandis que les évêques et les martyrs sont davantage représentés.

La solennisation des offices conforte ces observations. Ainsi, si l'on ne retient que les saints dont l'office est de rang double ou assimilé, on retrouve la même unanimité – logique et attendue – des diocèses quant aux apôtres, évangélistes, fêtes mariales et christiques. Les

⁵⁷ A Paris, il s'agit de saint Denis, à Amiens de Firmin, au Mans de Julien et à Tours de Martin. Dans ces quatre cas, il s'agit d'une figure fondatrice pour le diocèse. La célébration d'une vigile est directement rattachée à la question de l'expression de l'identité diocésaine par le culte d'un saint. On notera cependant que si cet usage est stable dans les calendriers d'Amiens, du Mans et de Paris, il disparaît dans le calendrier de Tours en 1612. Voir à ce propos le chapitre 9 de cette étude.

évêques sont ensuite très largement représentés, suivis des martyrs et enfin des papes. On trouvera ensuite ponctuellement des représentants de chacune des catégories identifiées précédemment. Mis à part les fêtes des saints de l'Écriture, c'est aussi l'expression des usages et de l'identité de chaque diocèse qui est ici exprimée.

La domination des « saints » de l'Écriture dans la hiérarchie des dévotions est une évidence théologique. Néanmoins, on remarque une fois encore cette sorte d'équilibre entre d'une part, des fêtes peu nombreuses mais fortement mises en valeur – celles qui sont aux sources de la foi catholique tridentine – et d'autre part, les dévotions plus mineures au regard de l'essence de la foi, mais non de l'identité catholique – les évêques et les martyrs – qui seront plus présents par leur nombre. Ainsi, le cycle liturgique annuel distingue et met en valeur de façon différente, ce qui fait l'essence de la foi et ses témoins.

Des cultes particuliers dans l'expression des dévotions : événements de la vie des saints, fêtes de dédicaces et fêtes de reliques.

Certains saints et le groupe auquel ils sont rattachés par la nature de leur action bénéficient d'un culte supplémentaire, lequel peut prendre trois formes. Ainsi, le nom du saint peut être une nouvelle fois célébré par l'attachement à un événement particulier de sa vie ou de son cheminement spirituel – la conversion de Paul et la naissance de Jean-Baptiste sont les exemples les plus courants – ou bien lorsque le saint est associé à la titularité d'une cathédrale ou encore lorsque le diocèse vénère plus particulièrement une de ses reliques, au point de lui attribuer un office.

Ces célébrations particulières s'inscrivent également dans la hiérarchie des dévotions constatée auparavant : ce sont en grande majorité les personnages fondateurs du christianisme comme Paul, Pierre, Jean-Baptiste ou encore la Vierge dont on va célébrer un événement particulier de la vie. Quelques saints comme des évêques apparaissent ponctuellement dans un contexte local. Ainsi, le diocèse d'Amiens célèbre Firmin patron du diocèse et de la ville. Le patronage des églises est également influencé par cette hiérarchie. On retrouve bien évidemment la fête de Saint-Pierre-Aux-Liens ainsi que celle de Notre-Dame des Neiges (Sainte-Marie Majeure) dans la plupart des calendriers. Toutefois, de nombreux diocèses placent la titularité de leur cathédrale – et en font écho dans l'énonciation de la fête de la dédicace – sous le patronage d'un apôtre (Pierre ou Paul), du premier martyr (Etienne) ou

encore de la Vierge. Ces saints des Évangiles illustrent donc une nouvelle fois la volonté d'affirmer les fondements de l'Église. Quelques saints évêques locaux apparaissent toutefois à cette place mais de façon très minoritaire comme Trophime à Arles.

La vénération des reliques des saints laisse davantage cours à l'expression des cultes locaux. Ainsi, ce ne sont pas les dévotions aux sources du christianisme qui sont mises en valeur par ce biais mais bien celles ayant un ancrage local fort et finalement caractéristiques de l'identité catholique post-tridentine. De sorte que l'on retrouve en transparence une structure des dévotions similaire à l'évaluation numérique des catégories de saints locaux : les évêques sont les saints bénéficiant le plus de la vénération de leurs reliques, suivis des martyrs et enfin de quelques abbés. La figure du Christ, par le culte des reliques de la Croix, demeure cependant largement représentée. En revanche, la célébration de reliques des apôtres ou en lien avec la Vierge demeure anecdotique. Quelques saints des Évangiles comme Etienne ou Marie-Madeleine sont aussi présents, mais dans des proportions moindres que pour les évêques et les martyrs.

Le genre du sanctoral

Pour conclure cette première analyse rendant compte des mouvements de « surface » de l'évolution des cultes et des dévotions par le prisme des calendriers diocésains, une dernière question mérite d'être soulevée : celle du genre. En effet, l'office des heures célèbre des saintes comme des saints, bien que les différentes catégories qui les rassemblent ne le revendiquent pas toujours explicitement, notamment dans le cas des saintes femmes. Celles-ci sont bien visibles lorsque leur vie – et donc les conditions ainsi que les actions qui leur ont permis d'accéder à la Cour Céleste – correspondent aux catégories retenues par la liturgie. En d'autres termes, il est clairement établi que le clerc récite un office invoquant une sainte femme lorsque celle-ci est reconnue comme vierge ou veuve. Le *Commun des saints* distingue à ce sujet trois catégories concernant les femmes : le commun des vierges, le commun des non vierges et enfin celui des vierges et martyres⁵⁸. Les calendriers liturgiques sont davantage diserts en la matière. En effet, on retrouve les vierges, les vierges et martyres, mais également dans le cas des non vierges, les reines, les épouses, les mères, les sœurs, les compagnes, quelques abbesses et même une nourrice⁵⁹. Toutefois, dans le cas de groupes de saints et

⁵⁸ Nous nous appuyons ici sur le *Breviarium pianum. op.cit.* Voir pp. 986, 990 et 991.

⁵⁹ Il s'agit de Balsamie, qui est dite « *nutricis B Remigii* » le 16 novembre dans le calendrier de Reims en 1585.

notamment de martyrs, la féminité de la sainte est complètement oubliée, la condition de martyre ainsi que la masculinité de ses compagnons ayant la primauté⁶⁰. Le calendrier liturgique – et de façon plus générale le culte des saints – reflètent ainsi les dévotions, mais également la structure sociale vue par le prisme de la religion. Les figures féminines sont bien moins représentées que les hommes, y compris dans la structure des offices, et bien évidemment célébrées à l'image des modèles sociaux de l'époque. Le culte de la Vierge célèbre au plus haut degré de la hiérarchie des cultes une figure féminine, pour autant, la différence numérique entre les figures féminines et masculines citées dans les calendriers est pour le moins frappante.

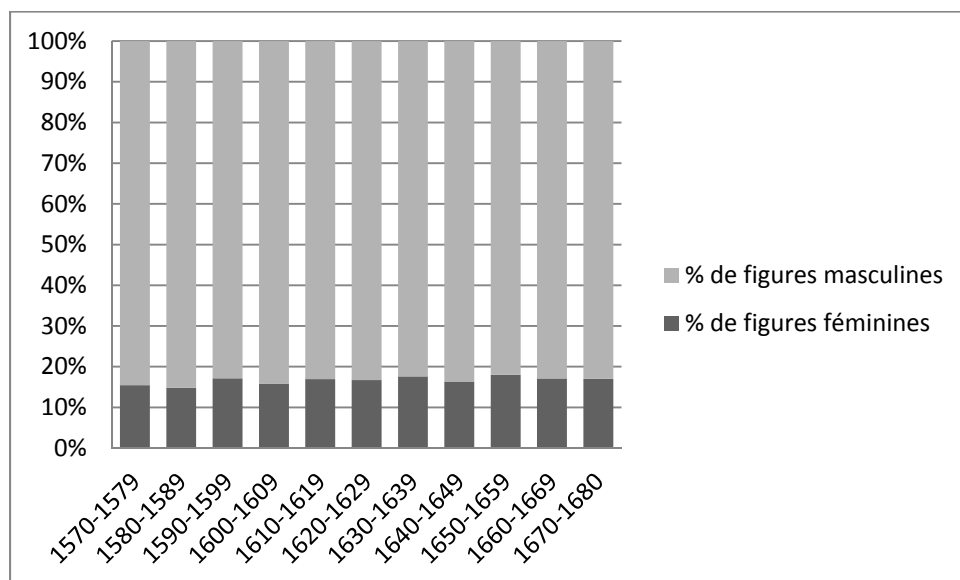


Figure 30 : Composition des calendriers par genre

On tient compte ici de toutes les figures féminines comme masculines, y compris les fêtes en lien avec le Christ et la Vierge. Aucune évolution n'est réellement constatée malgré une légère augmentation des figures féminines après 1590. Aussi, les saintes femmes du sanctoral représentent moins de 20% du corpus total, et cela tout au long du siècle. En conséquence, les figures masculines représentent plus de 80% des noms de saints de chaque

⁶⁰ Par exemple, le groupe de martyrs Euphémie, Lucie et Geminianus (7 mars) sera le plus souvent qualifié de martyr, les qualités de vierge d'Euphémie et de Lucie ne se trouvent finalement que dans les recueils hagiographiques.

calendrier. On note toutefois que les propres diocésains, sous leur forme reconstituée, montrent une répartition légèrement plus favorable aux figures féminines avec une part constante de 20% tout au long du siècle. En revanche, si l'on s'en tient uniquement aux saints inscrits dans ces propres (donc les saints particuliers au diocèse et non romains), on note des proportions bien plus variables et en croissance au fil du siècle puisque l'on relève 12% dans la décennie 1610 pour arriver à 20 % de figures féminines dans les années 1670. Toutefois, trois Propres n'indiquent aucune figure féminine, il s'agit de ceux d'Angoulême (1633), de Valence (1664) et de Toulouse (1679). On notera cependant que les Propres d'Angoulême et de Valence n'inscrivent que onze noms de saints, ils font donc partie des propres les moins fournis.

Cet exemple montre une fois encore comment la conjonction entre calendrier romain et Propre diocésain aboutit à une structure du calendrier relativement uniforme. Ainsi, au-delà de toutes les mutations que l'on a pu observer jusqu'à présent, c'est bien cette caractéristique de la structure des calendriers liturgiques qui demeure immuable dans l'espace et dans le temps.

Les calendriers de Rouen, Beauvais et Narbonne sont tous issus de livres liturgiques entiers, ils interviennent à trois moments de la période étudiée. Les calendriers d'Arles, Montauban et Sées sont des propres, choisis également à trois moments différents. Chacun présente des particularités, notamment dans le nombre d'offices⁶¹.

⁶¹ Voir les tableaux récapitulatifs pour chaque calendrier en annexe 3 (p. 48).

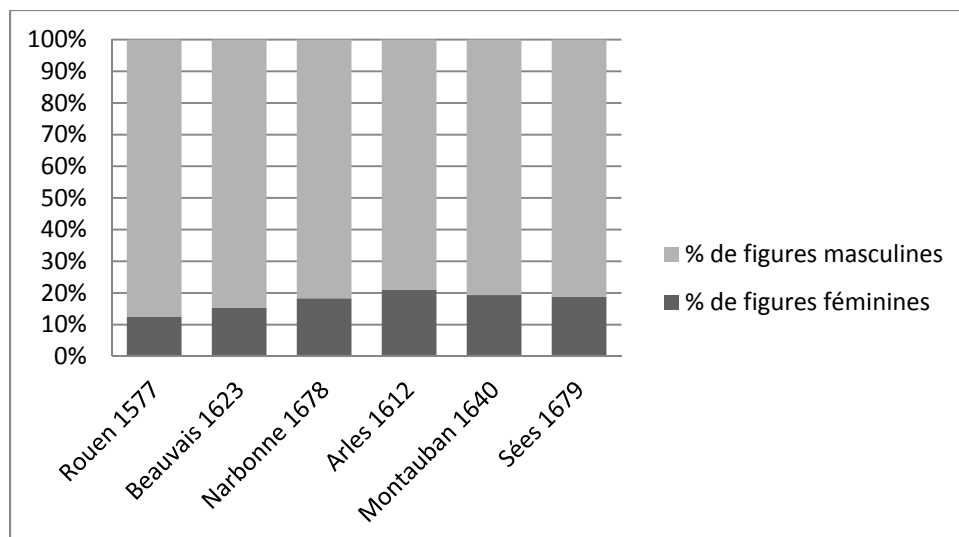


Figure 31 : Figures féminines et masculines dans les calendriers de Rouen, Beauvais, Narbonne, Arles, Montauban et Sées

Ces six exemples de calendriers, différents dans leurs caractéristiques, montrent que ces critères ne s'appliquent pas à la répartition des saints entre hommes et femmes. En effet, les femmes restent très minoritaires, quel que soit le moment de réforme du calendrier, le lieu ou encore la nature de celui-ci. Le léger phénomène de croissance observé n'inverse pas la tendance. Même si des variations sont observées – Rouen et Arles sont les deux exemples extrêmes – les proportions restent toutefois très comparables. Enfin, le nombre très élevé de noms de saints et d'offices – qui caractérisent notamment le calendrier beauvaisien – ne sont pas non plus une opportunité pour mettre davantage en valeur les figures féminines de sainteté. Mais certains diocèses n'hésitent pas pour autant à mettre fortement en valeur le culte d'une ou plusieurs figures féminines, notamment par le culte de la Vierge ou encore de Marie-Madeleine. Cela peut être visible lorsque les octaves sont prises en compte. Dans ce cas, quelques diocèses consacrent un peu plus de 20% de leur corpus à des figures féminines. Il n'en demeure pas moins qu'en termes de proportions et de noms de saints, ce sont bien des calendriers largement masculins.

Selon un angle encore plus général, il est possible de conclure que, malgré toutes les diversités et les tendances que l'on a pu observer, les calendriers liturgiques diocésains, par les saints qu'ils contiennent, sont le fait d'hommes séculiers et qu'ils renvoient ainsi en majorité à des figures de sainteté masculines et séculières. Il faut alors s'interroger sur les

conséquences que la conception de ces calendriers a pu avoir sur les fidèles, confrontés ainsi en majorité à ces figures particulières. Un premier lien peut évidemment être fait avec la figure épiscopale, largement mise en valeur par la Contre-Réforme tridentine.

Une mutation permanente du corps du calendrier

L'observation de la structure de ces différents calendriers dans l'espace et dans le temps ne donne cependant qu'une vision de surface des mouvements qui président à leur évolution. En effet, cette première méthode – nécessaire au demeurant – ne permet de saisir que le résultat final des réformes et rend compte de mouvements, notamment lorsque l'on s'intéresse à des publications successives dans un même diocèse. Toutefois, pour ces dernières, il est également possible d'interroger *Badocali* dans une optique comparative de l'évolution du contenu en distinguant, sur deux éditions consécutives, ce qui a été retiré de l'édition première, puis ce qui a été ajouté à cette même édition, pour parvenir au résultat final. Cette opération est réalisable sur soixante-trois cas, concernant trente-sept diocèses. À propos de la nature des calendriers, on relève la prédominance des diocèses imprimant des calendriers entiers (trente et un) et par conséquent la plus faible représentation des diocèses n'imprimant qu'un propre diocésain (six diocèses qui impriment un ou plusieurs propres tout au long de la période et trois diocèses qui impriment un ouvrage liturgique entier à la fin du XVI^e siècle pour ne plus imprimer qu'un propre au XVII^e siècle⁶²). Dans cette étude, les calendriers des diocèses de Clermont et du Puy, datant de la première moitié du XVI^e siècle, ont également été intégrés⁶³. Pour plus de la moitié des diocèses, on ne pourra étudier des mutations que sur une génération. Toutefois, quelques diocèses « importants » par leur taille et le nombre de leurs publications offrent une vision plus précise. On retiendra notamment les diocèses de Châlons, Besançon, Angers, Narbonne, Aix, Arles ou encore de Bourges, pour lesquels nous avons trois calendriers successifs. Les diocèses de Chartres, Reims et Rouen sont étudiés sur quatre générations de calendriers soit pour trois mutations successives. Quant au diocèse de Paris, nous avons saisi cinq générations de calendriers⁶⁴. Nous avons réparti les calendriers retenus en deux catégories : les calendriers « précédents » ou « anciens » et les calendriers

⁶² Pour mémoire, il s'agit des diocèses d'Avranches, Nantes et Poitiers. Voir la bibliographie des sources.

⁶³ Le calendrier de Clermont paraît en 1541, celui du Puy en 1543. Ces deux calendriers méritent leur place puisqu'ils sont les derniers imprimés par ces deux diocèses avant la période qui nous occupe. Sans vouloir trop étendre notre champ d'étude, ils permettent d'avoir une vision plus étendue des mouvements d'évolution.

⁶⁴ On rappellera que pour des raisons matérielles, liées à la difficulté de localiser et de consulter tous les calendriers disponibles, le corpus de Rouen – entre autres – n'est pas complet. Dans le cas parisien, il ne nous a pas semblé pertinent de saisir la totalité de ses calendriers, ainsi que le montrera cette étude.

« nouveaux » en fonction de leur position par rapport à leur réédition dans un même diocèse. De fait, ce corpus couvre l'ensemble de la période étudiée, bien que la représentativité de certaines décennies ne soit pas toujours satisfaisante. Les calendriers dits « anciens » couvrent l'ensemble des années de 1570 à la décennie 1660 (n'ayant toutefois qu'une seule occurrence pour cette dernière période avec le calendrier de Chartres en 1661). Les calendriers « nouveaux » sont relevés à partir de la dernière décennie du XVI^e siècle (Troyes en 1594) et jusqu'aux années 1670 et 1680.

Les publications successives montrent selon toute logique que plus on avance dans la période retenue et plus le nombre moyen d'années depuis la dernière impression augmente. Pour ce qui regarde les diocèses imprimant une liturgie complète, ce laps de temps est de quatorze ans au minimum. Au contraire, il peut être supérieur à un siècle (cent treize ans dans le cas clermontois). Au regard d'une chronologie globale, on constate que les réimpressions des diocèses jusque dans les années 1630 n'interviennent en moyenne qu'une quarantaine d'années après la dernière. Lorsque l'on arrive à la décennie 1650, la durée moyenne est maintenant à soixante ans. Après ce « creux », le temps moyen depuis la dernière impression revient aux alentours d'une quarantaine d'années.

Pour ce qui est des propres diocésains, les quelques cas relevés se situent autour d'une quarantaine d'années. S'il y a un creux, à l'instar des diocèses imprimant des livres entiers, bien qu'il soit difficile de le déterminer du fait du faible nombre de données disponibles, celui-ci intervient pour la décennie 1640 avec une cinquantaine d'années depuis la dernière impression. Quelques remarques doivent être émises au sujet de ce résultat. En effet, cette étude s'appuie exclusivement sur les calendriers saisis et utilisés dans *Badocali*. Ainsi, la première période, jusque dans les années 1620, pourrait être faussée par le fait que les éventuelles publications antérieures à 1570 n'ont pas été prises en compte. Ainsi, les moyennes pourraient être davantage élevées. On relève notamment l'exemple du Puy qui accuse quatre-vingt-un ans entre le calendrier du XVI^e siècle (1543) et celui du XVII^e siècle (1624). Cependant, la vingtaine d'années, entre 1640 et 1660 semble bel et bien constituer un tournant. Mis à part quelques cas de diocèses qui réforment à plusieurs reprises leur calendrier entre 1570 et 1540, pour bon nombre d'autres, ces années constituent le moment où une nouvelle liturgie est imprimée, ce qui n'avait pas été le cas depuis la fin du XVI^e siècle. Cela semble d'autant plus vrai que les impressions intervenant ensuite sont toutes de réimpressions plus rapides, à l'exception de Senlis, pour lequel nous n'avons pas relevé

d'autres impressions entre 1585 et 1670, ainsi que d'Auxerre (pas d'impression entre 1580 et 1670). Il semble alors que la moyenne pouvant être admise pour le XVII^e siècle est bien d'environ quarante ans entre deux publications. Cela n'empêche pas bon nombre d'exceptions, dans un sens comme dans l'autre. La chronologie est ici importante, bien qu'elle n'apporte pas toutes les clefs d'interprétation nécessaires.

Les calendriers sont alors interrogés par rapport à leur prédécesseur et leur successeur. Cette méthode permet de mettre en évidence des données de deux types. Un premier s'appuie sur les noms de saints, lesquels sont ajoutés ou supprimés. Le second concerne les noms de saints conservés en l'état mais qui subissent un changement du mode de célébration, à savoir une variation du degré de solennité.

Un renouvellement permanent des saints et des dévotions

Appréhension numérique du « renouvellement » du sanctoral :

Le renouvellement des noms des saints s'observe de la manière la plus simple, à savoir la constitution d'une nouvelle base, sur le même modèle que *Badocali*, mais ne retenant cette fois-ci les saints que selon deux critères : les fêtes conservées et celles qui sont supprimées. Les caractéristiques du renouvellement sont alors mises en évidence. Celui-là demeure toutefois « raisonnable » dans le sens où il ne remet pas en cause la composition globale de son prédécesseur. De fait, le nombre de noms de saints ajoutés ou supprimés ne dépasse que rarement la centaine ; il n'arrive donc jamais à la moitié du corpus global. Le terme de renouvellement est toutefois approprié. À titre d'exemple, le calendrier angevin de 1574 inscrit deux cent trente-six noms de saints, il en compte deux cent soixante-deux en 1624. Cela ne signifie pas pour autant l'ajout simple de vingt-quatre noms. En effet, on relève, en comparant ces deux calendriers, que la réforme du premier a nécessité la suppression de vingt-trois noms de saints et l'ajout de quarante-six nouveaux noms. La constitution d'une nouvelle base de données rendant compte des variations des noms des saints ou de l'intitulé des offices doit ainsi être interrogée à l'aune de trois critères chronologiques : l'année de publication de l'ancien calendrier (puisque c'est finalement cette édition qui subit des changements pour aboutir à une nouvelle), la date du nouveau calendrier (repère chronologique du moment de réforme) ou encore le temps passé depuis la dernière

publication. Le graphique ci-dessous rend compte des moyennes observées pour l'ensemble des calendriers pour lesquels une telle opération a pu être menée⁶⁵.

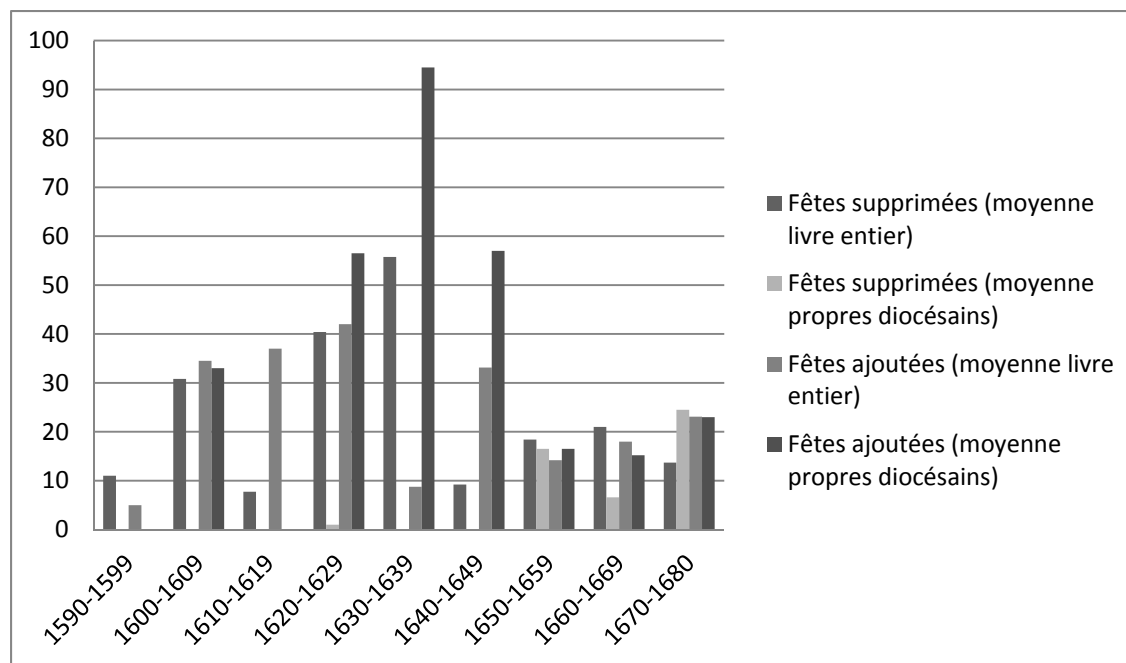


Figure 32 : Renouvellement des calendriers liturgiques (La date retenue est celle des "nouveaux" calendriers)

L'évolution des deux courbes confirme selon toute logique quelques-unes des observations précédentes. Tout d'abord, on constate ici l'augmentation du nombre de noms de saints dans les années 1610 et 1630, moments qui apparaissent sur cette courbe comme ceux où le nombre d'ajouts dépasse largement celui des suppressions de noms. Concernant la courbe des propres diocésains, le pic en début de période est dû au calendrier ponot, lequel fausse quelque peu la vision globale. Les courbes s'harmonisent et se stabilisent en fin de période, signe que le mouvement de renouvellement est achevé. Ces dernières années sont assez révélatrices du renouvellement effectué en fonction de la date de la précédente édition. En effet, on constate que plus le temps passé depuis la dernière impression est long, plus les diocèses ont tendance à renouveler davantage le contenu de leur calendrier. De sorte que l'on

⁶⁵ Pour des questions de clarté, ce graphique ne rend compte que des moyennes et non de la dispersion des données.

a pu observer, bien que la courbe ne soit pas rigoureusement exponentielle, que passé soixante ans entre deux publications, les diocèses tendent à supprimer une trentaine de fêtes alors qu'avant soixante ans, on tourne davantage autour d'une vingtaine de fêtes supprimées. Or, bien que cette règle ne soit pas universelle, la majorité des calendriers imprimés dans les années 1660 et 1670 sont des réimpressions intervenant en moyenne quarante ans après la précédente édition. Le nombre de noms de saints introduits et supprimés est donc moins important. Cette courbe montre aussi trois périodes bien distinctes dans le renouvellement des calendriers. Ainsi, le premier XVII^e siècle est une période où les diocèses ajoutent des noms de saints à leur calendrier. Les années 1630 sont davantage un moment où l'on supprime des noms de saints. Les années 1640 laissent à nouveau davantage de place aux introductions. On note cependant que ces évolutions ne concernent que rarement les mêmes diocèses⁶⁶. Il s'agit alors davantage de la position d'un diocèse au moment où il réforme son calendrier.

La distinction des noms de saints par genre apporte une confirmation de la chronologie déjà établie indiquant que les calendriers qui semblent subir le renouvellement le plus intense ont été imprimés dans la première décennie du XVII^e siècle, puis dans les années 1630 et 1640. Cela se manifeste par un nombre important de suppressions de noms d'hommes et de femmes mais aussi par des ajouts nombreux.

Quelques dévotions particulières

Les analyses précédentes ont montré que certaines catégories de saints voyaient leur place numérique évoluer de concert au fil du temps. Les évêques, les martyrs et les papes ont été notamment remarqués comme les plus nombreux et ceux qui connaissent l'évolution la plus différenciée. La comparaison des moyennes de son corpus des fêtes ajoutées et des fêtes supprimées montre une évolution croissante de la place prise par les papes et les martyrs, notamment dans les calendriers imprimés à partir de la décennie 1610, le pic étant atteint en 1620 (plus de quinze martyrs ajoutés en moyenne). On s'aperçoit en outre que ce sont les rééditions de calendriers antérieurs à 1600 qui comportent les ajouts les plus importants. Au fil des rééditions, les ajouts de martyrs diminuent pour devenir insignifiants dans les années 1670. L'évolution des papes suit le même schéma bien qu'avec des chiffres inférieurs (le maximum atteint est un ajout moyen de six papes en 1620 et 1630. Les tribulations des

⁶⁶ On ne notera que les cas de Reims et de Paris, montrant de fortes introductions au début du XVII^e siècle, lesquelles sont ensuite minimales dans les années 1630. Toutefois, les suppressions suivent ici le même schéma.

évêques entre ajouts et suppressions obéissent à des lois plus complexes. Ainsi, le pic des ajouts d'évêques est atteint en 1610 avec plus de cinq évêques en moyenne (ce chiffre tient compte de la différence entre le nombre d'évêques ajoutés et le nombre d'évêques supprimés). La courbe évolutive s'effondre ensuite au cours de la décennie 1630 où l'on supprime en moyenne dix noms d'évêques par calendrier. D'autres variations sont observées par la suite, avec un résultat positif uniquement sur les décennies 1640 et 1670. En revanche, on retrouve le même schéma que pour les martyrs, à savoir que ce sont les calendriers antérieurs à 1600 qui subissent les suppressions les plus importantes du nombre de noms d'évêques.

D'une édition à l'autre, le renouvellement des cultes par les degrés de solennité

Les cultes – entendus comme la manière dont un saint sera célébré, et par là même l'importance que le diocèse lui donne – semblent avoir un rôle dans l'évolution du contenu des calendriers. La façon la plus évidente demeure la mise en exergue de tel ou tel saint et donc de sa dévotion. La seconde façon, moins évidente au premier abord, serait le fait qu'un degré de solennité attribué à un saint participe au devenir du culte de celui-ci. Cette règle n'est pas universelle ; toutefois, elle semble entrer en jeu dans un certain nombre de cas.

Renouvellement des noms de saints et degrés de célébration

L'observation attentive des degrés de solennité auxquels sont célébrés les saints avant leur suppression ou lors de leur introduction ne renvoie pas à la structure habituelle d'un corpus calendaire tel que nous avons pu l'observer auparavant. En termes numériques, on avait observé la classification suivante : les offices simples sont les plus nombreux, suivis de près par les commémoraisons puis les offices doubles et enfin les semidoubles. Le corpus des fêtes supprimées montre quant à lui la classification suivante : les commémoraisons sont les plus volontiers supprimées, suivies des fêtes simples, des semidoubles et enfin des doubles. Cette organisation n'exclut cependant pas des variations importantes, d'un calendrier à l'autre et d'une période à l'autre. Il arrive par exemple que les fêtes simples supplantent les commémoraisons. Le calendrier de Poitiers en 1631 a supprimé quatre-vingt-trois fêtes simples de l'exemplaire de 1594 et seulement vingt-deux commémoraisons. Toutefois, cet exemple extrême ne saurait être représentatif de l'ensemble du corpus puisqu'il s'agit également du passage d'un calendrier complet à un propre diocésain. Le calcul a été réalisé sur la base du calendrier reconstitué, associant propre diocésain et calendrier romain valable

en 1631. Toutefois, les fêtes doubles et sem idoubles sont extrêmement minoritaires au vu de l'ensemble, ne dépassant que rarement cinq noms de saints supprimés⁶⁷. Faut-il en déduire que l'inscription d'un nom de saint à un degré faible présage de sa disparition ? Cela ne paraît pas raisonnable du fait du nombre de fêtes supprimées par rapport à l'ensemble du calendrier. À l'inverse, il ne semble pas plausible de ne voir là qu'un effet de source : les fêtes simples et les commémoraisons étant les plus nombreuses, il est normal de choisir les fêtes à supprimer en leur sein. En revanche, cela semble bien montrer la double importance que revêt le degré de solennité dans la structure des dévotions et des cultes. Non seulement leur raison d'être est pratique – la hiérarchie des cultes permet une organisation du service Divin – mais en plus, elle témoigne d'un réel attachement des diocèses à certains cultes. Cet attachement se manifeste par le degré de célébration ainsi que par la permanence du saint, d'une édition à l'autre. L'évolution dans le temps de ce corpus est très diversifiée mais quelques traits généraux apparaissent. Si l'on regarde notamment les anciens calendriers, c'est-à-dire ceux auxquels on a retranché certaines fêtes pour en construire un nouveau, on constate que la majorité des commémoraisons supprimées le sont sur les calendriers les plus anciens, antérieurs à 1610. C'est également le cas pour les fêtes simples et les fêtes semidoubles. À l'inverse, les fêtes doubles sont en majorité retirées des calendriers les plus récents, imprimés dans la décennie 1650. Cette observation est valable pour tous les types de calendriers. Les courbes réalisées sur la base des « nouveaux » calendriers montrent que l'essentiel des transformations concernant les degrés commémoraison, simple et semidouble ont lieu autour des années 1630. Le renouvellement des fêtes semidoubles intervient en fin de période. Les diocèses ont donc été traversés successivement par deux logiques. Une première consistant à « nettoyer » le corpus des commémoraisons, des simples et des semidoubles, sans inquiéter outre mesure les fêtes doubles. Puis, en fin de période, ce sont les fêtes doubles qui seront davantage renouvelées. Les autres types de degrés le sont toujours, mais dans une moindre mesure au regard des périodes précédentes.

La base des noms de saints ajoutés montre une structure similaire, laquelle varie toutefois dans ses proportions. Ainsi, les fêtes commémorées et simples demeurent les plus

⁶⁷ Dans le cas des fêtes semidoubles, deux exceptions sont à noter, avec les diocèses de Sées et Avranches qui suppriment respectivement seize et dix-sept noms de saints célébrés au rite semidouble pour leurs calendriers de 1630 et 1679. On remarque une fois de plus qu'il s'agit de passer d'un calendrier complet à un propre diocésain pour Avranches. Sées utilise un propre diocésain en 1616 et en 1679. Toutefois, le calendrier de 1679 est inscrit en entier. Le calcul s'est donc effectué sur le passage d'un calendrier reconstitué à celui d'un calendrier complet, tel que relevé sur la source.

nombreuses. Toutefois, les fêtes semidoubles et doubles ont davantage d'importance en termes numériques que dans le corpus des fêtes supprimées. Les quatre familles de degrés évoluent de manière différenciée mais selon une certaine synchronie, valable au moins pour les tournants d'évolutions. Ainsi, les fêtes simples et semidoubles sont ajoutées en nombre jusque dans les années 1630. Les fêtes doubles sont à leur tour introduites en plus grand nombre à partir de cette même décennie. Les commémoraisons, malgré de nombreuses variations d'un cas à l'autre, semblent introduites de façon constante. Ces mêmes observations, menées sur la base des calendriers précédents, montrent que les commémoraisons sont davantage ajoutées aux calendriers de la décennie 1630, les doubles aux calendriers des décennies 1610 et 1660, les semidoubles et les simples aux calendriers du XVI^e siècle. D'une part on retrouve une évolution similaire à celle observée pour les fêtes supprimées, à savoir un renouvellement approfondi des noms de saints au niveau des degrés commémorés, simples et semidoubles jusque dans les années 1630, moment où ce sont les noms de saints intéressant le degré double qui connaissent les transformations les plus nombreuses. D'autre part, on constate, de façon somme toute logique, que les changements des fêtes commémorées, simples et semidoubles concernent les calendriers les plus anciens – antérieurs à 1600 – quand les changements des noms de saints concernant les fêtes doubles s'appliquent aux calendriers les plus récents.

Les variations de degrés liturgiques pour les offices des saints conservés

Pour chaque calendrier, environ une trentaine de noms de saints est conservée mais subit un changement du degré de solennité lors de la réforme calendaire. La grande majorité de ces saints, avant transformation, est seulement commémorée. L'évolution du corpus constatée après la réforme des calendriers suit les observations précédentes et générales quant à l'évolution globale des structures calendaires. Ainsi, les fêtes doubles occupent près de 40% des modifications intervenant après 1640, quand elles n'étaient que de 10% avant cette date. La place prise par les semidoubles est également en augmentation bien que ce soit dans de moindres proportions. La décennie 1640 marque également une rupture dans la place prise par les fêtes simples puisque celle-ci, majoritaires jusque-là, laissent la place aux fêtes de rang plus élevé. La part des commémoraisons reste constante au fil de la période (environ 40%). Ainsi, c'est bien la solennisation de plus en plus importante qui est manifeste ici. Elle l'est d'autant plus que l'on observe qu'elle passe à la fois par l'ajout de noms de saints, célébrés à

un rang élevé ainsi que par la transformation et donc l'élévation d'une partie du corpus conservé.

La « navette » des saints : de la démission de renouvellement du corpus à un retour aux sources

Un dernier fait mérite d'être souligné. Dans les diocèses pour lesquels plus de deux calendriers successifs sont disponibles, on constate soit la réintroduction de noms de saints qui avaient été bannis de l'édition précédente, soit la suppression de saints nouvellement introduits dans l'édition antérieure. Ces événements demeurent toutefois modérés dans leur importance numérique (on ne dépasse jamais la dizaine de noms de saints). De plus, le phénomène ne peut être observé que sur certains calendriers, majoritairement imprimés après 1650. Les diocèses qui font ce choix tendent à valoriser ces saints par l'octroi d'un degré de solennité élevé. Ainsi, dans les propres diocésains comme dans les livres entiers imprimés dans les années 1650, près de 50% des noms de saints réintroduits sont célébrés au degré double ou semidouble. Les noms de saints réintroduits concernent en majorité des évêques et des martyrs ; ces derniers demeurant les plus nombreux. Toutefois, les diocèses imprimant des livres liturgiques entiers ont tendance à réintroduire davantage d'évêques que les propres diocésains. À l'inverse, les propres diocésains accueillent plus volontiers d'anciens martyrs que les calendriers des bréviaires ou des missels.

Second phénomène intéressant, la suppression de saints dont on avait pourtant relevé l'introduction dans une édition précédente et proche dans le temps. Ainsi qu'on avait pu l'observer précédemment, ces saints qui disparaissent étaient célébrés à un degré faible. On constate pour les calendriers des livres entiers que ces saints étaient célébrés à un degré supérieur (double ou semidouble) de respectivement 50% à 0% puis 20% des cas selon que l'on se situe en 1640, 1650 ou 1670. L'opposition en termes de dévotion et de type de calendrier est visible cette fois-ci dans le temps, notamment pour les évêques. Ainsi, si ce sont les calendriers de livres entiers qui suppriment le plus d'évêques nouvellement introduits dans la décennie 1660, ce sont les propres diocésains qui prennent la première place pour les années 1670-1680. Les martyrs seront plus volontiers supprimés par les livres entiers dans les années 1660, quand ce sont les propres diocésains qui se manifestent davantage dans la décennie suivante.

Ces deux derniers cas de figure, bien que presque insignifiants au regard de l'ensemble du corpus de noms de saints formé par les calendriers participent toutefois à montrer que la réforme d'un calendrier diocésain, sous une forme « complète » ou limitée à celle d'un propre, est bien un phénomène continu, effectué sur plusieurs générations, et répondant à des directions complexes, voire contradictoires, que l'on peut toutefois identifier dans l'espace et dans le temps. Non seulement la structure globale des calendriers évolue, mais on constate également que cette évolution ne se fait pas sans tâtonnements ni hésitations et qu'une décision prise lors d'une édition n'est pas irrévocable. Ces dernières observations interrogent toutefois le cas des diocèses qui ne peuvent imprimer de nouveaux livres tous les quarante ans. On peut alors s'interroger sur le fait que cette limite matérielle peut être un facteur de disparition du culte de certains saints.

Conclusion de la première partie

Les calendriers liturgiques diocésains, et de manière plus générale les liturgies diocésaines ne sont pas des monuments figés au XVII^e siècle en France. Si pour de multiples raisons les supports de ces liturgies – les livres – sont régulièrement renouvelés au cours du siècle, leur contenu l'est également. À ce propos, l'idée maîtresse reste celle d'une réforme progressive, laquelle ne va pas sans tâtonnements et hésitations. D'autre part, la réforme d'un calendrier ne signifie pas un bouleversement total et absolu du modèle précédent, dès lors que les diocèses conservent quelque chose de particulier dans leur liturgie. Ce mouvement continu de réforme met en évidence une différenciation chronologique et géographique. Ainsi, les premières années du XVII^e siècle voient apparaître d'une part un renouvellement important du contenu des calendriers mais également une structure similaire d'un exemplaire à l'autre. À partir des années 1640, la situation devient plus complexe avec des différences davantage affirmées d'un calendrier à l'autre sur le plan des modalités de réforme. Des espaces géographiques sont identifiés à l'aune de plusieurs critères. Le premier critère et le plus évident concerne sans conteste la nature même du calendrier. Ainsi, les diocèses de la moitié nord de la France (Massif central, Bassin parisien et quart nord-est de la France) conservent une liturgie propre et entière, imprimant de fait des calendriers complets. Les diocèses du sud de la France et de la façade Atlantique jusqu'à la Bretagne préfèrent n'imprimer que des propres diocésains, adoptant de fait pour la majorité de leurs célébrations la liturgie romaine. Les diocèses de Boulogne, Sées et Autun sont des exceptions dans ces deux grands espaces. La nature de ces calendriers conditionne ainsi leur contenu. On retiendra prioritairement le fait que la France du nord met davantage en valeur le culte des évêques quand la France du sud privilégie le culte des martyrs.

La dichotomie opposant des cultes locaux à un modèle romain, largement mise en valeur par l'historiographie, demeure une porte d'entrée privilégiée afin de comprendre les forces à l'œuvre dans les réformes des calendriers liturgiques diocésains en France au XVII^e siècle.

Partie II : Le mouvement de réforme liturgique romain : une question centrale pour comprendre les réformes liturgiques diocésaines en France au XVII^e siècle ?

Dès le début du XVIII^e siècle, les écrits des liturgistes néo-gallicans ont fait du XVII^e siècle un moment de romanisation des liturgies des diocèses, au détriment de la prise en compte de leurs usages particuliers. Notre premier travail d'analyse des calendriers liturgiques diocésains imprimés entre 1570 et 1680 a montré d'une part la réalité d'un mouvement de réforme général et d'ampleur, et d'autre part la singularité de chaque diocèse, voire de chaque calendrier – bien que quelques grands traits généraux puissent être mis en évidence – dans les modalités de mise en œuvre de ces réformes.

Il est dès lors évident que le processus de romanisation des liturgies diocésaines, si massif soit-il, ne peut être considéré comme une règle absolue, vérifiable d'un diocèse à l'autre. Il s'agit ici de s'interroger sur la manière dont le modèle liturgique romain s'est réellement imposé, sur l'ampleur du phénomène et les formes d'adhésion qu'il a suscitées ainsi que sur les conséquences concrètes de ce mouvement sur la composition des liturgies diocésaines et plus particulièrement sur celle des calendriers.

Chapitre 4 La diffusion du modèle liturgique romain en France : des moyens mis en œuvre aux formes du débat

La diffusion du modèle romain en France : quels acteurs et quels moyens ?

À partir de la diffusion du Breviaire romain (1568) et de *Quod a Nobis*, des acteurs, au sein d'institutions comme les conciles provinciaux ou encore l'Assemblée générale du clergé de France vont œuvrer en faveur de l'adoption de la liturgie romaine.

Les conciles provinciaux de la fin du XVI^e siècle¹

Convoquées par l'édit de Melun en 1580, les différentes provinces ecclésiastiques se réunissent en conciles provinciaux entre 1581 (Rouen) et 1609 (Narbonne). L'objectif premier de chacun de ces conciles est d'introduire et de faire appliquer au sein des provinces ecclésiastiques les décrets du concile de Trente². La question liturgique y est abordée au nom de deux textes, l'un conciliaire et l'autre pontifical. Le premier est le décret de la vingt-cinquième session du concile de Trente qui ordonne la réformation du bréviaire et le second est la bulle *Quod a nobis* de Pie V de 1568 qui valide le *Breviarium pianum* tout en marquant le lancement de la réforme liturgique – dite romaine – dans l'ensemble de la catholicité. Bien évidemment, chaque concile provincial adopte, reconnaît et cite la bulle de Pie V, aucun n'est schismatique. Pourtant, la mise en série des textes de ces conciles montre que les normes romaines ne font pas l'objet de la même interprétation, et donc n'induisent pas les mêmes conséquences selon les provinces de France.

Contrairement à un Guéranger militant au XIX^e siècle pour une liturgie unifiée selon le rite romain³, il est difficile de voir une unanimité de réactions au XVI^e siècle en France.

¹ La bibliographie à ce sujet est abondante. À la suite de Dom Guéranger et de ses *Institutions liturgiques*, nombre de travaux ont vu dans ces conciles le point de départ et l'une des preuves d'une romanisation des liturgies françaises.

On consultera notamment les travaux de Clément Meunier et son analyse de certains textes conciliaires ainsi que les remarques effectuées lorsque les décrets furent validés en cour de Rome. Voir Clément Meunier, *Le désir de réforme*, op. cit., pp. 338 à 373.

Voir également Marc Aoun, Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu (dir), *Conciles provinciaux et synodes diocésains du concile de Trente à la Révolution, défis ecclésiastiques et enjeux politiques ?* Monts, Presses universitaires de Strasbourg, 2010.

² Clément Meunier évoque à ce sujet « un mouvement d'amplification des décrets du concile de Trente ». Voir Clément Meunier, *idem*, p. 340.

³ En effet, Dom Guéranger conclut son récit et son analyse des conciles provinciaux par ces mots : « Ainsi fut rétablie en France l'unité liturgique, et cet événement eut lieu d'une manière si éclatante, qu'il n'est pas d'exemple qu'une Constitution Pontificale y ait été reconnue obligatoire dans un aussi grand nombre de conciles, que l'a été celle de saint Pie V, sur le Bréviaire romain. On voit aussi que ces conciles dépassèrent même dans

Tout d'abord, si la question de la réforme liturgique est présente dans tous les actes des conciles, la place qui lui est réservée ne revêt pas la même importance. Ainsi, les conciles de Rouen, de Bordeaux, de Reims, de Bourges et de Narbonne lui consacrent un chapitre particulier, alors qu'à Toulouse et à Tours, la question est intégrée dans le chapitre des visites épiscopales. Et si tous se réfèrent à la bulle de Pie V et à son application, c'est dans l'interprétation de ce texte que les provinces affirment leurs différences. Ainsi, les actes des conciles de Bordeaux, d'Aix et de Narbonne posent comme fondation de leur réflexion la nécessité impérieuse de l'unité de la liturgie et considèrent comme négatif le fait que chaque diocèse ait pu développer des usages particuliers. En ce sens, ces trois provinces rejoignent tout à fait le constat fait par Pie V.

Voire mesme cette pernici euse coustume s'estant en telle façon glissée peu à peu dans les provinces, que les évesques mesme qui avoient accoustumé de tout temps de réciter et psalmodier les Heures canoniques en commun, avec les autres, suivant l'ancienne façon de Rome se faisoient des bréviaires chacun à sa fantaisie, et par ce moyen ils avoient divisé cette louable coustume de servir Dieu en commun, de telle sorte qu'une si mauvaise division avoit fait autant d'offices particuliers et différens du premier, qu'il y avoit alors d'éveschez. C'est d'où a pris son commencement le désordre qui se voyoit en plusieurs endroits dans le culte divin⁴.

La conséquence immédiate est l'obligation de suivre le modèle romain⁵. Le concile de Toulouse, quant à lui, indique que les cérémonies dans l'église doivent être faites selon le rite

leur obéissance au Saint-Siège les limites qu'ils avaient tracées. Plus d'un tiers de nos Églises étaient en possession d'un bréviaire, romain sans doute pour le fond, mais depuis plus de deux cents ans corrigé, réformé par l'autorité diocésaine. Néanmoins, les évêques jugèrent que l'unité ne pouvait être trop parfaite, et reconnaissant d'ailleurs la supériorité de la rédaction du nouveau bréviaire, ils ne firent aucune difficulté, la plupart de l'adopter purement et simplement, les autres de le faire imprimer presque en entier sous le titre de diocésain. Nous ne connaissons guère que Lyon, dans toute la France qui retint son ancien bréviaire, et encore ce ne fut sans emprunter quelques améliorations du nouveau romain ». Si le constat de départ semble tout à fait convenable, l'étude des calendriers mais également des discours et des signes contenus dans les bréviaires montre toutefois une situation bien plus nuancée. Dom Prosper Guéranger, *Institutions liturgiques*, tome 1, Debécourt, Paris, 1840, p. 470. Au sujet des positions de dom Guéranger, voir Xavier Bisaro, *Une nation de fidèles*, op. cit., pp. 39-45.

⁴ Traduction française de *Quod a Nobis* contenue dans *Bréviaire romain selon la Réformation du S. Concile de Trente*, imprimé par le commandement du pape Pie V, revue et corrigé par Clément VIII et de nouveau par N. S. P. Urbain VIII, Paris, Compagnie des libraires choisis par le roy, 1663.

⁵ Le titre IV des actes du concile de Bordeaux, intitulé « *De breviario, missali et aliis libris ad officia ecclesiastica pertinentibus* » prescrit à ce sujet : « [...]ut posterum breviaria, missalia, et manualia ex decreto concilii Tridentini ad usum romanae ecclesiae restituta, atque instaurata, et Pii V. Pont max jussu edita, ab iis omnibus, qui in hac provincia sacramentorum administrationi incumbere et divino cultui, ac precibus, missarumque celebrationi ex officio vacare debent, ad usum ante adventum proximi anni 1583, tam privatim quam publice recipiantur : eaque sola ubique, et apud omnes in usu fint. » *Concilium Burdigalense*, 1582 in Joannes Dominicus Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, tome 34, Welter, Paris, 1902, col. 749 et 750.

de l'église romaine⁶. Dans un registre tout à fait différent, les conciles de Rouen, Reims et Tours, demandent que les livres liturgiques soient corrigés en veillant à ce qu'ils ne possèdent rien qui soit contraire à la doctrine catholique et ne contiennent pas d'histoires fausses⁷ ; et de fait, que cette correction mette en pratique la bulle de Pie V⁸. Ce dernier est d'ailleurs systématiquement nommé. Enfin, le concile de Bourges adopte une position intermédiaire en

Dans les actes du concile d'Aix, c'est au dixième titre « *De missali et Breviario* » que l'on trouve « *Cupiens haec sancta synodus, ut omnes ecclesiastici huius provinciae, unanimis, uno ore tam in Ecclesiis, quam privatim honorificent Deum ac Patrem Domini nostri Iesu Christi : et attendens quod ex constitutione foelicis recordationis Pii papae quinti prohibitum est proprio officio relicto aliud, quam Romanum assumere : Ideo cum aliae Cathedrales Ecclesiae officio metropolitanae conformari non possint : statuit haec synodus, ac omnibus ad quos spectat praecipit et mandat, sub poena excommunicationis, ac alia arbitrari Episcopi, ut usum breviarii romani et missalis ex decreto concilii Tridentini restituti et editi omnibus huius provinciae ecclesiis intra illud tempus, quod hinc ad principium mensis januarii anni proximi 1586.* » in *Concilii Provincialis Aquense*, Parisii, Beysium, 1586, p. 28.

Enfin, les actes du concile de Narbonne indiquent au chapitre « *De missali et culto Divino* » que « Nous avons reconnu en notre province par expérience l'erreur, que le pape d'heureuse mémoire Pie V disoit estre introduite en diverses églises, parce que chascun Evesque avoit institué un office à sa fantaisie : de sorte qu'en plusieurs Églises se lisoit des choses apocryphes, et contraires à la vérité [...] C'est pourquoy afin que l'uniformité soit en l'Église, laquelle est Une, nous commandons à tous Ecclesiastiques de la métropole, Églises cathédrales, Collégiales, et autres, qu'ils ayent à réciter et à chanter dans le Chœur et Église l'office selon l'ordre, manière et forme prescrite par le Pape d'heureuse mémoire Pie V de ce nom par la bulle qu'il a fait publier, sur la réforme du bréviaire » *Concilium provinciale Narbonensis sub illustrissimo et D.D. Ludovico de Vervins, archiepiscopo et primate Narbonensi. Habitum anno domini 1609*. Biterris, Joannem Perch, 1612, p. 211.

⁶ Les actes du Concile de Toulouse réuni en 1590 indiquent dans la première partie, au titre 2 « *De episcopi* », canon 14 : « *In cathedralis suis ecclesiis, et sacramentorum administrationem, et benedictiones fontium et denique sponsorum benedictiones, aliasque caeremonias, ad sanctos Romanae ecclesiae ritu, usumque, episcopi accomodari curent ; nec alias inferiores ecclesias, earumque rectores a cathedralium observatione discedere pariantur.* » In Mansi, *op. cit.* col. 1273. Ce canon affirme en outre la compétence épiscopale en termes de réglementation de la liturgie.

⁷ Ainsi, le concile de Rouen en 1581 stipule que : « Pour ce nous exhortons les Evesques de nostre province, que diligemment ils visitent et examinent les petites heures de leurs diocèses, les bréviers, les missels, les manuels des cures, et tous autres livres ecclésiastiques, comme aussi les cérémonies de leurs Églises, de peur qu'ils ne contiennent chose contraire, ou dérogeante à la doctrine catholique, ou aux vraies histoires des saints, ou qui approche des sortilèges, ou qui ne soit d'édification pour la discipline de l'église et bonnes mœurs. Que lesdits Evesques s'efforcent de faire imprimer tant que faire se pourra et en gardant leurs usages, tous les livres d'Église, revueuz et corrigez suvant toutefois les constitutions de feu bonne mémoire Pie conqueime touchant le Breviaire et Messel Ro main refait et imprimé selon le decret du Saint concile de Trente » in Claude de Sainte, *Concile provincial des diocèses de Normandie*, Paris, 1582, p. 11.

Les actes du concile de Reims de 1583 prévoient quant à eux que « *Porre, quoniam omnes ritus formulaeque precandi breviario, missali et agendis, seu manuali continentur, hortamus episcopos nostrae provinciae ut adhibitis saltem duobus canonicis, quorum unus ab episcopo, alter a capitulo eligatur, diligenter inapiciant et examinent hujusmodi libros, illisque similes, sicut preculas horarias, ne quid contineant contrarium doctrinae catholicae, et veris historiarum sanctorum, aut superstitionibus affine, aut quod aliqua ratione disciplinam ecclesiasticam morumque probitatem labefactet : atque ubi indegesta minusque pietati consona breviora vel missalia repererint, curent quamprimum, et quam proxime fieri poterit, ad usum Ecclesiae Romanae, juxta constitutionem Pii V reformare, et in lucem emitti, impensus dioecesis.* » dans Théodore Gousset, *Les actes de la province ecclésiastique de Reims*, Jacquet, Reims, 1844. tome 3, p. 441. À l'inverse des canons du concile de Toulouse, le concile de Reims intègre de façon formelle les chanoines dans le processus de réforme de la liturgie des diocèses.

Enfin, le concile de Tours, réuni la même année, indique « *quotannis sacrum [...] conficere, missalia, breviora, gradualia, aliosque libros ad divinum cultum necessarios : quibus sere omnes ecclesiae sunt destitutae, ut exacte emendentur, ad normam a sede apostolica et constitutione sanctae memoriae Pii quinti praescriptam, et intra annum eorum, qui ex consuetudine provinciae ad id tenentur impensis, imprimantur, procurare : providere* » in Mansi, *op.cit.*, col 826. Si le canon tourangeau semble plus « pro-romain » que les précédents, il sera lui-même objet de différentes interprétations par les diocèses suffragants.

⁸ « [...] retranché toutes les choses incertaines et étrangères, de sorte qu'il n'avoient rien obmis pour l'entière perfection dudit bréviaire, suivant la manière ancienne de celui de Rome ». *Quod a Nobis*, *op.cit.*

demandant d'une part la réforme des liturgies propres, sans pour autant remettre en question leur existence, et en obligeant d'autre part les églises qui utilisaient l'ancien rite romain à adopter le nouveau, sans créer de fêtes propres. On reconnaît là aussi une des injonctions de Pie V dans sa bulle⁹.

Si la volonté d'unification liturgique de Pie V et du concile de Trente est évidente pour leurs contemporains¹⁰, sa réception varie significativement. Il ne faut pas comprendre cela comme une négation et une volonté de suppression des usages propres puisque s'ils justifient une existence de plus de deux cents ans, alors ils peuvent être conservés. C'est là toute l'ambiguïté du texte, dont la conséquence en France aura été une diversité d'interprétations et d'applications. Ainsi, les provinces du nord du royaume mettent davantage en valeur la clause de réforme *selon l'esprit tridentin*, alors que les provinces du sud ont davantage retenu l'aspect négatif de la diversité des usages et choisissent une adoption pure et simple de la liturgie romaine. Une autre différence est observée dans la manière dont ces décisions seront appliquées. En effet, *Quod a Nobis* insiste sur le rôle de l'évêque avec le consentement du chapitre. Ainsi, le concile de Reims demande que la réforme liturgique, dans chaque diocèse, soit faite par l'évêque aidé d'au moins deux chanoines, l'un choisi par l'évêque et l'autre par le chapitre. Il y a donc une volonté affirmée de collégialité dans la conduite du travail de réforme. À l'inverse, les provinces du sud ne mentionnent que le rôle de l'évêque dans l'application de leurs décisions. Le concile d'Aix est le plus radical en la matière puisqu'il confie aux évêques suffragants le soin d'excommunier tous les clercs qui ne suivraient pas le rite romain. Ce sont également ces provinces qui fixent une limite de temps dans la mise en application de la réforme. On pourrait alors supposer que l'usage romain a été introduit en France de façon radicale dans les provinces du sud, pour gagner ensuite progressivement les provinces du nord. Des travaux¹¹ ont déjà montré que les diocèses du sud de la France ont été davantage perméables à l'introduction des décrets du concile de Trente, notamment du fait que les évêques avaient davantage de poids face à leur chapitre que dans les diocèses du nord. Cette idée se confirme lorsque l'on observe que le concile de Rouen fut agité par des querelles

⁹ « Nous faisons commandement à tous [...] qu'ayant quitté tout à fait les coutumes ci-dessus mentionnées, et la manière d'officier commune ou particulière, par eux instituée, et que nous avons entièrement abolie et défendue, ils mettent peine à introduire et faire observer la formule du présent bréviaire dans leurs églises ». *Quod a Nobis*, *op. cit.*

¹⁰ Le fait que Pie V ait souhaité uniformiser l'ensemble des liturgies du monde catholique fait encore débat aujourd'hui. Voir Clément Meunier, *Le désir de réforme*, *op. cit.*, p. 295.

¹¹ Marc Venard, *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVIII^e siècle*, Cerf, Paris, 2000, p. 125.

de préséances, alors que dans les actes du concile d'Aix, il est manifeste que toute la réforme repose sur les évêques et sur eux seulement.

Cette opposition nord-sud est d'autant plus présente si l'on approfondit les raisons de la réforme des livres liturgiques. Ainsi, la raison invoquée au nord est la nécessité de revoir le contenu des livres en raison de leur âge, et de ses problèmes soulevés lors du concile de Trente, comme le caractère invraisemblable de certaines leçons, questions reprises par Pie V dans *Quod a Nobis*. En revanche, les conciles de Bordeaux et Aix insistent sur la pénurie de livres, et le coût de réimpression pour les diocèses¹². On peut d'ores et déjà constater la différence de taille et de revenus existant entre les diocèses du nord et ceux du sud.

Dans la plupart de ces actes conciliaires, la liturgie et ses usages sont considérés comme un tout, et la question du calendrier liturgique en tant que tel n'est que très rarement mentionnée. Quelques provinces se penchent néanmoins sur la question. Ainsi, le concile de Rouen statue à propos de la solennité des offices et de leur concordance. Il demande que toutes les fêtes ayant lieu un dimanche soient transférées au jour le plus proche, pourvu qu'il n'y ait pas alors de concurrence avec une fête de rite double. Cette préconisation suit la volonté romaine à plus d'un titre. En effet, ce texte reprend les règles de transfert et de concurrence des fêtes des Rubriques générales du bréviaire de Pie V et répond à la volonté du concile de Trente de sanctifier le dimanche en réduisant la profusion d'offices qui apporte une confusion. De plus, le vocabulaire utilisé pour les degrés de solennité est exclusivement romain. On remarquera par la suite que les diocèses de cette province utilisent les degrés romains, sans pour autant adopter le rite romain *stricto sensu*. Ainsi, dans une province du nord, que l'on a pu définir comme davantage sensible au « gallicanisme », on trouve la volonté d'introduire spécifiquement des éléments romains dans la liturgie.

Le concile de Narbonne présente également une exception sur ce point. Bien qu'il affirme la nécessité d'uniformiser la liturgie, il reconnaît cependant l'existence et la légitimité de fêtes propres aux églises des diocèses. Il demande, d'une part que les fêtes du calendrier romain soient célébrées, et d'autre part que les fêtes locales que l'on souhaite conserver, considérées comme une richesse pourvu qu'elles ne remettent pas en cause l'unité liturgique¹³, soient inscrites sur une liste. On voit là comment s'instaurent, dans la province de

¹² Voir à ce sujet le premier chapitre de cette étude.

¹³ « Veu que l'on avoit accoustumé en nostre province de célébrer plusieurs festes de saints, selon le choix de chaque ville : nous avons trouvé bon de choisir celles que l'Eglise observe communément, excepté celles qui sont propres en chaque villes : que les curés en leur paroisses auront écrites, en une table. » *Concilium*

Narbonne, des propres diocésains. Cela avait déjà été observé à Bordeaux, mais sur un ton nettement moins conciliant¹⁴.

Les conciles provinciaux marquent ainsi la première manifestation de la part des autorités épiscopales, de promouvoir la réforme liturgique romaine. Celle-ci répond d'une part au « désir de réforme¹⁵ » général, exprimé par l'épiscopat lors du concile de Trente, mais aussi à des besoins matériels, exposés dans les mandements épiscopaux introduisant les nouveaux ouvrages liturgiques. En outre, ces conciles provinciaux sont également l'occasion d'affirmer la puissance épiscopale comme la détentrice du pouvoir de réglementation de la liturgie. Enfin, le « choix » du type de publication des livres liturgiques, celle d'un propre – marquant de fait une adhésion forte à la réforme romaine – ou d'un ouvrage entier trouve ici sa source.

L'Assemblée générale du clergé de France

Diffuser les livres romains pour mettre en œuvre la réforme liturgique

Les autorités ecclésiastiques réunies en Assemblée générale du clergé de France se prononcèrent dès le début du XVII^e siècle en faveur de la réforme liturgique romaine et voulue par le concile de Trente, accompagnant ainsi le mouvement débuté par les conciles provinciaux. Toutefois, cette Assemblée ne pouvant se substituer à l'autorité des évêques en leurs diocèses, notamment en matière de régulation des usages liturgiques, elle ne prit que des mesures incitatives. La consultation des procès-verbaux des séances de l'Assemblée montre ainsi les différentes étapes de son engagement en faveur du Bréviaire romain, lesquelles consisteront à assurer une distribution importante des ouvrages à un coût accessible afin que cette diffusion ne soit pas freinée par des raisons matérielles.

Une première étape est franchie lorsqu'en 1605

« Le 21 mars, le seigneur archevêque d'Embrun remontra qu'il se roit à propos que toutes les églises fussent uniformes en la célébration du service divin, et que l'office Romain fût reçu par-tout ; qu'à cet effet il y avoit un imprimeur qui offroit d'en imprimer les livres,

provinciale Narbonensis sub illustrissimo et D.D. Ludovico de Vervins, archiepiscopo et primate Narbonensi. Habitum anno domini 1609. Biterris, Joannem Perch, 1612, p. 38.

¹⁴ « Nos interes, et singuli coepiscopi propria cujusque dioecesis sanctorum officia divulganda separatim, et si opus fuerit emendanda curabimus. », Concilium Burdigalense, 1582, in Mansi, *op. cit.* col. 750.

¹⁵ Nous citons ici le titre de la thèse de Clément Meunier.

pourvu qu'il plût à la compagnie de lui prêter 1000 écus. Il fut ordonné au receveur général de les lui avancer par forme de prêt, à condition d'en donner bonne et suffisante caution »¹⁶.

La volonté de construire l'unité liturgique à l'échelle de la catholicité, au sein de laquelle le royaume de France entend s'inscrire est affirmée ici, à l'instar de ce que l'on peut rencontrer dans les canons des conciles provinciaux ou encore des mandements épiscopaux. Cette volonté ne se limite d'ailleurs pas à la question du texte liturgique puisque cinq ans plus tard, lors de l'assemblée de 1610,

« il fut proposé dans la même séance, du 4 septembre, qu'il seroit bienséant qu'il y eût conformité d'habits entre M^{rs}. les Évêques aux actions publiques, et principalement au service divin et dans l'Église »¹⁷.

En 1612, les livres romains sont prêts et

« le Seigneur de Chartres et les nouveaux agents furent priés et chargés de faire distribuer aux Provinces et Diocèses qui en auroient besoin, tous les livres de l'usage Romain, qui ont été imprimés ci-devant, suivant le contrat fait entre le clergé et les imprimeurs, le 8 mai 1606, et les faire payer par ceux qui en prendront, au prix ci-devant convenu par les députés de l'assemblée de 1610 ; ensemble de faire rapporter ou payer ceux qui ont été ci-devant pris par les anciens agents sans mandement du clergé, et du tout rendre raison à la prochaine Assemblée Générale »¹⁸.

L'affaire est de nouveau suivie par les prélats lors des États-généraux de Paris de 1614. À l'occasion de cette réunion, la question de la continuité des impressions, ainsi que du contrôle des bons services des imprimeurs est évoquée. L'évêque de Chartres, monseigneur Du Perron est toujours en charge des opérations¹⁹.

Un autre problème est évoqué, celui du coût occasionné pour les diocèses et des négociations pouvant avoir lieu en ce sens avec les imprimeurs. Ainsi, l'Assemblée soupçonne une entente entre imprimeurs, se faisant faussement concurrence et provoquant de

¹⁶ *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France, depuis l'année 1560 jusqu'à présent, rédigées par ordre de matières et réduits à ce qu'ils ont d'essentiel. Ouvrage composé sous la direction de M. l'évêque de Mâcon, autorisé par les assemblées de 1762 et 1765, et imprimé par ordre du clergé. Tome premier.* Paris, Guillaume Desprez, 1767, col. 767.

¹⁷ *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France, op. cit., tome second, p. 17.*

¹⁸ *Idem*, p. 43.

¹⁹ « Mgr le Cardinal du Perron, fut supplié d'apporter ses soins et sa prudence accoutumée à ce que l'impression des livres, dont étoit question, fut bien réglée et correcte et qu'on y fit rien glisser de vicieux, ni d'apocryphe, et que ceux qui se chargeront de ladite impression, soient responsables et dûment obligés à l'observation de toutes les conditions dont ils seront chargés, et néanmoins que le prix desdits livres, particulièrement des bréviaires et missels, soit modéré le plus qu'il sera possible, en faveur des pauvres Prêtres. » *Idem*, p. 214.

fait une augmentation du prix des livres. Elle évoque notamment le fait que « le Languedoc et la Guienne y ont un intérêt particulier, en ce que les impressions de Milanges leurs fournissent lesdits livres à un tiers moins qu'en cette ville.²⁰ ». Les espaces évoqués sont ceux dont les diocèses, conformément aux décisions prises lors de la réunion des conciles provinciaux, ont fait le choix de ne plus imprimer que des propres diocésains. L'utilisation des Bréviaires romains est pour certains une nécessité qui ne saurait être remise en cause par des questions de coût. Lors de l'Assemblée de 1615, le cardinal du Perron présente les clauses du traité passé avec les imprimeurs pour l'impression des livres romains, renouvelant l'avance faite par l'Assemblée aux imprimeurs et convenant notamment du prix de vente de ces ouvrages²¹. En 1620, l'Assemblée traite avec les imprimeurs Cramoisy et Étienne, sur la base d'un prêt de huit mille livres. Ce contrat est renouvelé en 1628. En 1635, Étienne est devenu insolvable et c'est à Cramoisy que revient alors la totalité du marché²². Il semble que s'arrêtent là les démarches de soutien de l'Assemblée générale du clergé de France dans la propagation des livres liturgiques romains. Sur le plan chronologique, ces actions sont concomitantes avec les manifestations les plus générales d'adhésion à la réforme liturgique romaine, exprimées dans les livres liturgiques et selon différentes manières²³.

Enfin, ces différentes actions sont accompagnées par la publication d'ouvrages visant à expliciter les offices et la liturgie romaine. On pense notamment à dom Michel Bauldry, *Manuale sacrarum caeremoniarum, juxta ritum sanctae Romanae Ecclesiae ; in quo omnia quae ad usum omnium cathedralium, collegiatarum, parochialium, saecularium et regularium ecclesiarum pertinent, accuratissime tractantur*, Paris, Billaine, 1637 ainsi qu'à Louis Du Molin, , *Pratique des Cérémonies de l'Église, selon l'usage romain. Dressée par ordre de l'Assemblée générale du clergé de France*, Paris, G. et N. Clopejeau, 1657²⁴.

²⁰ *Idem*, p. 214.

²¹ « Le 26, de relevée, après une longue conférence, sur le traité de l'impression de la grande Bible d'Anvers, des Conciles, des Pères Grecs et autres bons livres, moyennant le privilège de l'impression des Missels, Bréviaires et Diurnaux à l'usage du Concile de Trente, dans laquelle Mgr. le Cardinal du Perron a représenté plusieurs importantes considérations, sur lesquelles ledit traité est fondé. Et après le rapport fait par Mgrs ci-devant députés par cette assemblée, pour arrêter les taxes desdits missels, Bréviaires, Diurnaux et autres livres du service de l'Église, et pour y procurer la plus grande modération qu'il sera possible ; lesquels, entr'autres choses, ont dit, que les sociétés des imprimeurs et Libraires avec lesquels on traite, se contentent de vendre les livres au prix qu'ils ont été vendus communément depuis 10 ou 12 ans : et néanmoins se veulent obliger à l'impression desdits livres et autres œuvres royales, Jusqu'à y faire avance de cent mille livres, avec plusieurs conditions onéreuses et importantes, pour la perfection et assurance de ladite impression. »

²² *Collection [...], op. cit.*, tome second, p. 285, ainsi que pp. 830 et 831.

²³ Voir les chapitres 5 et 6, pages 200 et suivantes.

²⁴ Voir à ce propos Bernard Dompnier, « Publication d'un cérémonial diocésain, acte de l'autorité épiscopale », Davy-Rigaux C., Dompnier B., Hurel D. O., *Les cérémoniaux catholiques en France à l'époque moderne, une littérature de codification des rites liturgiques*, Brepols, 2009, pp. 148-149.

Soutenir les évêques comme seule source d'autorité dans les questions liturgiques.

Lors de l'affaire d'Angers²⁵, l'Assemblée générale du clergé de France est intervenue une fois rendu l'arrêt du Parlement de Paris. Elle a pris fait et cause pour l'évêque et son combat et le procès-verbal de l'Assemblée de 1605 – au cours de laquelle l'archevêque d'Embrun a émis le souhait d'une réception universelle de l'usage romain – se prononce contre l'arrêt du Parlement de Paris. Elle juge en effet celui-ci « contraire à l'autorité de l'Église, de la religion²⁶ ». Aucun avis n'est clairement formulé sur l'affaire elle-même, mais il apparaît clairement qu'en demandant solennellement « la cassation de l'arrêt du 27 février 1603, et de tout ce qui s'en étoit ensuivi²⁷ », l'Assemblée agit pour préserver l'autorité d'un évêque. Il est intéressant de relever une nouvelle fois que c'est bien la question du respect de l'autorité épiscopale, et non celle de la promotion de la réforme liturgique romaine qui interpelle l'Assemblée, même si dans la même session, celle-ci a convenu d'encourager vivement les réformes liturgiques selon le modèle romain et de veiller ainsi à pallier les problèmes financiers suscités par une telle réception.

La question de l'autorité épiscopale dans une affaire d'usages liturgiques est de nouveau posée devant l'Assemblée générale du clergé le 15 décembre 1655 par l'évêque de Boulogne et l'archevêque de Sens²⁸. Le diocèse de Boulogne fait le choix d'adopter la liturgie romaine et donc les livres romains dès le début du XVII^e siècle. Ses livres liturgiques sont abandonnés et un propre sera imprimé seulement en 1673²⁹. L'évêque de Boulogne demande le conseil de l'Assemblée quant à l'attitude à avoir face au chapitre de sa cathédrale qui souhaite faire imprimer un propre sans son autorisation. L'archevêque de Sens évoque une affaire semblable dans son diocèse et expose son expérience comme un exemple de l'autorité

²⁵ En 1603, le Parlement de Paris rend une sentence contre Charles Miron, évêque d'Angers, en conflit avec certains membres de son chapitre pour avoir voulu recevoir les livres romains. Cf. *infra*.

²⁶ *Collection des procès-verbaux [...], op. cit.*, tome premier, p. 753.

²⁷ *Idem*, p. 753.

²⁸ « Le 15 décembre 1655, Mgr. L'évêque de Boulogne dit, qu'il venoit d'être averti que le Chapitre de son Église Cathédrale, qui se prétend exempt, faisoit imprimer quelque office nouveau, pour être dit dans ladite Église, sans le lui avoir communiqué, et demanda qu'il plût à la compagnie de lui ordonner ce qu'il devoit faire. Sur quoi, Mgr l'archevêque de Sens ayant dit qu'on avoit voulu entreprendre la même chose dans l'Église de Sens, et qu'ayant donné son ordonnance, portant défense de le faire sans lui en communiquer, le chapitre, après avoir consulté cette affaire, avoit jugé à propos de cesser ces entreprises, et d'ailleurs ayant été remarqué que cela regardoit la doctrine, qui appartient purement à Mgr. Les Évêques, Mgr. de Boulogne a été conseillé de donner son ordonnance, portant défense à son chapitre de faire publier aucun office nouveau, jusqu'à ce qu'il lui ait été remis entre les mains. » In *Collection [...], op. cit.*, tome quatrième, p. 291.

²⁹ Voir Boulogne (1673), mandement épiscopal.

dont doit faire preuve un évêque en matière de liturgie. Ces trois exemples, s'ils participent de l'illustration des débats en matière d'usages liturgiques, dans lesquels la question de la romanisation est partie prenante, montrent bien la position de l'Assemblée générale du clergé sur l'étendue de la souveraineté épiscopale. Ainsi, ce sont les évêques qui doivent avoir le dernier mot, que leur chapitre soit d'accord ou non. On remarque enfin que les affaires d'Angers et de Boulogne concernent des évêques entrant en conflit avec leur chapitre en raison de leur volonté de romaniser la liturgie. Dans le cas de Sens, l'affaire est plus complexe puisque l'ouvrage obtenu en 1641 présente à la fois l'image d'une liturgie romanisée et d'une liturgie particulière³⁰. L'ouvrage fait alors figure de compromis entre deux modèles.

Les questions autour de la romanisation des liturgies apportent en France au XVII^e siècle une clarification du droit concernant l'autorité régulatrice en matière de liturgie. Ainsi, l'autorité pontificale est peu retenue, montrant ici un signe de gallicanisme. Les premiers débats virulents – à Paris et à Angers – font intervenir la Sorbonne, le Parlement de Paris, ainsi que l'autorité royale. Pourtant, une fois ces affaires terminées, ces autorités n'interviennent plus³¹. En revanche, c'est l'Assemblée générale du clergé de France qui est sollicitée pour trancher dans des cas de conflits, celui de Boulogne en l'occurrence. Cette même Assemblée affirme l'autorité épiscopale comme seule apte à valider et à diriger les réformes liturgiques.

Ainsi, bien que des compromis soient cherchés et trouvés, ce sont bien les évêques qui apparaissent comme les acteurs majeurs des réformes liturgiques au XVII^e siècle, et donc, en filigrane, de l'intégration à divers degrés de la liturgie romaine. Il ne faut cependant pas s'enfermer dans un discours manichéen qui ferait des évêques les fers de lance de la romanisation des liturgies quand les chapitres cathédraux ne joueraient que le rôle de conservatoire des usages propres. L'exemple du bréviaire d'Orléans en 1600 présente ainsi tous les signes d'un ouvrage liturgique diocésain romanisé, tout en étant promu par le doyen du chapitre cathédral, le siège épiscopal étant vacant.

³⁰ Voir notamment les chapitres 5 et 7 de cette étude, ainsi qu'en annexes, les cartes 9 (p. 25), 13 (p. 29), 16 (p. 32) et 17 (p. 33).

³¹ Voir plus bas.

Le discours sur le modèle liturgique romain : pourquoi vouloir réformer à la romaine ?

Différentes acceptions du modèle liturgique romain : étude du vocabulaire « pro-romain » dans les mandements épiscopaux

La question de la liturgie romaine est de plus en plus évoquée³² dans les mandements épiscopaux au fil du siècle, mais à chaque fois de manière singulière que ce soit de façon directe ou bien de manière détournée. Quelques tendances générales sont néanmoins identifiées.

Les références concrètes à la question de la liturgie romaine ont recours à un vocabulaire varié, cependant concentré autour de deux autorités : celle du concile de Trente et l'autorité pontificale, laquelle peut d'ailleurs être déclinée selon les différentes institutions détentrices d'une partie de sa souveraineté. Ainsi, le fait de vouloir « romaniser sa liturgie » est exprimé dans près de 30% de mandements épiscopaux des années 1570, ce taux atteint 100% pour les ouvrages des années 1600. Le taux reste élevé jusque dans les années 1630 (plus de 80%), puis il diminue et passe sous la barre des 50% à partir de 1660.

La citation du modèle liturgique romain équivaut presque toujours³³ à un positionnement de cette liturgie en référence absolue, universelle, à laquelle le diocèse souhaite se conformer. Deux expressions expriment alors cette idée. D'une part, l'auteur du mandement va citer les livres liturgiques qui sont une référence pour lui : « *Missale et Breviarium romanum* ». D'autre part, l'autorité éditrice sera évoquée directement elle aussi selon l'expression « *ex Sacri concilii Tridentini decreto editum promulgare*³⁴ ». Bien que le corpus étudié soit partiel³⁵, il est intéressant de remarquer l'évolution de la chronologie de la référence tridentine. Celle-ci est présente dans 20% à 30% des mandements contenus dans les ouvrages imprimés entre 1570 et 1620. On arrive alors à un pic supérieur à 50% pour les ouvrages de la décennie 1630. Ce taux varie ensuite entre 10% et 20% des ouvrages imprimés entre 1640 et 1680.

³² Voir la première partie de ce travail.

³³ En l'état actuel de nos sources, seul le mandement épiscopal d'Orléans en 1673 place le modèle liturgique romain sur le même plan que d'autres livres liturgiques diocésains. Toutefois, d'autres sources tendent à relativiser la position « universalisante » des livres liturgiques romano-tridentins. Voir le chapitre 8 de cette étude.

³⁴ Cette citation est tirée du mandement épiscopal contenu dans le Propre d'Avranches (1630). Celle-ci est représentative des expressions sur ce thème que l'on retrouve dans les autres mandements concernés.

³⁵ Voir la partie précédente.

Un « moment romain », est identifié de manière claire et précise dans les premières décennies du XVII^e siècle par les mandements épiscopaux des ouvrages liturgiques. La volonté de rendre la liturgie diocésaine – propre – conforme au modèle romain demeure exprimée dans les mandements épiscopaux, tout au long de la période mais de manière systématique dans le second XVII^e siècle. On constate d’ores et déjà la similitude chronologique avec l’action de l’Assemblée générale du clergé. Le moment où celle-ci intervient directement en faveur d’une diffusion facilitée des livres romains est celui où les évêques se montrent le plus soucieux de réformer leur liturgie propre selon le modèle de ces livres. On constate cependant que si le *Breviarium romanum* est volontiers cité, la seule autorité, en matière de régulation liturgique, que l’on retrouve fréquemment demeure le concile et non l’auteur direct du Bréviaire, à savoir Pie V et ses successeurs.

Le pouvoir pontifical va ainsi apparaître de façon très sporadique, là aussi de différentes façons. Les références à ce dernier sont présentes dans dix mandements épiscopaux, soit 10% du corpus total. Cela fait extrêmement peu, comparé aux références faites au concile de Trente. La distinction entre les mandements qui introduisent un ouvrage liturgique entier et ceux précédant un propre, ainsi que la position chronologique sont des éléments déterminants. En effet, deux mandements (introduisant un livre liturgique entier), font référence aux papes ayant réformé la liturgie. Tous sont imprimés entre 1600 et 1630 : à Nevers en 1600 et à Angers en 1624. Il est d’ailleurs intéressant de constater avant toute analyse que les calendriers de ces ouvrages ne sont pas ceux qui ont le plus intégré le modèle romain, et cela au vu de critères multiples³⁶. Dans ces deux cas, le nom des papes n’est cependant évoqué que pour bien identifier l’ouvrage liturgique ayant servi de référence lors de la réforme diocésaine : le *Breviarium pianum*, revu par son successeur³⁷. Le fait de ne pas citer les papes Pie V et Clément VIII peut-il être cependant compris comme une marque de défiance vis-à-vis du pouvoir pontifical ? D’après le mandement angevin, on serait tenté de penser que non. En effet, la phrase complète laisse à penser que l’évêque a manifesté ici son besoin de préciser le plus clairement possible quelle a été sa démarche. Le point initial est bien le concile de Trente et notamment les décrets de sa vingt-cinquième session, lesquels

³⁶ Voir la conclusion de cette même partie ainsi qu’en annexes, la carte 16, p. 32.

³⁷ Le mandement de Claude Sorbin à Nevers (1600) se réfère à Grégoire XIII et Clément VIII. Le mandement de Guillaume Fouquet de la Varenne (le second contenu dans le bréviaire de 1624) explique quant à lui que « *ut Breviarium Officii Ecclesiastici Andegavensis diligenter excuterent, atque, ubicumque opus esset, emendatum, et in ordinem redactum, ad formam Breviarii Romani, ex Decreto sacrosancti Concilii Tridentini à Pio Quinto primum editi, ac deinde Clementis octavi auctoritate recogniti, quantum nostrae Dioecesis usus et ratio pateretur componerent.* ». Angers (1624)

sont assez souvent invoqués, ainsi qu'on a pu le voir précédemment. En outre, la convocation des noms des papes n'est là que pour préciser la référence – bibliographique en quelque sorte – sur laquelle l'évêque s'est appuyé pour mener à bien la réforme de sa liturgie. Il s'empresse d'ailleurs de préciser ensuite que les usages locaux ont été conservés, tant qu'ils étaient compatibles avec la réforme romaine. On sait également que ce mandement a ceci de particulier qu'il intervient après un conflit important – ayant eu un retentissement à l'échelle du royaume – entre l'évêque et son chapitre quant à l'adoption pure et simple de la liturgie romaine. Ainsi, ce mandement apparaît ici comme un texte de clarification dans un objectif d'apaisement des esprits, mais tout de même au cours du « moment romain » identifié précédemment.

Indépendamment du cas angevin, la rareté de l'évocation du promoteur du *Breviarium pianum* interroge. Le fait que les évêques préfèrent très largement faire mention du concile de Trente – lequel n'a somme toute donné que l'impulsion de la réforme en incarnant l'ensemble des désirs des évêques et de leurs chapitres³⁸ – peut être alors compris non comme une prise de distance résolue envers l'autorité pontificale mais davantage comme une expression supplémentaire de leur autorité. En effet, c'est le gouvernement collégial de l'Église, par les conciles et donc par la réunion des évêques, qui est plus volontiers convoqué que le pouvoir du pape. Il semble dès lors que pour la majorité des évêques, il s'agit davantage de mettre en application le concile de Trente, fait par leurs égaux, que de mettre en application une volonté pontificale, quand bien même les deux poursuivraient le même but. En ce sens, le mandement épiscopal de Reims en 1614 est éclairant en la matière. Celui-ci est signé du cardinal de Lorraine, lequel se présente comme archevêque et duc de Reims, premier pair de France et légat du Saint-Siège apostolique. Or, l'ensemble de son mandement se réfère trois fois au concile de Trente, deux fois au Bréviaire romain mais sans jamais citer une seule fois le nom d'un pape. Les références au concile de Trente sont d'autant plus appuyées que Louis de Lorraine entend placer son œuvre de réforme dans les pas de son prédécesseur, Charles de Lorraine, lui-même présent au concile. Thomas de Meschatin la Faye, chanoine de la primatiale de Lyon et signataire du mandement validant le bréviaire de 1619 cite Simon de Marquemont, alors en cour de Rome, comme archevêque ayant présidé à la réalisation de la réforme liturgique. En se référant à l'archevêque, l'officier de la primatiale fait état des titres

³⁸ Clément Meunier, *Le désir de réforme, op. cit.*, pp. 171 et suivantes.

de son archevêque, de sorte qu'il cite Paul V³⁹, sans toutefois jamais évoquer une réforme liturgique selon les préceptes romains. Bien que présent à Rome et doté de pouvoirs importants, l'archevêque affirme toute l'indépendance de son diocèse en matière liturgique, notamment pour des raisons d'ancienneté et de dignité.

Plus tardivement, deux mandements issus de propres diocésains se réfèrent au pouvoir pontifical dans l'explication de leur réforme liturgique. Le mandement de l'évêque d'Agén en 1673 évoque l'introduction de « l'octave de la Conception de la très sainte Vierge, commandez par le Souverain pontife », sans plus de détails. Le Propre de Nantes en 1675, ne se réfère plus aux livres romains en tant que tels mais bien à leurs règles et à l'institution devenue autorité régulatrice en matière de réforme liturgique : la sacrée Congrégation des Rites. L'évêque de Nantes présente ainsi son ouvrage comme étant « *cum Breviarii Romani Rubricis decretisque sacrae Rituum Congregationis proximè concordet*⁴⁰ ». Il existe d'autres mentions de la Congrégation des Rites, toutes contenues dans des propres diocésains, mais faisant état d'autorisation réelle et non pas seulement d'une volonté de conformité, laquelle – dans le cas nantais – n'est prouvée par aucune référence à une validation officielle.

L'idée d'une référence au concile plus qu'au Saint-Siège – laquelle met en œuvre la volonté liturgique du concile – est renforcée par le peu de cas qui est fait de la règle édictée par Pie V dans *Quod a Nobis*, laquelle n'autorise la conservation d'un usage propre que si l'on justifie une coutume supérieure à deux cents ans. Seuls les mandements de Coutances (1602), d'Angers (1624), de Bayeux (1628) et de Besançon (1653) l'évoquent clairement. Tous sont des mandements publiés dans des diocèses ayant conservé leur liturgie complète. L'intégration du calendrier romain y est à peu près équivalente⁴¹, dans une position moyenne au regard de l'ensemble des calendriers diocésains. On constate également que ces références interviennent conformément à la chronologie établie faisant du premier XVII^e siècle en France un « moment romain » en matière de liturgie. L'évocation de cette règle renvoie à deux conceptions de la mise en application de la réforme. Dans le cas angevin, on l'a vu, le fait de mentionner les *Constitutionem Pii Quinti*⁴² intervient dans un contexte d'apaisement où l'évêque cherche à faire taire les querelles par une argumentation solide basée sur le droit

³⁹ « *Nos pro munere nostro his, providere cupientes, praefato D. archiepiscopo Romae apud sanctissimum dominum nostrum Papam Paulum V. Regis nostro Christianissimi Ludovici XIII legationem agente, de voto, et consilio illustrium dominorum Decani, [...]* ». Lyon (1619).

⁴⁰ Nantes (1675).

⁴¹ En annexes, voir la carte du nombre de noms de saints romains dans les calendriers (carte 15 p. 31) ainsi que le chapitre 5 de cette étude.

⁴² Angers (1624). Mandement de Guillaume Fouquet de la Varenne, pas de pagination.

canon. Le mandement de Coutances en 1602 explique que la liturgie diocésaine a été rendue romaine autant que possible tout en conservant quelques usages propres, au nom de leur existence supérieure à deux cents ans. À Bayeux, cette règle est évoquée par les partisans d'une liturgie traditionnelle dont on aurait gardé les caractéristiques au nom de cette règle. Il ne s'agit donc pas ici d'asseoir la réforme romaine mais plutôt d'utiliser au maximum les dérogations qu'elle prévoit. Dans le même ordre d'idées, le mandement de Besançon (1653) utilise cette règle pour justifier le fait qu'il conserve une liturgie propre. L'absence, comme la présence, d'une telle référence montrerait alors une fois encore que les évêques et leurs chapitres se font un devoir de mettre en application les décrets tridentins, tout en gardant une certaine distance vis-à-vis de la mise en œuvre voulue et exécutée par Rome.

La question liturgique romaine est inscrite dans l'ecclésiologie de l'unité liturgique

Du conformisme en matière de liturgie : où l'échelle du royaume est valide

L'argument invoquant l'autorité suprême de la liturgie romaine, bien que l'autorité invoquée soit davantage celle des Pères du concile que celle du pape et sa Curie, ne semble pas être le seul argument déterminant pour quelques diocèses. En effet – et cela se vérifie tout au long de la période étudiée – quelques évêques expriment le besoin de replacer leur réforme liturgique, empreinte de romanité, dans un contexte plus restreint que celui de la catholicité romaine, celui du royaume de France. Un tel argument ne suscite pas de longs discours sur le sujet, généralement une simple phrase suffit. Dans la plupart des cas, l'évêque se place en « imitateur⁴³ » de ses confrères, sans préciser toutefois s'il fait allusion à l'ensemble des évêques catholiques ou seulement à ceux du royaume de France ? Seul le mandement de Rouen de 1577 avance l'idée d'une église gallicane mue par le désir de réformer sa liturgie dans le sens donné par le concile de Trente et incarné par les ouvrages romains⁴⁴. Le mandement d'Orléans de 1673, place la réforme liturgique de son diocèse dans un contexte de réforme globale, mais relativise dans le même temps la notion de modèle de référence en

⁴³ « *Illico nim subit animum meum cogitatio permultos huiusce regni Archiepiscopos et Episcopos imitandi* ». Bourges (1625). On retrouve la même volonté de se conformer aux « autres » dans les mandements d'Auxerre (1670) et de Limoges (1678).

⁴⁴ « Ayant donc remarqué que ces modifications ne pouvaient que contribuer à donner une plus grande splendeur aux divins offices, et qu'elles approchaient beaucoup du décret du très saint Concile de Trente, nous avons donné commission d'imprimer lesdits bréviaires à notre cher fils Jacques Kerver, typographe digne de toute confiance, voulant que tout le clergé, non seulement de notre diocèse, mais encore de toute l'église gallicane, sache que nous marchons tous dans le même esprit, que nous sommes dirigés par les mêmes vues, et que nous brûlons d'un même désir de rétablir la piété et la dévotion. » Rouen (1577). Traduction du latin donnée par A. Colette, *Histoire du bréviaire de Rouen, op. cit.*, p. 210.

plaçant sur le même plan les liturgies parisiennes, orléanaise, romaine et gallicane⁴⁵. Le choix des mots ne devant rien au hasard, il semble donc possible d'associer l'utilisation du terme de « gallican » à une revendication identitaire particulière, laquelle peut notamment refuser la position dominante occupée par la liturgie romaine.

Le modèle liturgique romain est envisagé comme le remède qui résoudra la crise liturgique de l'Église en lui « rendant » son unité

S'inscrire dans une communauté de prière

L'unification de la liturgie de l'ensemble du diocèse est un idéal unanimement poursuivi, tout au long de la période étudiée⁴⁶. Dans ce sens, mais à une échelle plus large, puisqu'il tend à l'universel, le modèle liturgique romain suscite chez certains évêques l'espoir de voir l'Église toute entière unie dans une seule forme de prière, à nouveau forte de son unité originelle. Ces évêques, particulièrement « pro-romains » en matière de liturgie – on oserait presque utiliser le terme d'ultramontains – exposent clairement leur conception hiérarchique des différents usages liturgiques tout en plaçant de grands espoirs dans le triomphe de la liturgie romaine au bénéfice de la catholicité.

La rareté, dans les mandements des livres liturgiques français, de toute forme d'apologie de la liturgie romaine encourage d'autant plus l'idée que le « choix » de la nature du livre liturgique effectué par les diocèses, vaut déjà en soi « acte militant », par la reconnaissance de la supériorité de la liturgie romaine censée unifier et rationaliser la prière de l'Église toute entière. En ce sens, le mandement du Propre d'Arles en 1612, le premier imprimé par ce diocèse, se distingue puisqu'il donne à la liturgie romaine une valeur purificatrice, en condamnant la liturgie traditionnelle tout en louant le modèle romain qui apporte la solution⁴⁷.

Près de vingt mandements se font fort de glorifier la nécessité d'unifier les liturgies des diocèses sur le modèle de Rome. On notera que 75% de ces mandements introduisent des

⁴⁵ « *Tamet si enim probè meminimus quod nos docuere sanctissimi Patres nostri, Augustinus praesertim Gregorius, unitati fidei, paci Catholicae, charitati Christianae non officere multiplicem rituum varietatem, proindeque alios ab Ecclesia Romana, alios à Gallicana, imo etiam à Parisiensi, alios ab Aurelianensi, salva fide, salva pace, salva charitate usurpari posse [...]*. Orléans (1673), mandement épiscopal.

⁴⁶ Voir le premier chapitre de cette étude.

⁴⁷ Ainsi, près de la moitié du texte épiscopal est un dénigrement de la liturgie ancienne, en ce qu'elle a d'apocryphe, d'incertain et de répréhensible. La seconde partie explique que par la méthode énoncée par le concile de Trente, la réforme liturgique permet d'atteindre un résultat bien meilleur, lequel inscrit le diocèse d'Arles dans une communauté de prière. En ce sens, ce mandement est plus proche de ceux consultés dans des ouvrages liturgiques entiers que dans des propres diocésains.

livres imprimés avant 1650⁴⁸, signe de l'importance accordée à ce sujet dans la première moitié du XVII^e siècle. Dans la plupart des cas, on observe une correspondance entre cette affirmation dans le mandement épiscopal et le contenu du calendrier liturgique, du point de vue de l'intégration des noms de saints romains. Plusieurs diocèses se prononcent ainsi clairement en faveur d'une unité liturgique universelle lors du « moment-romain » de la réforme de leur calendrier. C'est le cas de Nevers en 1600, de Bourges en 1625 et de Sens en 1641. Le diocèse d'Angers avait exprimé un conformisme scrupuleux aux exigences romaines dans les mandements du bréviaire de 1624. Dans l'édition suivante (1664), c'est davantage le souhait de s'inscrire dans une union liturgique à l'échelle de la chrétienté qui est exprimé. Le vœu de l'unité liturgique est particulièrement présent dans la moitié sud du Bassin parisien, avec les diocèses de Chartres⁴⁹, d'Orléans⁵⁰, de Nevers⁵¹, de Bourges⁵² et de Sens⁵³. On saisit également, pour cet espace, la proximité chronologique de ces occurrences : toutes ont lieu dans la première moitié du XVII^e siècle.

Ce « moment-romain » a été, d'après les mandements épiscopaux, un « âge d'or » dans la volonté de certains évêques de construire l'unité liturgique de la chrétienté. On rappellera également ici la concomitance avec la promotion faite par l'Assemblée générale du clergé d'une forme d'unité liturgique, laquelle s'exprime par un encouragement financier des impressions de Bréviaires romains⁵⁴. Le souhait de s'inscrire dans une unité liturgique construite sur le modèle romain place, de fait, la liturgie romaine issue des travaux de Pie V et de ses successeurs au sommet d'une pyramide hiérarchique.

Rome est la « mère des Églises »

Quelques évêques ne s'embarrassent pas de sous-entendus et vont sans hésiter justifier leur réforme liturgique en revendiquant une filiation directe avec Rome, filiation dans laquelle ils placent tous les diocèses. Rome est considérée ainsi comme « mère⁵⁵ » des Églises et de leurs liturgies à Auxerre en 1580, Langres en 1604, Riez en 1635, Châlons en 1636 et Angers

⁴⁸ On constate en effet que dans la plupart des diocèses, passé cette date, la question d'une Église unie par ses usages liturgiques derrière le modèle romain est bien moins au centre des préoccupations que de rendre une meilleure place aux usages propres. Voir la troisième partie de cette étude, notamment le chapitre 8.

⁴⁹ Dans les mandements des ouvrages de 1581, 1622 et 1661.

⁵⁰ Dans le mandement du bréviaire de 1644.

⁵¹ En 1600.

⁵² En 1625.

⁵³ En 1641.

⁵⁴ Cf. *supra*.

⁵⁵ L'évêque de Châlons écrit ainsi « *Romana Ecclesia mater est omnium* ». Châlons (1636). Mandement épiscopal.

en 1664. C'est également le cas de Limoges en 1678, toutefois ce mandement introduit un rituel, il est donc possible que ce souhait s'applique aux seuls sacrements plus qu'à la liturgie dans son ensemble. Dans le cas de Langres, on remarque que cette considération profonde pour Rome n'est plus exprimée aussi radicalement dans le mandement du livre suivant en 1644. Or, si l'analyse du calendrier de 1644 montre que l'intégration du contenu du calendrier romain est comparable à l'édition précédente, on constate que le diocèse renforce pourtant la présence de ses cultes locaux⁵⁶, signe alors que, sans rejeter le calendrier romain, le diocèse ne semble plus vraiment s'inscrire dans cette démarche unitaire.

Un diocèse voisin – Sens – présente alors un certain paradoxe. En effet, les deux éditions successives de ce diocèse présentent le même type d'évolution que pour Langres, à savoir une plus grande mise en valeur des cultes locaux dans l'édition de 1641, sans que cela ne remette nullement en cause la présence du calendrier romain. Or, dans ce cas précis, donner davantage de place aux fêtes locales, au mépris de toutes les règles édictées par la Congrégation des Rites et par *Quod a Nobis*⁵⁷, n'empêche pas l'évêque de se placer dans une perspective unitaire sur le plan liturgique. Le mandement du Propre de Riez en 1635 évoque à la fois la nécessité de construire un espace liturgique uni autour de Rome tout en renforçant son discours par le qualificatif de « mère » attribué à Rome. On retrouve la même association dans le mandement d'Auxerre en 1580 seulement. Dans les deux cas, on se trouve à un moment crucial de la réforme liturgique selon l'usage romain, puisqu'il s'agit du « moment romain » de chacun de ces diocèses. On voit ici, à la fois une nécessité de s'appuyer sur une argumentation solide tout en permettant à l'évêque d'exprimer un sentiment « pro-romain ».

Paul de Tarse ainsi que les Pères de l'Église sont convoqués pour asseoir la question de l'unité liturgique

Saint Paul ainsi que les Pères de l'Église sont régulièrement cités dans les mandements. Leur autorité peut servir des fins opposées : pour certains, il s'agit bien d'affirmer la nécessité impérieuse de redonner à l'Église son unité des premiers temps, quand pour les autres c'est de la justification de la diversité de ses usages dont il est question. La bibliographie de ces références se limite à six auteurs lesquels sont régulièrement cités. On retrouve ainsi Augustin pour la *Cité de Dieu*, l'*Épître à Timothée* de Paul, l'*Épître de Grégoire à Augustin*, évêque de Cantorbéry ainsi que les *Sermons* de Bède le Vénérable, de

⁵⁶ Voir les chapitres 5 et 7 de cette étude.

⁵⁷ Voir le chapitre 7 de cette étude.

Fulbert de Chartres et de Jean Chrysostome. Il s'agit de lieux communs que l'on retrouve également dans les ouvrages sur le sujet⁵⁸.

Lorsque les diocèses font état de telles références, ils sont pour la plupart à un moment crucial de leur processus de réforme. Ce sont ainsi les mandements consultés entre 1570 et 1599 qui invoquent le plus fréquemment les Pères de l'Église (près de la moitié du corpus). Plus frappante est l'absence de telles références dans les trente premières années du XVII^e siècle. Ils sont ensuite de nouveau cités, mais de manière moins fréquente qu'à la fin du XVI^e siècle. Le vide laissé correspond au « moment romain » identifié précédemment, comme si, au moment le plus fort de la diffusion de la liturgie romaine, celle-ci se suffisait à elle-même pour incarner la volonté d'une Église unie dans la prière. Les dernières années du XVI^e siècle, aux cours desquelles les évêques « pro-romains » font figure de pionniers suscitent davantage l'intervention d'un maximum d'autorités pour asseoir une réforme. Paul dans son *Épître à Timothée* est alors le plus fréquemment invoqué. Dans la seconde partie du XVII^e siècle, c'est Augustin qui sera davantage cité, mais dans une optique de distanciation de l'idée d'unité, argumentant de l'expérience de l'évêque d'Hippone dans l'Église de Milan et de son rite ambrosien pour justifier la diversité liturgique. Le mandement du missel d'Orléans de 1673 est représentatif de l'ensemble. L'évêque utilise ici le Père pour justifier la singularité du modèle liturgique de son diocèse. Cette chronologie, montrant un glissement de Paul à Augustin, accompagne également l'évolution des volontés des ecclésiastiques au cours du XVII^e siècle. Si Paul, par son *Épître à Timothée* est l'avocat des « unionistes », Augustin en revanche devient le porte-étendard des tenants des particularismes locaux en matière de liturgie.

Les diocèses français face à la Congrégation des Rites : le renforcement d'une France coupée en deux

La bulle *Immensa aeterna Dei* qui fonde la sacrée Congrégation des Rites en 1588 lui assigne parmi ses fonctions, le rôle de vérifier la conformité des offices souhaités par les diocèses avec les exigences romaines. Par ce biais, Rome devient une autorité régulatrice de la liturgie, en concurrence avec la tradition et la compétence des évêques en la matière.

⁵⁸ Cf. *Infra*, notamment dans l'argumentaire de Jean de Bordenave, *l'Estat des Églises*, op. cit., pp.151 et suivantes.

Toutefois, la Congrégation ne peut intervenir qu'en cas de saisine par le diocèse qui souhaite voir ses usages conservés et appliqués⁵⁹.

Le recours à la Congrégation par les diocèses pour valider les usages particuliers peut ainsi être compris comme la forme d'expression la plus concrète de l'adhésion de ceux-ci à la réforme liturgique romaine. Force est de constater que cela est très rarement observé pour les diocèses français quant au contenu des calendriers. D'une part, seulement six mandements épiscopaux font état d'une approbation par la Congrégation⁶⁰ (soit 4% du corpus consulté) et d'autre part, quelques travaux de chercheurs dans les archives de la Congrégation ont montré la rareté des cas où des diocèses français ont pu lui faire appel⁶¹. Si les diocèses français ne la sollicitent que très peu, c'est avant tout parce que d'autres autorités régulatrices sont efficaces en France, notamment en cas de conflit entre l'évêque et son chapitre, comme la Sorbonne, l'Assemblée générale du clergé de France ou encore le Parlement de Paris⁶². La nature des ouvrages concernés est encore une fois déterminante puisqu'il s'agit uniquement de mandements introduisant des propres diocésains. Nous n'avons aucune trace de demande d'approbation par la Congrégation des rites d'un ouvrage entier. Cela tient-il à la taille des ouvrages ou bien à la crainte des diocèses de voir leur liturgie « retoquée » par la Congrégation ? On a d'ailleurs pu constater à quel point les diocèses prenaient des libertés vis-à-vis des règles romaines dans la construction de leur calendrier⁶³.

L'évocation dans les mandements de l'autorité de la Congrégation des Rites est de deux ordres. Soit l'évêque mentionne une autorisation ne portant que sur un seul office du propre, laissant le reste de l'ouvrage sous sa seule autorité ; soit l'autorisation de la

⁵⁹ Voir à ce sujet Clément Meunier, *Le désir de réforme, op. cit.*, « la liturgie à la congrégation des Rites », pp. 378 et suivantes.

⁶⁰ En l'état actuel des travaux de recherche effectués à Rome aux archives de la Congrégation, notamment par Clément Meunier et Bernard Dompnier, il n'existe pas de traces des décrets donnés par la Congrégation à ces diocèses.

⁶¹ Un premier dépouillement mené par Bernard Dompnier fait état néanmoins de plusieurs validations d'offices propres par la Congrégation des Rites. On remarque en premier lieu que ces autorisations ne sont pas relayées dans les ouvrages liturgiques concernés. En outre, il s'agit systématiquement de diocèses imprimant un propre diocésain, signe supplémentaire que la nature du calendrier imprimé renvoie bien à un positionnement des diocèses favorable à l'autorité romaine.

Les éléments relevés sont l'approbation d'une messe de saint Michel archange pour Marseille le 18 mai 1602, l'office de saint *Licerius* au rit double avec octave pour le diocèse de Coutances le 28 novembre 1609, l'office de la solennité de Jésus au rit double pour le diocèse de Toulouse le 1^{er} février 1625. Voir ASRC, *Registre des messes et des offices*, f^o1, 23, 31. Je remercie chaleureusement Bernard Dompnier de m'avoir transmis ces informations.

⁶² Voir Clément Meunier, *op. cit.* pp. 478-453.

⁶³ Voir le chapitre 3 ainsi que le chapitre 5 de cette étude. Le signe le plus manifeste des libertés prises par les diocèses quant aux règles édictées par la Congrégation est l'introduction voire la réintroduction d'usages propres. En outre, bon nombre de calendriers modifient également le contenu du calendrier romain lorsqu'ils le transposent dans leur diocésain. C'est le cas notamment de Fabien et Sébastien dont l'office est séparé en deux offices distincts, en particulier dans les diocèses du nord-ouest.

Congrégation concerne l'ensemble du propre diocésain. Le mandement de Rennes évoque dans ce sens une autorisation particulière pour célébrer saint Louis au rit double ⁶⁴ (le calendrier romain prévoit le rit semidouble à partir de 1618 ⁶⁵). Les Propres de Montauban en 1640 ainsi que de Rodez en 1670 indiquent pour chaque nouvel office romain la référence de la validation qu'il a reçue de la Congrégation des Rites et du pape. Dans le cas de Montauban, il s'agit des offices de la dédicace de l'église, de Conrad, d'Alexis, de Casimir, de Hyacinthe, de Philippe Néri, d'Étienne, de Norbert, de Charles Borromée, d'Eustache, de Bruno, des stigmates de saint François, d'Élisabeth, de Brigitte, de Françoise romaine, de Catherine de Sienne, de Thérèse, de Bibiane et de Martine ⁶⁶. Le Propre de Rodez reproduit la bulle de Clément IX, datée 20 février 1668, quant à la récitation de l'office de l'octave de la Conception de la Vierge ⁶⁷.

L'évêque de Riez donne à son Propre, dans le mandement de 1635, une double légitimité puisqu'il place son ouvrage « *nisi speciali sanctae Sedis Apostolicae licentia, vel nostra, in scriptis obtenta* ». C'est également le cas de Joseph de Montpezat, évêque de Toulouse, qui précise dans le mandement du Propre de 1679 que celui-ci bénéficie de « *à sacra licet Rituum Congregatione approbata et recognita* ». Le Propre de Nantes en 1675 se contente d'évoquer une volonté de conformité avec les décrets de la Congrégation, sans pour se prévaloir d'une validation officielle.

⁶⁴ Le mandement de Pierre Cornulier ne se réfère pas à la Congrégation des Rites en tant que telle mais bien à une autorisation de Paul V : « *Verum cum Paulus V summus Pontifex Ludovici XIII Christianissimi regis postulationis satisfaciens, diem festum D. Ludovici quondam Francorum Regis antea sub officio simplici, in posterum sub duplici celebrandum decreverit : Nos etiam eiusdem Sancti officium Breviario nostro adiunximus et hisce nostris litteris universis nobis seditis ut eundem diem solemniter celebrent, eoque feriantur, sub poena inobedientiae et peccati mortalis reatu praecipimus ; atque pro ea qua fungimur auctoritate, ut unusquisque Ecclesiastico muneri devotus recitandi officii formam à nobis praescriptam sequatur edicimus.* ». Rennes (1627).

⁶⁵ Toutefois, l'évêque de Rennes ne semble toujours pas avoir intégré cette réforme près de dix ans plus tard puisqu'il dit avoir l'autorisation de célébrer saint Louis comme office double au lieu d'un simple. Le mandement est daté de 1620, pourtant l'ouvrage paraît en 1627 et le mandement n'a pas été « corrigé ». Voir Pierre Jounel, *Le renouveau du culte des saints*, op. cit. p 23.

L'inertie des diocèses en matière d'intégration des réformes liturgiques demeure une des limites à notre étude qu'il semble impossible de mesurer de façon fiable et systématique pour l'ensemble des diocèses.

⁶⁶ Dans le cas de l'office de saint Norbert par exemple, le Propre indique « *officia apponenda in Breviario Romano ex decretis SS DD NN Pauli V, Gregorii XV et urbani VIII, a Sacra Rituum Congregatione recognita et approbata. Die VI Junii in festo S. Norberti, ep et conf. Quod festum Paulus papa V sub ritu semiduplici dicendum* ». Montauban (1640).

⁶⁷ « *Itaque ipsius Ludovici Regis precibus nobis humiliter porrectis benigne annuentes, ut in universo Galliarum regno, caeterisque ditionibus eiusdem Ludovici regis imperio subiectis, tum à secularibus, tum à Regularibus utriusque sexus, qui Horas Canonicas recitare tenentur, Officium, et Missa Conceptionis BMV immaculatae cum Octava in posterum de praecepto recitetur, cum Lectionibus in Octavatio Romano à Congregatione venerabilium fratrum nostrorum S.R.E. Cardinalium sacris ritibus praepositorum approbato contentis, et à die Octava ad decimam quintam decembris ritè dispositis, auctoritate Apostolica, tenore praesentium mandamus et decernimus ; idemque Officium ad usum cleri eorundem Regni et ditionum seorsim ab octauario romano imprimi posse concedimus.* ». Rodez (1670), p. 4.

Les diocèses faisant état d'une autorisation du pouvoir pontifical par la Congrégation des Rites, sont parmi ceux qui de fait, ont montré dès le début du XVII^e siècle une forte adhésion au modèle romain en choisissant ce mode de publication. Toutefois, ils ne représentent pas la totalité des diocèses imprimant un propre diocésain. Il y existe donc également, dans les diocèses ayant choisi ce type de publication, différents degrés d'adhésion au modèle romain. Enfin, la cartographie des diocèses revendiquant une autorisation romaine forme un croissant embrassant le sud et l'ouest du territoire français, ce que confirment les premiers résultats de l'enquête de Bernard Dompnier. Cette partition de la France a déjà été observée, dans un premier temps par la nature des calendriers, mais également par leur contenu et leur structure. L'attitude des diocèses face à la Congrégation des Rites vient renforcer cette différenciation du territoire.

Réformer « à la romaine » : la mise en application d'une méthode de réforme vaut-elle pour autant adhésion au mouvement initié par Rome ?

Appliquer la méthode romaine

Si l'affirmation, de manière franche et assumée, de la filiation romaine en matière de liturgie, apparaît finalement assez faible au regard du discours généralement admis sur le sujet, il n'en reste pas moins que des références plus discrètes peuvent être repérées dans les mandements épiscopaux. La première est la règle des deux cents ans. Elle n'est toutefois que très peu évoquée puisqu'on ne la relève que dans trois mandements, tous introduisant un livre liturgique entier⁶⁸. On trouve également l'idée de révision du texte dans un souci d'exigence sur le plan de sa qualité et de son contenu. C'est là le *leitmotiv* le plus commun à l'ensemble des mandements⁶⁹. Cette idée a été longuement exposée par Pie V dans *Quod a Nobis*⁷⁰, rejoignant ainsi les aspirations exprimées lors du concile de Trente ; les évêques français se font fort de suivre la même démarche. Doit-on alors mettre cela au crédit d'une mutation

⁶⁸ La règle des deux cents ans d'existence énoncée par *Quod a Nobis* et autorisant la conservation d'un usage par un diocèse est expressément citée dans les mandements des bréviaires de Coutances en 1602, de Bayeux en 1628 et de Besançon en 1654.

⁶⁹ Cf. le premier chapitre de ce travail.

⁷⁰ Dans *Quod a Nobis*, Pie V expose que la réforme du bréviaire romain tient compte à la fois de la tradition liturgique romaine tout en ayant retranché les choses étrangères et incertaines. « *Cuius ratione dispositionis, ab illis ipsis, qui negotio praepositi fuerant, non semel cognita, cum intelligeremus, eos in rei confectione ab antiquis Breviariis nobilium Urbis ecclesiarum, ac nostrae Vaticanae bibliothecae, non discessisse, gravesque praeterea aliquoties in generescriptores secutos esse : ac denique iis, quae aliena et incerta essent, de propria summa veteris divini Officii nihil omisisse, opus probavimus* ». *Quod a Nobis*, dans *Breviarium Romanum, editio Princeps* (1568), op. cit. p. 4.

culturelle émanée de Rome⁷¹ – comprise ici comme siège du pouvoir pontifical – ou bien doit-on inscrire cette idée dans le contexte tridentin de volonté de renouveau des liturgies ? Plus précisément, faut-il voir là un mouvement initié par *Quod a Nobis* et le *Breviarium pianum* ou bien davantage l'expression d'une volonté déjà manifestée de la part de l'épiscopat au moment de la tenue du concile de Trente et envisagée dans un premier temps dans le contexte d'une Église catholique militante face aux critiques des protestants. Malheureusement, les mandements épiscopaux publiés en tête d'ouvrages liturgiques n'apparaissent et se généralisent qu'à la suite de la publication du *Breviarium pianum* et de *Quod a Nobis*. Il est donc assez difficile d'évaluer l'existence de telles volontés immédiatement après Trente et avant *Quod a Nobis*. La réponse tiendrait cependant dans une sorte d'entre-deux. Ainsi, en utilisant le mandement épiscopal comme texte législatif positif pour valider un livre liturgique, les évêques se placent comme autorité compétente sur ces sujets, en lieu et place de la tradition⁷². Ils imitent en cela le *Breviarium pianum* et *Quod a Nobis*. Ensuite, la reprise du contenu de la bulle pontificale montre d'une part l'influence de ce texte sur l'épiscopat français, tout en rendant compte d'un désir plus ancien, exprimé notamment lors du concile de Trente. Le fait que ce « désir de réforme⁷³ » exprimé selon ces critères soit ancien et finalement indépendant de la volonté pontificale, explique alors pourquoi ce thème est le plus volontiers évoqué, parfois même plus souvent que le seul fait de vouloir romaniser sa liturgie. Il semble donc que même si certains évêques renâclent à rattacher leur réforme au mouvement initié par Rome, la démarche incarnée par Pie V est bel et bien intégrée.

Une France romaine ?

Finalement, en considérant qu'une telle attitude, à savoir l'explication du processus de réforme dans la même ligne que *Quod a Nobis*, signifierait de la part des diocèses un engagement dans le processus de réforme voulu par Rome, on placerait alors près de 95% des diocèses dans cette démarche. À dire vrai, la totalité. En effet, lorsque l'on a éliminé tous les mandements où il est question, de manière explicite ou bien implicite de la réforme romaine ou tout du moins de son modèle liturgique, il reste en premier lieu ceux introduisant les Rituels de la fin du XVI^e siècle. Ceux-ci sont exclus du groupe puisqu'il n'existait pas à ce

⁷¹ Voir les travaux de Clément Meunier sur la notion de réforme liturgique et du changement de processus au cours du XVI^e siècle où il s'agit bien d'une réforme et non plus de la simple copie des anciens manuscrits. Clément Meunier, *Le désir de réforme*, op. cit., p. 135.

⁷² Clément Meunier, op.cit. p. 128.

⁷³ *Idem*.

moment de *Rituel romain*⁷⁴. Il ne reste plus que les mandements de Lyon en 1619, de Narbonne en 1658 et du Mans en 1663. Toutefois, ces trois mandements interviennent après ou avant d'autres mandements qui eux, font référence à la réforme romaine. En outre, il s'agit de mandements introduisant de nouvelles éditions de livres liturgiques, la deuxième ou la troisième depuis la publication du *Breviarium Pianum*. Il est peut-être moins important pour le diocèse de rappeler alors cette filiation et cette démarche puisqu'elle a déjà été exposée antérieurement. On pense notamment au Mans ou à Narbonne qui ont montré des signes de perméabilité au modèle romain. Il est d'ailleurs frappant de remarquer, dans le cas de Narbonne, que le mandement qui ne se réfère pas à la réforme romaine est celui de 1658, celui-là même dont le calendrier est le plus romain des trois calendriers publiés par le diocèse au XVII^e siècle. Dans le cas lyonnais, le nouveau calendrier de 1619 se montre davantage éloigné du calendrier romain et plus accueillant envers les cultes propres que son prédécesseur de 1584. Or, c'est bien le mandement de 1619 qui ne se réfère absolument pas à la réforme romaine, signe que le diocèse est passé à une autre étape dans le processus évolutif de sa liturgie. De plus, on constate par d'autres sources à quel point le siège du primat des Gaules est particulièrement attaché à son particularisme liturgique, allant même jusqu'à placer sur le même plan, dès 1647, ses usages et les usages romains⁷⁵.

L'absence de toute référence à Rome dans le discours épiscopal quant aux livres liturgiques ne valant pas expression d'un refus de la réforme romaine est également observée dans les statuts synodaux. Ainsi, les statuts de Paris ou encore de Rodez (1674)⁷⁶. Pour

⁷⁴ Le Rituel romain est publié en 1614.

⁷⁵ De l'Isle-Barbe, dans ses *Notes et corrections sur le bréviaire de l'Église de Lyon* indique dans sa préface, à l'instar de ce qui a été constaté dans les mandements épiscopaux, que les bréviaires de Lyon ont été « nettoyés » de tout ce qui était « apocryphe », « inepte » et « impertinent ». Toutefois, lorsque dans le contenu de son exposé il évoque les corrections à apporter, il utilisera une méthode comparative, dans laquelle s'inscrit le bréviaire romain. Or, celui-ci est traité comme un modèle d'un diocèse différent, davantage que comme une norme à respecter. Signe de la distance avec laquelle la liturgie romaine est considérée, mais également du pied d'estale sur lequel l'auteur place la liturgie lyonnaise, on lit par exemple « Si le bréviaire romain en moins de cent années a donné de l'exercice à trois grands papes pour le mettre en état de perfection. On ne doit pas trouver étrange que celui de Lyon, se ressente un peu de l'infirmité humaine, qui n'est pas telle toutefois qu'on lui puisse disputer l'honneur dont est en possession d'être le plus ancien, le plus vieux, et le plus saint de toute l'Église Gallicane. ». Voir C.L.L.P. de L'Isle – Barbe, *Notes et corrections sur le bréviaire de l'église de Lyon*, Lyon, Champion, 1647, p. 63.

⁷⁶ À propos des statuts synodaux de Paris, Brigitte Basdevant-Gaudemet écrit que « A Paris, les nombreuses dispositions des statuts synodaux ou ordonnances épiscopales prescrivant l'usage des livres officiels du diocèse ne mentionnent jamais la conformité de ces écrits aux textes romains ; référence n'est faite qu'à la seule autorité de l'évêque ». Voir Brigitte Basdevant-Gaudemet « Les statuts synodaux parisiens, XVI^e-XVII^e siècle », dans Marc Aoun, Jeanne-Marie Tuffery-Andrieu, *Conciles provinciaux et synodes diocésains*, op. cit., pp. 163-164.

L'évêque de Rodez prescrit quant à lui, à propos de l'usage des livres liturgiques dans son diocèse que « Item de rompre les anciens Rituels de ceux qui auront négligé d'achepter celui qui est nouvellement imprimé par notre ordre. Item nous leur ordonnons de voir si chaque Église Paroissiale et annexe est pourvue du Cayer des messes, aussi nouvellement imprimé par notre ordre, et de nous marquer dans un article de leur Verbal ceux qui auront négligé de s'en pourvoir. Item de se faire représenter par chaque Ecclésiastique le cahier des Fêtes

autant, il est évident que ces deux diocèses ont reçu, chacun à leur manière, les livres liturgiques romains. Le diocèse de Paris conserve ses propres livres, tout en les réformant selon les prescriptions romaines, quand le diocèse de Rodez utilise le Bréviaire romain auquel il adjoint un Propre. Les ordonnances synodales de chacun rappellent l'obligation d'utiliser les livres diocésains sans jamais évoquer les livres romains.

D'autres sources de la « pensée romaine » en matière de liturgie en France au XVII^e siècle

Si les textes législatifs pris par l'épiscopat français, notamment au début du XVII^e siècle, cherchent clairement à favoriser la romanisation des liturgies diocésaines, il n'existe que très peu d'autres sources prenant fait et cause sur cette question, nous ayons recensé est *l'Estat des Églises cathédrales et collégiales*, écrit par le chanoine de Lascar, Jean de Bordenave, publié en 1643⁷⁷. Dans sa préface, l'auteur expose son projet, lequel est de rassembler tous les usages anciens, oubliés dans la pratique, du fait de cinquante années de protestantisme. Ainsi, son traité est la suite du travail qu'il avait engagé dans les années 1620, au cours desquelles il fut chargé de dépouiller les anciens manuscrits et de rédiger les nouveaux statuts du chapitre après le rétablissement du culte catholique dans la ville⁷⁸. Dans le second chapitre de la partie intitulée « *De unione et conformatione divini officii* », Bordenave expose, dans une dissertation en trois temps, les arguments favorables à la conservation des usages propres et traditionnels (et donc opposés à la réception du *Breviarium romanum*), et ceux militant pour l'adoption de la liturgie romaine. Il conclut en se positionnant lui-même en faveur du modèle romain. Dès le sommaire de son traité le ton est donné, tout particulièrement par l'intitulé du soixante et unième paragraphe qui entend exposer « *Que le Bréviaire Romain est reçu miraculeusement⁷⁹ par tout le monde, et préféré à tous autres⁸⁰* ».

propres au diocèse aussi nouvellement imprimé par notre ordre, et de nous marquer par nom et surnom de Paroisse en paroisse, ceux qui ont négligé de l'achepter. ». On notera qu'il n'est jamais question des livres Romains que les clercs du diocèse sont tenus d'utiliser en corrélation avec le Propre du diocèse. *Ordonnances synodales du diocèse de Rodez imprimées par ordre d'illustrissime et révérendissime Père en Dieu Messire Gabriel de Voyer de Paulmy Evêque et seigneur dudit Rodez*. À Rodez, chez Nicolas Le Roux, Imprimeur du Roy, de monseigneur l'Evêque et du collège. 1674, p. 12.

⁷⁷ L'ouvrage a été publié sous le titre complet de *L'estat des Églises cathédrales et collégiales. Où il est amplement traité de l'Institution des Chapitres et des Chanoines : des Offices divins, qu'ils célèbrent au Chœur tous les iours : des conditions et qualitez requises en leurs personnes : de la nécessité, pouvoir, privilège et prééminence de ces Corps, en chascun diocèse : ensemble des biens, droicts, et choses temporelles, qui appartiennent à leur Mense. Avec les arrests principaux des Parlemens et Cours Souveraines, et autres diverses décisions et Ordonnances, faites jusqu'àuiourd'huy touchant telles matières. Œuvre très utiles à tous Ecclésiastiques, tant Séculiers que Réguliers*. Par Jean de Bordenave, Chanoine de Lascar, Grand vicaire et official Métropolitain d'Aux. En Navarre et Béarn, Paris, veuve Mathurin, 1643.

⁷⁸ Sur l'origine de l'ouvrage, voir la notice réalisée par Bernard Dompnier, *Le manuel du parfait chanoine*, Jean de Bordenave, *l'Estat des Église cathédrales et collégiales*, 1643, 2012.

⁷⁹ [Nous soulignons]

Au terme d'une étude sérielle du discours « pro-romain » dans les mandements épiscopaux, ce traité est d'autant plus intéressant qu'il rend compte de la plupart des arguments déjà relevés, signe qu'elle est réparée. Il est en effet question des avantages pratiques à choisir les livres romains, largement répandus, pour pallier la pénurie d'ouvrages traditionnels, mais surtout de placer le diocèse de Lescar dans le mouvement général d'unité de l'Église. En ce sens, il paraphrase *Quod a Nobis* et affirme la volonté unificatrice des papes. Il convoque également l'apôtre Paul, notamment *l'épître à Timothée*, pour asseoir son argumentation. La conclusion de son exposé s'attache à relever l'ensemble des avantages qu'un diocèse obtient en choisissant d'adopter la liturgie romaine, en termes de qualité du texte liturgique, de soumission au pouvoir pontifical et enfin d'unité de l'Église. Il écrit ainsi :

« De faict, cette institution ou établissement, de prendre et recevoir partout le Bréviaire Romain, outre la révérence et respect du Saint-Siège, est encore nécessaire pour obvier au scandale qui provenoit de la difformité des Offices⁸¹ ».

Il expose un peu plus loin :

« Ce qui est ordonné en telle sorte, qu'il n'est plus permis en l'Église Catholique respandüe en tout l'Univers, d'avoir autre bréviaire que le Romain : Et ceux qui les ont divers, tombent aux termes de nos canonistes⁸² ».

Toutefois, dans un esprit de synthèse et de conciliation, il conclut son traité en écrivant :

« Partant je dis, pour concilier ces deux opinions contraires, qu'il faut apporter un bon temperement, entre l'ancienne coutume [...] et entre le Breviaire de Rome qui est le plus sincere et répurgé de tous : A sçavoir en permettant ausdits Chanoines et Chapitre, d'user du Bréviaire et de tous l'Office Romain, qu'ils peuvent avoir à bon compte, pourveu qu'ils adioustant le Proprium Sanctorum, qu'ils feront corriger, purger et amender et imprimer à part, pour la révérence et mémoire des Saints locaux⁸³ ».

L'ensemble des arguments énoncés par les évêques favorables à l'usage romain, tant dans les canons des conciles provinciaux que dans les mandements épiscopaux, sont réunis ici. Toutefois, l'exemple du traité de Bordenave, s'il opte pour une recommandation de

⁸⁰ Bordenave, *op. cit.* p. 151.

⁸¹ Idem, p. 170.

⁸² Idem, p. 174.

⁸³ Idem, p. 175.

compromis, met également en exergue la vigueur des débats qui ont pu agiter le chapitre de Lescar, et qui ne lui sont pas spécifiques.

Conflits ouverts, adoption pure ou coexistence de différents modèles liturgiques : les diocèses au cœur du débat sur le modèle liturgique.

L'historiographie, à la suite de dom Guéranger, insiste volontiers sur le mouvement massif d'adhésion à la réforme romaine dans les diocèses français. Tout juste quelques rares cas, exceptionnels par leur retentissement, se signalent par une opposition forte à toute tentative de romanisation liturgique. L'étude des mandements épiscopaux laisse tout de même entrevoir des situations qui ne furent pas toujours apaisées.

Au-delà des cas emblématiques, les diocèses français en proie à des débats agités ?

L'affaire d'Angers

L'affaire d'Angers, au tournant des XVI^e et XVII^e siècles est la plus célèbre du genre, d'une part en raison de son retentissement à l'époque et aussi parce qu'elle a donné lieu à un plaidoyer de Louis Servin, avocat au Parlement de Paris, resté célèbre et cité dès le XVII^e siècle dans les textes des défenseurs des usages particuliers de ses diocèses. Cette affaire a déjà été étudiée⁸⁴, nous ne rendons compte ici que de ses principales étapes⁸⁵. Le 26 octobre 1599 et le 26 mars 1600, Charles Miron, évêque d'Angers, ordonne de changer de bréviaire et d'utiliser celui de Rome. Le 20 juillet de la même année, les habitués de l'église de la Trinité protestent contre l'application des ordonnances épiscopales, jugées trop contraignantes, notamment du fait du coût occasionné par l'achat de nouveaux livres. Le 5 mars 1602, un chanoine de l'église de la Trinité est emprisonné sur ordre de l'official pour ne pas avoir respecté les ordonnances épiscopales. Quatre chanoines présentent un appel comme d'abus devant le Parlement de Paris afin de contraindre l'évêque à revenir sur sa décision. Parmi les faits exposés devant le Parlement, sont cités des cas de violence avec des livres liturgiques traditionnels brûlés sur ordre de l'évêque. Celui-ci exposera devant la cour que son but était bien d'unifier l'usage liturgique dans l'ensemble de son diocèse. Les chanoines quant à eux

⁸⁴ Voir pour les travaux les plus récents Clément Meunier, *Le désir de réforme, op. cit.* pp. 519 et suivantes.

⁸⁵ Nous nous appuyons ici sur *Actions notables, et plaidoyers de messire Louys Servin, conseiller du roy en son conseil d'Etat et son advocat général en la cours de Parlement de Paris*, Paris, Jean Gesselin, 1631, pp. 2-39.

lui reprochent d'avoir décidé le changement de liturgie « sans les ouyr ». La défense de Charles Miron est rapportée de la manière suivante :

« Or, la vérité estoit que d'ès plus de deux cents ans, l'usage des prières Ecclésiastiques en Anjou avoit tellement varié et changé, qu'il y avoit eu si grande rareté de Messels à l'usage d'Angers, qu'a faute d'ic eux avoit esté nécessaire suivre le bréviaire romain, ainsi qu'il avoit esté advisé au concile de Tours, et confirmé par plusieurs synodes. Depuis, mesme en l'an 1586, sur la plainte de tout le clergé d'Anjou y seant l'évesque prédécesseur, fust arrêté qu'il seroit procédé à la correction et reformation de ces messels lesquels seroient réimprimez. Ce que les troubles et la nécessité n'auroient point permis. Occasion qu'au synode tenu à Angers en may dernier, auroit esté advisé se servir des messels et bréviaires à l'usage romain qui estoient tous imprimés et se vendoient publiquement accommodés à l'usage de l'Église gallicane en dressant un calendrier pour les fêtes du diocèse. Contre tous lesquels synodes, et notamment ce de rnier de may, n'y avoit apparence d'insister par les appelants, lesquels devoient suivre le consentement universel de tout le clergé d'Anjou, qui n'estoit point préjudicié aux libertez de l'Église Gallicane : Aussi que l'impression en estoit permise y avoit plus de 25 ans en cette ville, et se gardoit en plusieurs Églises de France ainsi qu'il est témoigné par ce qui est imprimé des conciles provinciaux de Toulouse, Bordeaux, Reims et autres considérations qui avoient meu l'Évesque d'Angers à donner son ordonnance, adjoustant les festes locales et des patrons du pays en ce qui regarde l'entretienement des fondations, et estant de sa fonction de pourvoir à la forme de la célébration de l'office divin, les diocésains le devoient garder et il n'y avoit aucun abus. Consequement le second moyen du prétendu abus sur la prétendue antiqité de l'usage d'Anjou estoit sans apparence puisque tout le clergé du pays et les synodes précédents l'avoient ainsi advisé. Ce qui estoit beaucoup plus fort que la conclusion capitulaire. ⁸⁶».

La solution de compromis proposée par l'évêque n'a manifestement pas satisfait ses chanoines. Le plaidoyer prononcé à cette occasion par Louis Servin insiste sur deux éléments essentiels. D'une part il conteste la seule autorité de l'évêque en matière de liturgie – ce qui lui vaudra les foudres de l'Assemblée générale du clergé de France en 1605 – et d'autre part il condamne la réception de la liturgie romaine si celle-ci a pour conséquence la disparition des usages particuliers d'un diocèse. Cet argument sera celui de tous les opposants à l'adoption de l'usage romain au long du XVII^e siècle. Le 27 février 1603, le Parlement contraint l'évêque d'Angers à libérer le chanoine prisonnier et à « s'assembler avec l'archevêque de Tours pour

⁸⁶ *Idem*, p. 4.

repurger certains passages du bréviaire ⁸⁷». En outre, il est fait « défense à l'évêque d'Angers d'innover aucune chose en l'exercice et célébration de l'office divin aux Églises de son diocèse, sans l'autorité du roi ⁸⁸ » On a vu que l'Assemblée générale du clergé prendra fait et cause pour son autorité en 1605.

De ce conflit, les ouvrages liturgiques angevins ne laissent entrevoir que peu de choses. On peut tout de même rappeler que le nouvel ouvrage suivant est publié près d'un quart de siècle après les événements. Il est introduit par deux mandements, signés de deux évêques ⁸⁹, signe qu'il est bien l'aboutissement d'une réflexion longue et intense. On a déjà insisté à ce sujet sur le soin qui est pris par ces prélats pour consolider au maximum leur argumentation au sujet de l'aspect romain de la réforme effectuée. Dans ce sens, et au vu des éléments contextuels, bien qu'invisibles au premier regard dans ces mandements, il semble toutefois évident que l'insistance soigneuse et rigoureuse des évêques quant aux références romaines, ainsi que de l'autorité de l'archevêque de Tours ⁹⁰, sont tout autant les signes d'un conflit en voie de résolution que d'une adhésion forte à la réforme romaine ⁹¹. Cette adhésion est toutefois limitée par le compromis issu de la résolution de l'affaire devant le Parlement, à savoir la survivance de livres liturgiques propres. Le plaidoyer de Servin montre qu'Angers n'a pas pu suivre l'exemple nantais en la matière et se contenter de propres diocésains. Si l'affaire du bréviaire d'Angers est exceptionnelle par son retentissement à l'échelle du royaume, elle n'est pas la seule du genre, loin s'en faut ⁹².

Du débat au conflit ouvert

⁸⁷ Idem, p. 36.

⁸⁸ Ces propos sont relatés par Grancolas dans son *Commentaire historique sur le Bréviaire romain*. L'affaire a eu un tel retentissement que plus d'un siècle plus tard, en plein débat sur les liturgies néo-gallicanes, il s'agit toujours d'un exemple relayé par les partisans, comme les opposants, au néo-gallicanisme. Voir Grancolas, *Traité historique sur le Bréviaire romain*, tome 1, Paris, Lottin, 1727, p. 28.

L'auteur évoque ensuite une affaire similaire pour le diocèse de Rouen, laquelle a valu un arrêt du grand conseil du roi de la même teneur le 10 février 1604. Voir également dom Lazare Bocquillot, *Traité historique de la liturgie sacrée ou de la messe*, Paris, Anisson, 1701, p. 235.

⁸⁹ Les premières décennies du XVII^e siècle sont marquées par le conflit entre l'évêque Charles Miron et son chapitre. En 1615, celui-ci laisse sa place à Guillaume VI Fouquet de la Varenne. Ce dernier continue la conception du nouveau bréviaire. Avant sa mort en 1621, Charles Miron demande à revenir sur la cathédre angevine, ce qu'il obtient en 1622. Le bréviaire de 1623 porte donc les ordonnances épiscopales des deux prélats qui ont œuvré à sa réalisation.

⁹⁰ Voir à ce sujet le premier et le dernier chapitre de cette étude.

⁹¹ Cette adhésion forte est confirmée par l'étude du calendrier liturgique. Voir à ce sujet le chapitre 5.

⁹² On pourra également citer le cas du diocèse de Tréguier (pour lequel nous n'avons pas de publication au XVII^e siècle) qui connut une situation conflictuelle opposant le chapitre à l'évêque lorsque ce dernier imposa la liturgie romaine en 1620. Il semble toutefois que la question liturgique ne fut pas la seule pierre d'achoppement. Voir G. Minois, « Réforme catholique et liturgie en Bretagne aux XVII^e et XVIII^e siècles : le cas de la cathédrale de Tréguier », dans *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, tome 89, numéro 4, 1982, pp. 451-478.

Le Bréviaire de la collégiale Saint-Julien de Brioude (diocèse de Saint-Flour au XVII^e siècle) imprimé en 1654, explique dans son mandement, signé des prévôt, doyen et chanoines du chapitre, que le nouveau Bréviaire qui remet au goût du jour les usages du précédent daté de 1518, est imprimé pour faire cesser les « désordres, confusions et mesme dissensions⁹³ » qui règnent entre les chanoines, du fait de l'introduction, plus ou moins souhaitée par les chanoines, des livres romains.

On retrouve une situation similaire à Lescar décrite par le chanoine Bordenave dans son *Estat des Eglises cathédrales* :

« J'ay veu, il y a quelque s temps, esmouvoir et debatre gayement cette question en nostre Chapitre : Si les anciens Breviaires, Messels, Antiphoniers, Graduels, et autres livres diocésains faicts et dressez par les Évêques et Pasteurs Hiérarchiques, sont préférables à ceux de Rome : et s'il est meilleur és offices, d'user par tous les chœurs des Églises Cathédrales, Collégiales, Monastérielles, Conventuelles, Abbaticiales ou autres, de pareils et semblables livres ou bien de divers et différents, pour la décoration et ornement du culte divin ? Et le sujet de telle dispute vint de ce que les uns faisoient l'office, comme il est prescrit par le S. Concile de Trente : et les autres se servoient de certains vieil s Bréviaires, les accompagnants d'une psalmodie légère, avec je ne sçay qu'elles cérémonies champestres⁹⁴. »

Au-delà de ces exemples, il semble bel et bien que des diocèses aient eu à souffrir réellement de la pénurie des livres traditionnels et que, du fait de la bonne diffusion des livres romains – diffusion dans laquelle l'Assemblée générale du clergé n'est pas sans y avoir pris sa part – ce fut alors la solution la plus simple pour résoudre le manque d'ouvrages et assurer la permanence du culte.

Le mandement de Bayeux en 1628 présente clairement l'existence de deux camps s'opposant sur le type d'ouvrage à adopter et donc ce faisant sur le degré d'intégration de la liturgie romaine, avec en contrepoint les conditions de survivance de la liturgie diocésaine⁹⁵. En des termes peut-être davantage conflictuels, l'évêque d'Avranches en 1630 évoque les

⁹³ *Breviarium Brivatense*, Clermont, Jacquard, 1654. Ordonnance Capitulaire.

⁹⁴ Jean de Bordenave, *L'estat des Églises cathédrales et collégiales*, op. cit., p. 151.

⁹⁵ « *Sed morabantur pugnantia hinc inde vota eum alii ro mano assuefacti brevem cu eo priorum nostrae dioecesis festorum adiectionem sufficeredicarent ; alii in maioribus praesertim Ecclesiis praeter antiquitatis plus quam ducentenoriae venerationem, scriptorum ad usum cantus, librorum iacturam , et luminum, sumtuumque chori augmentum causati, ne verbum quidem mutari de vetere illo vellent* ». Bayeux (1628).

réticences de certains de ses diocésains à accepter la conformité de leurs livres propres à ceux issus du concile de Trente⁹⁶.

Le mandement épiscopal introduisant le Bréviaire de Langres en 1644, s'il ne mentionne pas explicitement une situation conflictuelle, en propose néanmoins tous les ingrédients. En effet, le nouvel ouvrage est justifié par l'épuisement du précédent – lequel n'est antérieur que de quarante ans – qui a provoqué la diffusion et l'utilisation du Bréviaire de Rome « *ut vix in aliis locis, praeter quam in Ecclesia nostra Cathedrali* »⁹⁷ et qui conduit donc à l'oubli de la récitation des offices propres au diocèse. L'évêque propose donc un nouvel ouvrage tenant compte des usages particuliers au diocèse. L'analyse des calendriers montre à ce propos que la nouvelle édition de 1644 a de fait limité l'intégration du calendrier romain dans le diocésain, tout en permettant une plus grande mise en valeur des offices propres⁹⁸. Cela n'empêche cependant pas l'évêque de poursuivre sur le fait que les offices du nouveau Bréviaire sont « *proximè ad Breviarii romani* »⁹⁹. On distingue ainsi à travers ces explications une rivalité entre deux modèles liturgiques, que le nouveau bréviaire entend résoudre, assurant garantir la permanence des usages propres ainsi que la conformité au modèle romain.

On remarque enfin le glissement effectué d'un mandement à l'autre dans l'expression de l'attachement au modèle romain. Ainsi, s'il est question de se conformer aux usages de Rome qui est « mère » des Églises en 1604, il ne s'agit plus que d'avoir des offices les plus proches du *Bréviaire romain* dans l'édition suivante. L'intention, qui était militante en 1604, n'est plus – dans une certaine mesure – que conventionnelle en 1644.

À Boulogne, les livres romains supplantent d'abord totalement les livres diocésains. Le mandement du propre de 1673 l'exprime en exposant que cela a provoqué l'abandon des rites particuliers au diocèse, entraînant en cela un conflit au sein du diocèse. Celui-ci est résolu par l'adoption du Propre de 1673 qui permet ainsi le « retour » des usages particuliers¹⁰⁰. Toutefois, le conflit a pris une telle ampleur qu'il fut porté devant l'assemblée

⁹⁶ « *Cum enim in ipso nostrae promotionis exordio maximè optaremus, ut Ecclesia nostra ad Principem omnium Ecclesiarum, et magistram Romanam ecclesiam proxime accederet, et in augustissimo Missae sacrificio, aceterisque Ecclesiasticis officiis celebrandis ne minimum quidem discreparet, Missale et Breviarium Romanum ex sacri concilii Tridentini decreto editum promulgare : tamen quia tempora bellorum negotiis implicata non finebant [...]* ». Avranches (1630).

⁹⁷ Langres (1644). Mandement épiscopal. [p. V].

⁹⁸ Voir à ce sujet le chapitre 7.

⁹⁹ Langres (1644). Mandement épiscopal. [p. VI].

¹⁰⁰ Voir le chapitre 7 de cette étude.

générale du clergé de France¹⁰¹ lorsque les chanoines voulurent, de leur propre chef, imprimer un propre diocésain.

Deux questions demeurent cependant : d'une part celle de l'unité liturgique au sein du diocèse, laquelle semble devoir être résolue à chaque nouvelle publication d'ouvrage¹⁰², et d'autre part celle d'une rivalité entre deux modèles liturgiques, celui particulier au diocèse et le romain.

Une coexistence pacifique et acceptée

Le mandement angevin introduisant l'ouvrage de 1664 permet d'explorer une nouvelle voie. En premier lieu, celui-ci réaffirme la « romanité » de la liturgie angevine, en reconnaissant notamment la liturgie romaine comme la « *omnium matre* ». Ce faisant, Henri Arnauld reconnaît tout autant le danger encouru par les usages particuliers à l'église d'Angers, du fait notamment de la pénurie de l'édition de 1624. Enfin, il plaide plusieurs fois pour l'unité liturgique au sein de son Église¹⁰³. Si cela est bien caractéristique de l'argumentaire des mandements épiscopaux, toutefois l'évêque précise toutefois dans la dernière partie de son texte « *Excipimus tamen cum praedito praedecessore nostro Breviarium Romanum in privatis precibus, cuius usus pro reverentia primae Sedis extra chorum concedimus*. ». Le fait que l'usage consistant à réciter le romain en privé soit l'œuvre de son prédécesseur¹⁰⁴, l'affaire aurait de nouveau fait grand bruit si cela avait été le fait de Charles de Miron. Toutefois, Henri Arnauld poursuit la démarche, ce qui montre l'enracinement de cet usage. À la fin du XVII^e siècle, la liturgie angevine, si perméable soit-elle au modèle romain, ne rejette pas pour autant ses usages propres et les cultes qui font sa spécificité¹⁰⁵. Le diocèse est donc un exemple de conciliation et de coexistence pacifique entre les deux identités liturgiques, ce qui était loin d'être évident au début du siècle.

De nouveaux critères de classification des diocèses apparaissent ainsi. Il y aurait en premier lieu des diocèses pratiquant la coexistence de deux liturgies dans les diocèses, sans que cela ne soit considéré comme une atteinte à l'unité liturgique puisque l'expression

¹⁰¹ Cf. supra.

¹⁰² Voir le deuxième chapitre de cette étude.

¹⁰³ Il explique notamment que « *Est enim Ecclesiae unitas in concordia membrorum varietate posita, ut ad eius ornatum pertineat et varietas et varietatis concordia, de qua pridem regius Propheta cecinit : Adstitit Regina à dextris tuis circumdata varietate* ». Angers (1664).

¹⁰⁴ Claude de Rueil (1628-1649). Cet évêque ne semble pas être à l'origine de la publication de nouveaux livres liturgiques.

¹⁰⁵ Voir notamment le culte de saint Maurice.

publique du culte demeure unie. Il y a ensuite les diocèses qui connaissent cette situation, laquelle peut devenir source de conflit. Enfin, ceux qui dans le premier XVII^e siècle ont laissé – ou ont subi – cette coexistence mais pour qui la réimpression d’ouvrages propres est l’occasion de prendre quelques distances vis-à-vis du modèle romain ou tout du moins de laisser s’exprimer à nouveau l’identité liturgique du diocèse.

Déterminer un « moment romain » pour les diocèses français au XVII^e siècle

L’évocation de ces exemples de conflits met en évidence l’opposition de deux modèles, le diocésain et le romain. L’ensemble de ces éléments interroge alors les quelques cas de diocèses dont on a pu constater que l’impression d’un nouveau livre pouvait intervenir bien longtemps après celle du précédent. De manière encore plus large, la rivalité entre ces deux modèles nous interroge également sur le moment où les diocèses repérés comme n’imprimant plus d’ouvrages propres au XVII^e siècle, décident de recevoir la liturgie romaine. Il s’agit donc d’affiner davantage la chronologie du « moment romain ».

Réforme romaine ou retour aux origines ? Des cas d’impression tardive de livres liturgiques propres et l’apport des statuts synodaux.

Le diocèse de Senlis et la confrontation de ses *statuts* avec ses publications successives s’inscrit dans cette dernière catégorie. Ce diocèse a des usages propres, notamment pour ce qui est du sanctoral, en vigueur à la fin du XVI^e siècle, ainsi que l’atteste le rituel daté de 1585. On ne connaît pas d’autre impression avant le Bréviaire de 1670, le bréviaire précédent remonte à 1521¹⁰⁶. Au vu des observations précédentes quant au laps de temps entre deux impressions et finalement la durée de vie d’un ouvrage liturgique (on vient de constater notamment que l’évêque d’Angers se plaint de la pénurie et de la péremption d’un bréviaire d’une quarantaine d’année, celui de Langres également), ce temps est beaucoup trop long pour que le même ouvrage ait pu être en usage régulièrement et de façon généralisée. L’évêque exprime dans le mandement validant le nouvel ouvrage (1670) son « *intimi doloris* » de constater la diversité des usages liturgiques parmi son clergé, diversité qui signifie pour lui l’utilisation de divers anciens bréviaires à l’usage du diocèse, bien trop vieux pour correspondre aux exigences liturgiques du temps. Toutefois, il n’évoque pas dans

¹⁰⁶ Voir Hans Bohatta, *Bibliographie der Breviere*, op. cit., p. 258. Amiet n’apporte pas de correction à la liste établie pour Senlis par Bohatta. Voir Georges Amiet, *Missels et Bréviaires imprimés*, op. cit., p. 293.

sa plainte la pénétration de liturgies étrangères au diocèse. En 1621, le diocèse mené par le cardinal de la Rochefoucault avait adopté des statuts lesquels prévoyaient à l'article 12 que les clercs du diocèse « *en l'administration des Sacremens, et la célébration du divin office, ils suivent la forme prescrite aux Manuel, Messel et Bréviaire de Senlis. Et en particulier qu'ils n'usent d'autre Messel et Bréviaire, que de ceux de Senlis, ou de Rome.*¹⁰⁷ »

D'après ces statuts, l'usage de Senlis a perduré par ses anciens livres liturgiques, lesquels n'ont pas été renouvelés – ce qui pour d'autres aurait traduit une volonté secrète de les voir disparaître – et il a coexisté avec les livres romains en toute légalité. On verrait alors ici une situation rigoureusement similaire à celle d'Angers si ce n'était d'une part la disparition programmée des livres propres, et d'autre part la composition du nouveau calendrier adopté en 1670. En voulant réunifier son diocèse par ses usages liturgiques propres, Denis Sanguin ne remet pas en cause la présence numérique des noms de saints romains, laquelle reste dans la fourchette moyenne au vu des autres calendriers¹⁰⁸. Toutefois, on constate que le nombre d'offices modifiés par rapport au modèle initial augmente¹⁰⁹. Enfin, en prétendant réunir son diocèse sur des usages propres, l'évêque en introduit un certain nombre en réalité. Il ne fait aucunement allusion à un éventuel avis demandé à la Congrégation des Rites ou à toute autre instance régulatrice. La question qui est posée ici est la suivante : nous sommes face à un diocèse lequel ayant pu montrer, à l'instar de tant de diocèses au début du XVII^e siècle, une certaine perméabilité et réceptivité à la réforme liturgique romaine. Dans le cas de Senlis, se pose la question du pragmatisme du diocèse¹¹⁰, confronté à son attachement à ses usages liturgiques. En effet, on peut être surpris par le temps bien long écoulé entre la dernière impression du XVI^e siècle et celle du XVII^e siècle. D'autre part, l'étude de l'évolution du calendrier montre un diocèse qui, s'il ne refuse pas franchement la réforme romaine, n'en demeure pas moins attaché à ses usages propres et sait prendre quelques libertés vis-à-vis de l'autorité pontificale quant à l'ordonnement de son sanctoral.

¹⁰⁷ *Statuta synodalia dioecesis Sylvanectensis, Parisiis, Antonum Stephanum*, 1621, p. 24.

¹⁰⁸ Voir à ce sujet le chapitre 5.

¹⁰⁹ On passe en effet de quatre à cinquante offices romains dont l'intitulé est modifié entre les éditions de 1585 et 1670. Voir à ce sujet en annexes la carte 14 p. 30.

¹¹⁰ On peut également citer le cas du diocèse de Clermont, dans lequel les livres romains ont été largement utilisés au cours du premier XVII^e siècle avant que le diocèse n'imprime un nouveau Bréviaire en 1654. Ce dernier fait montre l'importance des usages particuliers. Voir Stéphane Gomis, « Les livres liturgiques et les cérémoniaux de l'Église de Clermont aux XV^e et XVIII^e siècles », dans Cécile Davy-Rigaux, Bernard Dompnier, Daniel Odon-Hurel (dir.), *Les cérémoniaux catholiques en France à l'époque moderne, une littérature de codification des rites liturgiques*, Turnhout, 2009, pp. 165-177.

Toutefois, la lecture des statuts montre une présence acceptée – à condition qu'elle reste discrète – des livres romains.

D'autres diocèses n'ont pas fait tant de cas et ont opté pour un propre diocésain. Dans le cas de Senlis, eu égard à sa situation géographique dans la moitié nord de la France, au milieu d'autres diocèses ayant conservé des livres liturgiques complets, il semblerait plutôt que le diocèse, dans l'impossibilité de renouveler ses livres¹¹¹ ait toléré la présence de livres romains. En revanche, dès que cela lui a été possible, il a tôt fait d'imprimer de nouveaux ouvrages, garantissant la pérennité des usages propres.

L'apport de l'enquête du père Lebrun

Deux questions demeurent toutefois. D'une part, n'est repérable de « moment romain » que pour les diocèses pour lesquels nous ayons une trace tangible de la réception de ces nouveaux usages et normes, et d'autre part, l'étude des seules sources prescriptives ne permet pas une évaluation de la réalité des faits. En ce sens, la consultation des Papiers de Pierre Lebrun, prêtre de l'Oratoire peut apporter quelques indications précieuses. Dans le but d'écrire une *Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe* (1716-1726), le père Lebrun mène une enquête à l'échelle de la France sur les usages particuliers, en usage ou oubliés, dans les diocèses¹¹². Si une telle enquête, de par ses dates, ne semble pas intéresser notre sujet au premier abord, la consultation de la correspondance de Lebrun révèle toutefois deux points essentiels, le premier étant la manière et le souvenir entretenu dans les diocèses quant à la réception de la réforme liturgique romaine, le second étant l'état de son application.

À propos de la réception de l'usage romain à Riez, le correspondant du père Lebrun explique

« Cette introduction, quoiqu'ordonnée par le concile d'Aix présidé par un Italien l'an 1585, ne put néanmoins être entièrement exécutée, que l'an 1635 par l'autorité de Louis Doni d'Attichy, évêque de Riez, qui proscrivit pour toujours les livres de son Église, ordonna qu'on prit les Romains et fit un nouveau calendrier avec un cayer propre des saints de son Église, auxquels il inséra saint Prosper comme évêque de Riez avec octave, quoique son nom

¹¹¹ Cette hypothèse est établie au regard de l'évocation fréquente de cette raison pour justifier les difficultés rencontrées par les diocèses pour faire appliquer leurs livres propres à l'ensemble du diocèse, tant au XVII^e siècle qu'au début du XVIII^e siècle. Voir à ce sujet le récit du correspondant du père Lebrun à propos du diocèse de Limoges. *Papiers du père Lebrun, Province de Bourges*, Ms Latin 16799, f°169, BnF, Paris.

¹¹² Voir à ce sujet l'ouvrage de Xavier Bisaro, *Le passé présent, une enquête liturgique dans la France du début du XVIII^e siècle*, Cerf, Paris, 2012.

ne fut dans aucun de nos anciens calendriers, dont il ôta de plus beaucoup de saints que l'Église de Riez avoit honoré jusqu'alo rs, et qui étoient les prin cipaux saints des autres Églises des Gaules et d'Espagne, comme l'on voit dans le seul ancien calendrier qui se soit ici conservé, depuis 30 ou 40 ans, que les autres se sont perd us, ayant été coupés ou arrachés.¹¹³ »

Il semble évident, au vu de ce discours, que la réception des usages romains ne peut être considérée comme effective dès la publication des canons des conciles provinciaux. En outre, on constate la cohérence chronologique avec les observations précédentes. Ainsi, le temps le plus fort de la romanisation des liturgies diocésaines françaises correspond peu ou prou aux trente premières années du XVII^e siècle¹¹⁴. En l'état, nous n'avons pas relevé d'indications plus précises sur les diocèses ayant purement et simplement abandonné leurs usages propres pour les seuls livres romains. Toutefois, si l'on considère l'action de l'Assemblée générale du clergé, on peut supposer que dans le cas de ces diocèses, cette réception eût lieu également au cours du premier XVII^e siècle.

Parmi les réponses reçues par le père Lebrun, on constate enfin une plus forte pénétration des usages romains que ne laissait le présager la seule consultation des ouvrages liturgiques. Tout d'abord, on désigne assez facilement par « rite romain », tout ce qui a trait à la réforme liturgique du XVII^e siècle. Il en est ainsi par exemple à Bourges où le père Roger expose à propos de la liturgie de son diocèse

« Notre Église, quoyque des plus anciennes et respectable par la manière auguste dont le Service s'y fait a pris depuis longtemps les rits romains et n'a guère conservé de rites anciens. Je doute même que nous trouvions d'anc iens rituels, sacramentaires, pontificaux, ordinaires. Une partie de nos anciens livres ayant été brûlée par les huguenots et ce qui peut nous rester d'anciens MSS que le P^{re} ; Martenne vint glaner il y a quelques années ne regardant guère que je sache les matières liturgiques.¹¹⁵ »

Le correspondant résume donc toute la liturgie de son diocèse au rite romain, quand l'étude des calendriers de ce diocèse au XVII^e siècle montre la réception toute relative de ces usages.

¹¹³ *Papiers du père Lebrun, Province d'Aix*, Ms. Latin 16796, BnF, Paris.

¹¹⁴ Dans le même ordre d'idées ; Bruno Restif relève pour le diocèse de Saint-Malo qu'en 1604, le synode ordonne toujours l'utilisation du Bréviaire du diocèse. En 1615 en revanche, il est demandé « d'user dorenavant des breviers et messels à l'usage de Rome ». Voir Bruno Restif, *La révolution des paroisses, culture paroissiale et réforme catholique en Haute-Bretagne aux XVII^e et XVIII^e siècles*, PUR, 2006, p. 129.

¹¹⁵ Ms Latin 16799, f°11, BnF, Paris.

De plus, il apparaît que dans de nombreux diocèses ayant conservé leurs livres liturgiques propres, ou même exprimant une certaine distance vis-à-vis de cette réception – on pense bien particulièrement à Lyon¹¹⁶ – les livres romains se sont bel et bien introduits et sont utilisés couramment au début du XVIII^e siècle. Les livres particuliers se trouvant principalement utilisés dans le seul chœur de la cathédrale, lequel fait définitivement figure de « conservatoire¹¹⁷ » des usages liturgiques particuliers, garants de l'identité diocésaine. Le diocèse de Nevers utilise ainsi le Missel romain, tout en conservant quelques usages propres¹¹⁸. C'est également le cas à Troyes¹¹⁹ ainsi qu'à Sens, où se mêlent des usages d'autres diocèses¹²⁰.

Le cas de Limoges enfin, interroge sur la pérennité des réformes diocésaines engagées au XVII^e siècle, face aux usages romains. Le correspondant du père Lebrun écrit ainsi :

« Bien qu'on n'ait pas laissé [perdre] le droit d'avoir un Bréviaire propre, il n'y a pourtant que l'Église cathédrale qui s'en serve, les exemplaires étant aussi devenus fort rares ; le reste du diocèse se sert par provision du Bréviaire Romain avec un Propre du Limousin contenant non seulement les offices ou oraisons ou légendes des saints du diocèse et de plusieurs autres de France, mais encore le corps des Rubriques et le calendrier diocésain qui sont fort différents du Romain. Ce propre se vend vingt-cinq sous chez Barbon. ¹²¹ ».

¹¹⁶ Ms Latin 16802, f°59. BnF, Paris.

¹¹⁷ Sur les cathédrales comme « conservatoires liturgiques », voir Mathieu Lours, *L'autre temps des cathédrales, du concile de Trente à la Révolution française*, Paris, Picard, 2010, pp. 39-41.

¹¹⁸ « L'usage de l'Église de Nevers que je vous ai envoyé monsieur est celui que cette cathédrale suivait autrefois et en conserve encore quelques choses tant pour les couleurs que pour les rites mais cet usage est mélangé avec à présent avec des cérémonies du missel romain. » Ms latin 16805, f°191. BnF, Paris.

¹¹⁹ Ms Latin, 16805, f°98, BnF, Paris.

¹²⁰ Le doyen Fenel écrit ainsi au père Lebrun le 3 février 1716 : « Le dernier missel de Sens qui a été imprimé et qui est le seul qui ne soit point gothique est un grand in 4° imprimé à Sens sous le cardinal de Pellevé, l'an 1575. On s'en est toujours servi dans notre Église au maître autel pour les grandes messes jusque à ce que l'on ait eu le nouveau dont on a commencé de se servir à la fin de 1715 c'est-à-dire 140 ans après celui de M. de Pellevé mais comme l'usage de ce missel de Pellevé étoit très différent de l'usage de célébrer la messe introduit depuis ces temps, dans les basses messes les uns se servoient du parisien, les autres du romain et d'autres de celui d'Orléans. » Ms Latin 16805, f° 29, BnF, Paris.

¹²¹ Ms Latin, 16799, f°169, BnF, Paris.

Chapitre 5 : Calendrier liturgique et romanité d'une liturgie diocésaine : résultats et limites de l'étude d'une source particulière.

Deux modèles seraient en compétition dans chaque diocèse. Il y aurait tout d'abord les traditions liturgiques et calendaires des diocèses, désignées généralement par le terme générique d'« usages propres ». Face à cela, le nouveau modèle porté par la papauté, initié par Trente et mis en forme par Pie V puis étoffé par ses successeurs, avec la Congrégation des Rites posée en gardienne de l'immutabilité de l'œuvre¹. Il est bien question de compétition lorsque ces deux modèles sont évoqués distinctement dans les mandements épiscopaux et présentés comme source de dissensions et de conflits². Ils participent du même objet, la liturgie, entendue comme l'ensemble des actes accomplis pour le culte divin. C'est donc un domaine extrêmement large croisant à la fois le cérémonial, le texte, le chant et la musique ou encore la paramentique.

Pour les raisons déjà évoquées en introduction générale, les calendriers liturgiques diocésains sont une porte d'entrée à la fois pratique et relativement fiable pour aborder ces questions à l'échelle du royaume de France. Face aux calendriers diocésains, le calendrier romain et ses évolutions depuis Pie V offrent l'avantage d'un élément comparatif valide parce que similaire. Il permet ainsi de remplir toutes les conditions nécessaires à une mesure quantitative, scientifiquement satisfaisante. Toutefois, la nature elle-même de la source présente un certain nombre de limites qu'il semble nécessaire de rappeler ici. Dans l'organisation d'une liturgie diocésaine, le calendrier prescrit le culte officiel des saints, dans l'espace et dans le temps. Or, celui-ci ne rend pas compte de l'ensemble de la liturgie du diocèse, à commencer par le contenu des offices³. De plus, on a pu remarquer à plusieurs reprises que le calendrier peut constituer, pour les autorités diocésaines ou provinciales, un espace laissé volontairement libre, à la discrétion de l'évêque et de son chapitre, dans lequel

¹ Sur la reconnaissance de la Congrégation des Rites comme autorité régulatrice des liturgies diocésaines en France, voir le chapitre précédent.

² Voir à ce sujet le chapitre 4 de cette étude.

³ Le calendrier n'indique évidemment pas le contenu des offices qu'il annonce. Ainsi, l'office d'un saint, même s'il est inscrit dans le calendrier romain, pourra être différent du Bréviaire romain. Voir quelques exemples de comparaisons d'offices dans le chapitre 6 de cette étude.

ceux-ci pourront exprimer leurs usages propres⁴. Le calendrier, laissé ainsi libre – ou tout du moins envisagé comme tel – pourrait alors renvoyer l’image de diocèses plus attachés à leurs usages propres que ne le montreraient certaines formes de discours comme les mandements épiscopaux. Sans pour autant regretter de ne pouvoir comparer page à page chaque livre diocésain avec les livres romains, ce qui soulèverait d’autres questions quant aux formes d’évaluation⁵, il s’agit bien de tenter ici une évaluation globale, pour parvenir à qualifier finalement un diocèse de « romain » ou de « non-romain ». L’objectif poursuivi étant d’obtenir un panorama des différentes formes de transcription et leurs évolutions, envisagées à l’échelle de la France, afin de donner davantage de sens et de contenu aux divers discours envisagés précédemment. Le calendrier liturgique semble alors résoudre en partie le problème, par ses qualités énumérées ci-dessus.

Cette étude s’appuie sur les sources écrites – les calendriers diocésains, quelle que soit leur forme – imprimés entre 1570 et 1680. En toute logique, elle place ainsi de côté les diocèses ayant fait le choix d’une adoption sans conditions de l’intégralité des ouvrages romains. L’identification de ces diocèses demeure toutefois sujette à caution puisqu’elle n’est établie que sur la base de l’absence de publication⁶. Ceux-ci apparaîtront ainsi en filigrane, notamment lors de la cartographie des résultats, sous le terme d’« absence de publication ».

Évaluer la présence du calendrier romain dans les calendriers diocésains

Présence brute du calendrier romain dans les calendriers diocésains : chronologie et géographie

Les éditions successives des calendriers diocésains au fil du XVII^e siècle révèlent en premier lieu une conformité de plus en plus grande au modèle calendaire romain initié par Pie V, tant sur le fonds que sur la forme⁷. Toutefois, la singularité de chaque diocèse, déjà observée auparavant, empêche toute uniformité du phénomène à l’échelle de la France.

⁴ Voir les exemples des provinces de Bordeaux et de Reims dont les conciles provinciaux ne donnent pas de consignes impérieuses quant au contenu du calendrier mais seulement sur sa forme. Voir notamment le chapitre 4 de cette étude.

⁵ La difficulté principale résiderait ici dans la composition de certains offices, lesquels sont très librement mélangés d’éléments de textes copiés dans le *Breviarium pianum*, et d’autres tirés des ouvrages précédents, d’ouvrages voisins ou inventés pour l’occasion. Voir quelques exemples plus loin.

⁶ Voir en introduction la constitution du corpus.

⁷ Pour l’évolution de la forme des calendriers diocésains, voir la précédente partie de ce travail et notamment le chapitre 2.

Afin de cerner les différentes formes d'évolution, la comparaison du calendrier romain avec chaque calendrier diocésain est la méthode la plus évidente. La question d'une telle évaluation s'est posée très tôt, dès les premiers pas de la conception de *Badocali*. Ainsi, pour chaque nom de saint⁸, un code lui a été associé, selon que le nom ainsi que ses modalités de célébration (date et degré de solennité) sont parfaitement conformes au Bréviaire romain ou que ceux-ci ont été modifiés par le diocèse. Un code différent correspond à chaque type de modification possible⁹. La présence et la forme du calendrier romain dans chaque calendrier diocésain est alors mesurable ; des comparaisons et des évolutions peuvent également être observées.

Le choix de l'unité de mesure n'est pas évident au premier abord et les différentes possibilités présentent chacune des limites. En effet, le calendrier annonce avant tout des offices, mais également leur anticipation ainsi que leur prolongation sous forme de vigiles et d'octaves. Certaines célébrations sont réduites au rang de mémoire, évoquées au sein d'un office. Enfin, les offices peuvent célébrer plusieurs saints.

La première solution ne relève que les offices proprement dits puis les mémoires. Les vigiles et les octaves, entendus comme une forme de solennisation, font l'objet d'un traitement particulier. La seconde option consiste à ne considérer que le plus petit dénominateur commun, à savoir le nom d'un saint dans un office. Un même saint peut alors être évoqué plusieurs fois. De même, les différents saints composant un seul office seront tous pris en compte. La première solution, si elle présente bien les calendriers en termes d'offices, ne saurait mettre en évidence le respect fidèle des diocèses dans l'énonciation des saints qui les composent¹⁰. Dans le second cas, le panorama atteint des valeurs impressionnantes, ne rendant pas toujours compte du nombre réels d'offices « romains ».

⁸ Par « nom de saint », on entend un élément identifiable inscrit dans un office. Ainsi, les fêtes de la Vierge ou encore christiques sont également prise en compte, bien que dans ces cas minoritaires, le terme ne soit pas des plus appropriés. Il en est de même lors de la célébration d'un événement ou d'un miracle comme la libération d'une ville. Par exemple, le retour de la ville de Cahors aux mains des catholiques est célébré par un office *solemne* (rang double), inscrit le 8 février dans le calendrier de Cahors en 1609 selon les termes de « *Civitate de manu Religionariorum hereticorum, Catholicis restituta* ». Il est compté comme « nom de saint » puisqu'il s'agit d'un élément inscrit dans un office. L'office de Fabien et Sébastien, de neuf leçons (rang semidouble) le 20 janvier dans le calendrier de Châlons en 1606 donne lieu à deux noms de saints.

⁹ Voir en annexe 1 la notice de saisie et d'utilisation de *Badocali* (p. 5).

¹⁰ En effet, cela ne peut rendre compte de la complexité de certains groupes de saints, réunis en un même office mais qui font intervenir à la fois des saints issus du calendrier romain et d'autres, propres aux diocèses.

Les offices du calendrier romain, ses mémoires, ses vigiles et ses octaves

Le calendrier romain, initié par Pie V en 1568, n'échappe pas non plus à l'inflation du nombre de ses offices au fil du XVII^e siècle. Initialement composé de cent soixante offices¹¹, Il en compte plus de cent soixante-dix en 1610 et près de deux cents en 1680. Ainsi, dès le pontificat de Grégoire XIII, les papes augmentent et modifient le contenu du calendrier romain, en contradiction totale avec *Quod a Nobis*¹². Les offices romains sont également de plus en plus nombreux dans les calendriers diocésains au fil du temps, bien que l'étude par décennie de publication montre d'importantes variations.

La présentation des données distingue le type de livre liturgique pour lequel le calendrier est construit. Ainsi, dans un premier temps, ce sont les calendriers liés à des ouvrages liturgiques entiers qui seront présentés, suivis ensuite des Propres diocésains – associés dans l'usage au livre romain – que le calendrier soit énoncé en entier ou non.

La présence des offices romains dans les calendriers issus d'ouvrages entiers

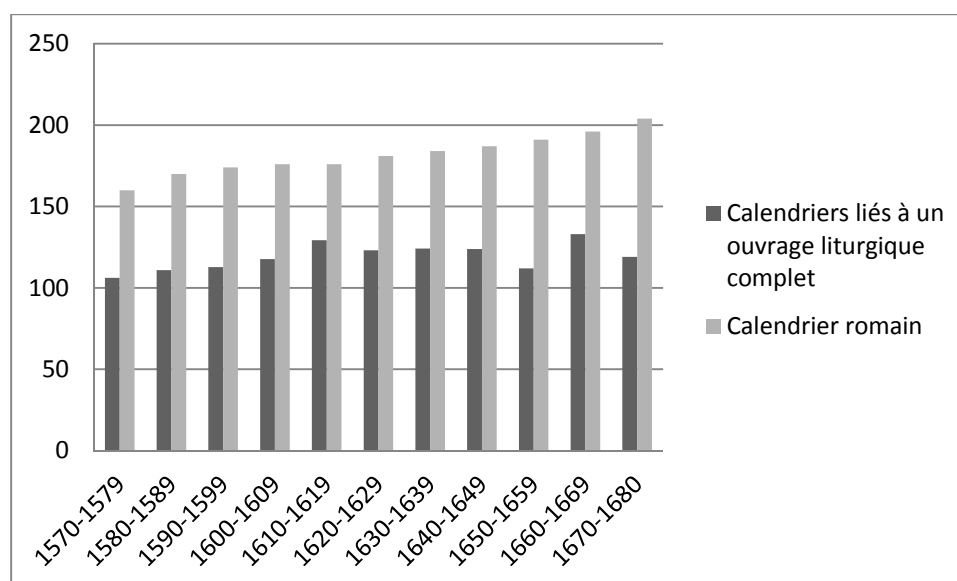


Figure 33 : Nombre d'offices romains relevés dans les calendriers diocésains

¹¹ Les vigiles, les octaves et les commémoraisons ne sont pas prises en compte dans ce calcul.

¹² Voir Pierre Jounel, *Le renouveau du culte des saints dans la liturgie romaine*, Edizioni Liturgiche, Rome, 1986, pp. 22-25.

Deux périodes peuvent être identifiées, selon le nombre moyen d'offices romains relevé dans les calendriers diocésains. Ainsi, les calendriers imprimés lors de la décennie 1610 dépassent le nombre de cent vingt offices romains. Cette limite minimum ne sera remise en cause que dans les calendriers imprimés dans les années 1650. Dès la décennie suivante, la barre des cent vingt offices est à nouveau franchie, on relève une moyenne de plus de cent dix-neuf offices pour les calendriers imprimés entre 1670 et 1680. La confrontation avec les chiffres du calendrier romain montre toutefois qu'à partir des années 1620, la différence entre la composition du calendrier romain et le nombre moyen d'offices retranscrit dans les diocésains s'accroît, exception faite des calendriers de la décennie 1660.

Cette première ébauche montre bien les progrès de la romanisation des calendriers diocésains avec toutefois quelques nuances. Le processus de romanisation semble le plus fort des années 1580 aux années 1630, les premières décennies du XVII^e siècle étant les plus remarquables en montrant l'écart le plus faible entre le nombre d'offices du calendrier romain et les diocésains. Si cette présence d'offices romains n'est pas remise en question fondamentalement après 1630, les diocèses expriment toutefois de plus en plus de distance, notamment face à l'inflation du nombre d'offices composant le calendrier romain.

Les vigiles et les octaves sont davantage une manifestation de la solennisation de certains offices qu'un office proprement dit. Leur présence dans les calendriers diocésains est alors un signe d'adhésion à la hiérarchie des fêtes prescrite par Rome. L'inflation est ici bien plus mesurée que pour les offices proprement dits puisque le seul ajout concerne la création d'une octave pour la fête de la Conception de la Vierge par Clément VIII en 1602¹³. Le relevé du nombre moyen de vigiles et d'octaves dans les calendriers diocésains montre en premier lieu une fidélité assez forte des diocèses au modèle romain.

¹³ Voir Pierre Jounel, *Le renouveau du culte des saints*, op.cit, p. 23.

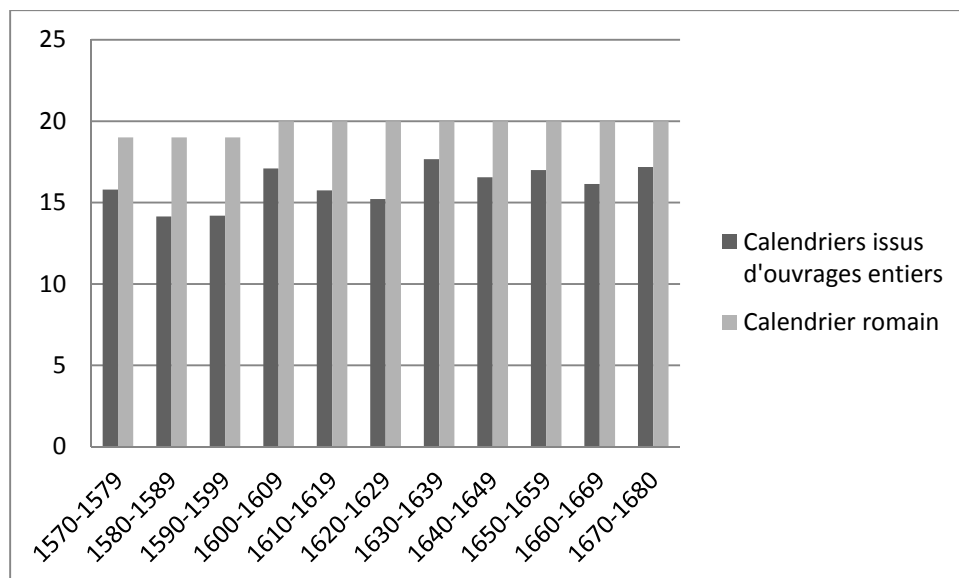


Figure 34 : Nombre de vigiles et d'octaves romaines

Ainsi, les calendriers diocésains reproduisent plus des trois quart des vigiles et des octaves prescrites par Rome. En outre, on observe également une conformité plus importante au fil du XVII^e siècle.

La question des mémoires est pour le moins délicate puisqu'elle interroge plus directement la question de la « digestion » du calendrier romain par les diocèses. En effet, bon nombre d'offices romains subissent une transformation et cela pour des raisons variées¹⁴, lorsqu'ils ne sont pas purement et simplement supprimés. Toutefois, lorsque le diocèse souhaite conserver une trace de ces offices, il peut les réduire à l'état de commémoration. Les résultats sont donc trop peu fiables pour être présentés ici¹⁵. On notera toutefois une inflation forte du nombre de commémorations, laquelle ne correspondant pas aux proportions observées dans l'évolution du nombre de commémorations du calendrier romain. Cette inflation est particulièrement manifeste après 1630, laissant à penser que la plus faible présence des offices romains dans les calendriers diocésains a pu se traduire par une rétrogradation de ceux-ci au rang de mémoire.

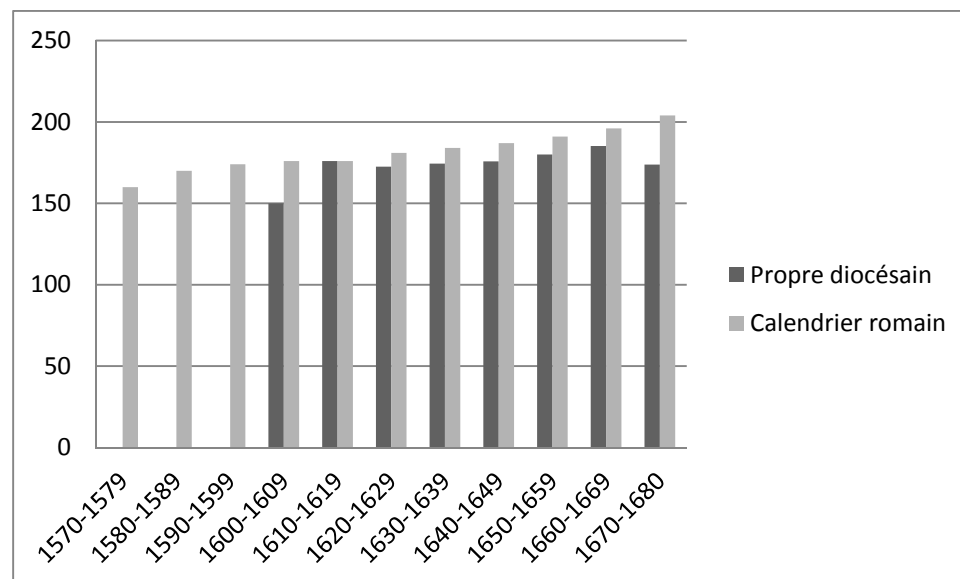
¹⁴ La principale – mais non l'unique – étant la concurrence d'un office romain avec un office propre. Voir le chapitre 6.

¹⁵ Se reporter plus loin, d'une part dans la question du respect strict du calendrier romain ainsi que de sa transformation lorsqu'il est inséré dans les calendriers diocésains.

Le calendrier romain en pratique dans les diocèses utilisant un propre diocésain

Utilisés de concert avec les ouvrages liturgiques romains, les propres diocésains ne présentent pas, sauf dans certains cas ¹⁶, les fêtes romaines devant être célébrées mais seulement celles propres au diocèse. Il serait erroné de supposer une récitation totale et fidèle du calendrier romain. Quelques diocèses ont imprimé un propre diocésain muni d'un calendrier entier, lequel mêle ainsi les fêtes propres au diocèse et le calendrier romain¹⁷. On compte par exemple cent soixante-neuf offices dans le calendrier de Rennes en 1627, quand le calendrier romain en donne près de cent-quatre-vingt. La même année, le calendrier de Vannes annonce cent soixante-neuf offices également. À la fin de la période étudiée, le calendrier de Viviers quant à lui compte cent quatre-vingt-cinq offices, quand le calendrier romain en prescrit près de deux cents.

Bien que l'opération puisse sembler artificielle, il est donc nécessaire de tenter de reconstituer, sur la base des propres diocésains et des règles de concurrences énoncées dans les Rubriques générales du *Breviarium pianum*¹⁸, le calendrier entier, tel qu'il devait être récité. Les résultats sont alors présentés sous la même forme que pour les calendriers issus d'ouvrages entiers.



¹⁶ Il s'agit le plus souvent de préciser une modification des modalités de célébration, en cas de concurrence avec une fête propre notamment, ou bien d'indiquer une fête nouvellement inscrite au calendrier romain. Cf. *Infra*.

¹⁷ Il s'agit des diocèses de Rennes (1627), Vannes (1627), Poitiers (1631), Avranches (1657), Le Puy (1661), Boulogne (1673), Viviers (1674), Sarlat (1677), Sées (1679).

¹⁸ Par exemple, si une fête du calendrier romain arrive le même jour qu'une fête du propre, c'est la célébration de ce dernier qui est considérée comme prioritaire. En fonction du degré de solennité de chacune, la fête romaine sera réduite au rang de mémoire ou supprimée. Il arrive également que les propres indiquent eux-mêmes le devenir de la fête romaine en précisant un changement de date.

Figure 35 : Nombre moyen d'offices romains récités dans les diocèses utilisant un propre diocésain

On constate tout d'abord la plus grande fidélité au modèle romain des diocèses choisissant ce type d'ouvrage. Des écarts sont néanmoins observés, ils sont de plus importants en fin de période. Si les diocèses du sud de la France se conforment davantage aux prescriptions romaines que leurs homologues du nord – et adeptes de livres liturgiques entiers –, ils sont toutefois sensibles au mouvement de distanciation observé à partir des années 1640.

L'étude des octaves montre les mêmes mouvements évolutifs, à savoir une grande conformité, laquelle est toutefois nuancée à partir des années 1630.

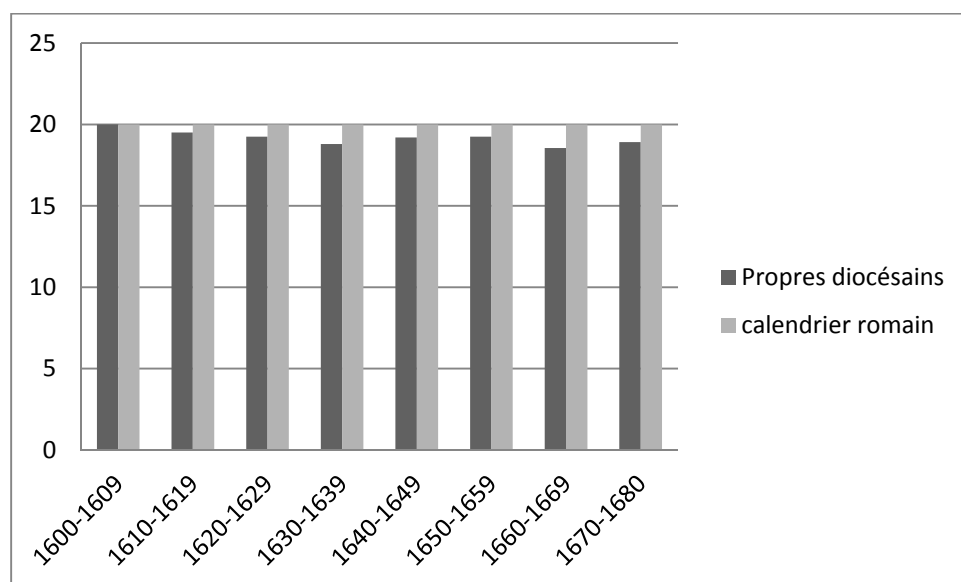


Figure 36 : Nombre de vigiles et d'octaves récitées dans les diocèses utilisant un propre diocésain

Les « noms de saints » du calendrier romain dans les calendriers diocésains »

L'étude par noms de saints permet d'éclairer ces questions sous l'angle de l'écriture des éléments composant ces offices. Dans cette optique, la totalité des éléments inscrits est alors prise en compte et le calendrier est considéré comme un bloc.

Le calendrier romain compte en 1568 trois cent quarante noms de saints, trois cent soixante-neuf en 1631 et trois cent quatre-vingt-douze en 1680¹⁹. Le graphique ci-dessous (fig. 34) évalue la présence moyenne des noms de saints issus du calendrier romain dans les calendriers diocésains saisis et présentés par décennie. Les modifications éventuelles de la date ou du degré de l'office auquel est rattaché chaque nom ne sont pas prises en compte ici.

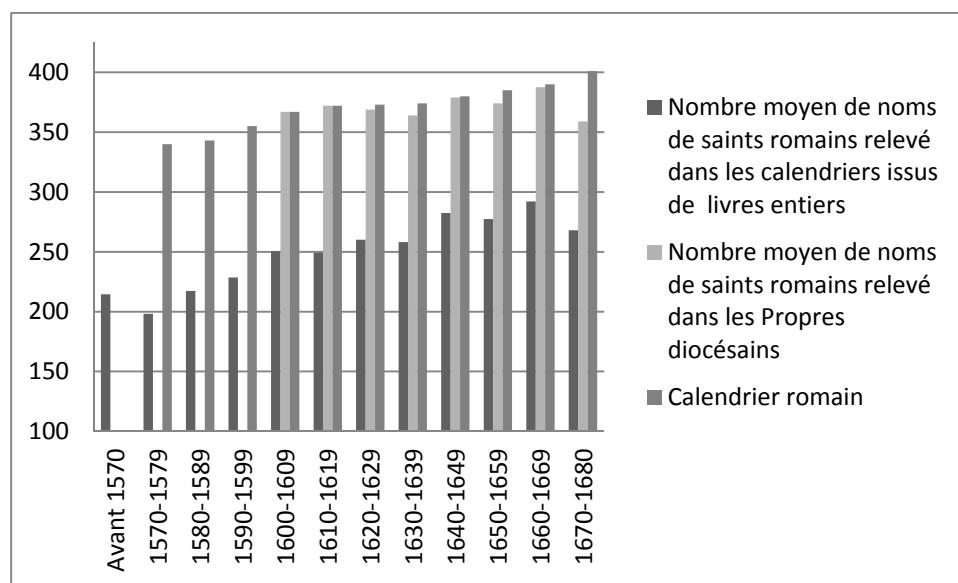


Figure 37 : Nombre de « noms de saints » romains relevés dans les calendriers diocésains

Quelques caractéristiques se dégagent et en premier lieu, la distinction des calendriers de par leur nature trouve toute sa justification avec une présence bien plus importante du calendrier romain dans les diocèses utilisant un propre que dans ceux ayant conservé leurs livres liturgiques complets. La seconde caractéristique est l'augmentation progressive du nombre de noms de saints issus du calendrier romain dans les calendriers diocésains. Certes, le calendrier romain recueille de plus en plus de noms ; on constate toutefois que le calendrier romain croît de 17% depuis la publication de Pie V jusqu'en 1680, quand de 1580 à la décennie 1660, la présence des noms de saints du calendrier romain dans les calendriers diocésains entiers augmente de 47%. Le caractère progressif de l'évolution des calendriers liturgiques, tel que le montre le graphique (fig. 36) s'inscrit en faux par rapport au constat de dom

¹⁹ Ces évaluations prennent en compte les octaves et les vigiles. Un même nom de saint peut donc être compté plusieurs fois.

Guéranger sur l'état des liturgies diocésaines au début du XVII^e siècle qui voyait comme établi dès cette époque leur « romanité »²⁰.

L'étude de la dispersion des données renforce l'idée que la nature du calendrier (entier ou sous forme de propre) détermine la présence forte ou non du calendrier romain dans les diocésains. On remarque qu'un seul calendrier lié à un ouvrage entier qui retranscrit la totalité du calendrier romain. Il s'agit du calendrier contenu dans le Missel de Nantes daté de 1588. Ce cas particulier est assez intéressant puisque le diocèse de Nantes utilise au XVII^e siècle des propres diocésains dont il donnera plusieurs éditions²¹. Ainsi, le diocèse montre une perméabilité forte aux usages romains dès le XVI^e siècle, laquelle dépasse le seul cadre de l'énonciation des offices dans les éditions postérieures, de par la nature des ouvrages liturgiques imprimés : l'édition d'un propre incluant de fait l'usage des livres romains pour la récitation des offices.

Ces nouvelles données permettent également d'aborder de façon plus concrète la question du refus du contenu du calendrier romain, laquelle intéresse tous les diocèses, quelle que soit la nature des ouvrages liturgiques adoptés. Concernant les calendriers entiers, mis à part le cas nantais, on observe que la courbe des valeurs les plus élevées ne connaît pas de croissance significative entre 1590 et 1650 – elle stagne autour de trois cent dix noms de saints – comme si les diocèses avaient atteint une sorte de maximum dans l'adoption des éléments romains du calendrier. La courbe des valeurs les plus faibles montre que certains diocèses conservent une distance manifeste d'avec le modèle romain, et cela tout au long du siècle (la barre des deux cents noms de saints n'est franchie qu'après 1620). On note toutefois une augmentation continue de la présence du calendrier romain dans la courbe des valeurs les plus faibles, évaluée à 48% concernant les livres entiers. Ainsi, même si cette distance semble forte, il n'en demeure pas moins que l'on ne peut pas parler d'imperméabilité rigoureuse face au calendrier romain. La présence de ce dernier est de plus en plus forte, quel que soit le cas de figure. À partir des années 1650, et plus fortement encore pendant la décennie 1670,

²⁰ Dans une optique militante en faveur d'une romanisation des liturgies diocésaines au XIX^e siècle, dom Guéranger a pu idéaliser la pénétration de la réforme de Pie V dans les diocèses français au XVII^e siècle. Il débute ainsi le second tome de ses *Institutions liturgiques* par « L'unité liturgique régnait donc désormais en Occident. Un demi-siècle devait s'écouler avant qu'on osât y porter atteinte. Non moins fidèle que les autres Églises à cette unité, l'Église de France, qui avait si vigoureusement exécuté, dans ses divers conciles Provinciaux, les dispositions de la bulle de saint Pie V, jouissait en paix d'un si grand bienfait et travaillait avec zèle à en perpétuer la durée. » R. P. Dom Prosper Guéranger, abbé de Solesmes, *Institutions liturgiques*, tome premier, Debécourt, Paris, 1841, p. 1.

²¹ Nous avons saisi également les Propres Nantes de 1642 et de 1675. Il nous manque cependant les exemplaires de 1622 et 1668. Voir Bohatta, *op. cit.* pp. 229 et 230, ainsi que Amiet, *op. cit.* p. 388.

propres diocésains et livres entiers réagissent en contradiction complète avec les anciennes directions d'évolution. Ainsi, les deux types de calendriers prennent une distance de plus en plus affirmée avec le calendrier romain en retenant de moins en moins de noms de saints.

La chronologie de la présence romaine dans les calendriers liturgiques diocésains français au XVII^e siècle peut être considérée en deux temps : un temps de croissance, de pénétration progressive et continue tout au long du siècle, lequel est remis en question dès les années 1650 ; la nouvelle tendance se confirme de plus belle dans la décennie 1670. Il n'en demeure pas moins qu'au fil du temps, la part des diocèses qui intègrent le moins d'éléments du calendrier romain diminue quand celle de ceux qui en intègrent le plus augmente.

Une adoption différenciée du calendrier romain dans l'espace et dans le temps

La cartographie évolutive de ces premiers résultats reproduit la fracture géographique qui sépare deux France : celle composée des diocèses imprimant des ouvrages entiers de celle qui adopte les propres diocésains (Carte 13 : Nombre de fêtes romaines dans les calendriers diocésains, p. 29). Toutefois, les différents degrés d'intégration du calendrier romain, notamment dans les ouvrages entiers, amènent à distinguer quelques espaces. Ainsi, les marges sud-ouest du Bassin parisien, avec les diocèses de Chartres, de Tours et de Bourges sont assez modérés dans cette intégration. C'est également le cas de la périphérie nord-est de ce même Bassin autour des diocèses de Reims et de Noyon. La Bretagne, manifestement sensible et perméable à la liturgie romaine (l'ensemble des diocèses bretons imprime des propres diocésains au XVII^e siècle) semble étendre son influence jusqu'au Mans et à Sées, formant sur la carte une incursion romaine en direction d'une Ile-de-France qui apparaît somme toute assez réservée sur ces questions d'adoption.

Quelques réserves doivent être émises quant à la conception de la carte. Nous avons souhaité représenter une part du contenu des calendriers supposés être en vigueur à la date indiquée. Or, pour des raisons matérielles déjà évoquées, il nous manque quelques éditions pour certains diocèses. Ainsi, les données concernant Arras s'arrêtent en 1595 et celles pour Lyon en 1619. On sait par ailleurs que bien qu'un diocèse imprime un livre liturgique propre, certains dénoncent au début du XVIII^e siècle l'utilisation fréquente des livres romains²². Il

²² Le cas est avéré notamment pour le diocèse de Limoges. Le correspondant du Père Lebrun indique ainsi dans sa réponse au questionnaire du Père de l'Oratoire que « Cette Église et diocèse sont en possession de temps immémorial d'avoir un Bréviaire et un Missel propres. On a des missels imprimés depuis quelques siècles

faut donc considérer ces informations avec prudence, notamment pour la dernière carte (1680).

La juxtaposition de quatre cartes à différents moments de la période étudiée permet également de visualiser le parcours de certains diocèses, tant dans le processus d'intégration du contenu romain que dans son rejet. Ainsi, les diocèses de Paris, de Chartres, d'Orléans, d'Angers ou encore de Bourges montrent une intégration limitée dans la première moitié du XVII^e siècle. Châlons et Sens font preuve d'une intégration plus importante et plus tardive, respectivement dans les années 1640 et 1660. L'évolution est encore plus impressionnante dans le cas de Poitiers. Celle-ci se traduit d'ailleurs par l'abandon des livres entiers au profit des propres diocésains. Le diocèse de Narbonne est celui qui illustre le mieux les diverses tendances évolutives du contenu calendaire, avec un premier temps de romanisation entre 1602 et 1658 et une nouvelle période caractérisée par un rejet des saints romains avec l'édition de 1678.

Les saints romains dans le processus de renouvellement des calendriers liturgiques

Ajouter un nom de saint dans un calendrier diocésain a plus souvent lieu au cours du premier XVII^e siècle

La romanisation progressive des calendriers passe bien évidemment par l'ajout de noms de saints romains dans le calendrier²³. Si ces ajouts sont insignifiants dans la seule réédition disponible du XVI^e siècle²⁴, ils sont significatifs dès les premières décennies du XVII^e siècle. Le maximum est atteint pour les calendriers issus d'ouvrages entiers dans les années 1620 (près de trente noms en moyenne). Ce point culminant est suivi d'un second pic pour les calendriers imprimés dans les années 1640 avec une moyenne légèrement supérieure à une vingtaine de noms. Le nombre moyen d'ajouts stagne ensuite entre dix et vingt noms de saints jusqu'à la fin de la période.

[...] Dans ces missels, l'*Ordo Missae* est différent de celui du Romain que l'on suit depuis bien des années ; mais dans les grandes messes on a conservé un grand nombre d'usages et de cérémonies anciennes. Ils sont imprimés dans un *Propre* du missel de Limoges, dont on se sert avec le Missel Romain, faute du diocésain dont les exemplaires sont épuisés depuis longtemps. Ce *Propre* se vend vingt sous chez Barbon imprimeur. ». Voir « Remarques sur les Rits de l'Église et du diocèse de Limoges », *Papiers du Père Lebrun, Province ecclésiastique de Bourges*, BnF, Ms Latin 16799, f°169.

²³ Plusieurs éditions du XVI^e siècle ne font pas figurer la totalité des octaves (voir à ce sujet la présentation des sources ainsi que le chapitre 3). Ainsi, dans le souci de présenter des résultats comparables d'un diocèse à l'autre, les octaves ne sont pas prises en compte dans les calculs.

²⁴ Troyes (1594).

Le niveau de dispersion des données varie, notamment lors des pics identifiés. Ainsi, lorsque le nombre moyen d'ajouts est supérieur à vingt (dans les années 1620), le maximum atteint est de quarante noms. Lors du second pic – moins important au demeurant – lequel dépasse légèrement la vingtaine de noms (dans les années 1640), le maximum dépasse les cinquante noms de saints romains ajoutés. La courbe des valeurs les plus faibles a ceci d'intéressant qu'elle est toujours proche du point zéro – elle montre donc qu'il existe des diocèses qui n'introduisent aucune fête romaine – mis à part ceux qui impriment un calendrier au cours de la décennie 1620. Le même type de calculs effectué sur la base du nombre d'offices romains montre un schéma similaire. Les diocèses qui impriment un nouveau calendrier entre 1600 et 1640 ajoutent une dizaine d'offices romains à l'édition précédente. Cette moyenne est plus proche de cinq offices après 1640. Les impressions recensées dans les années 1620, 1640 et 1660 sont les plus propices à de s intégrations nombreuses. Le diocèse Rouen ajoute ainsi vingt-cinq offices romains au calendrier de 1577, en 1645, le diocèse du Mans complète également le calendrier de 1582 par vingt-cinq offices romains. Dans les années 1660, les diocèses d'Amiens et de Châlons étoffent eux-aussi leur calendrier d'une vingtaine d'offices romains supplémentaires.

Indépendamment de l'idée générale d'une présence de plus en plus prégnante du calendrier romain dans les diocésains, il y a bien un « moment romain », circonscrit au premier XVII^e siècle, au cours duquel les diocèses effectuent plus volontiers une mise à jour de leur calendrier à la mode romaine²⁵. Les années suivantes sont davantage caractérisées par les choix différenciés de chacun et aboutissent à un mouvement contraire.

Lorsque l'on interroge la génération précédente de calendriers qui ont été réactualisés, on remarque sans surprise que ce sont bien les calendriers antérieurs à 1600 qui subissent le plus d'ajouts lors de leur réédition au XVII^e siècle, ou tout du moins des premières années du XVII^e siècle²⁶. Toutefois, on constate également que les calendriers des années 1620 subissent des ajouts importants (jusqu'à quarante noms de saints supplémentaires). Mis à part les diocèses de Chartres et d'Angers, pour lesquels nous avons pu consulter les calendriers de

²⁵ Cela correspond à la chronologie mise en évidence lors de l'étude du discours sur la question de la réception de la liturgie romaine. Voir le chapitre précédent.

²⁶ Si les exemples de Rouen et du Mans cités plus haut montrent des ajouts conséquents sur des calendriers du XVI^e siècle (respectivement 1577 et 1582), pour Amiens, le calcul est effectué par rapport au calendrier de 1607. Châlons est une exception puisque l'édition de 1636 montre peu d'ajouts d'offices romains, le « moment romain » de ce diocèse est bel et bien incarné par l'édition – tardive au regard de la chronologie générale – de 1666.

la fin du XVI^e siècle, ceux des années 1620 et enfin d'autres postérieurs à 1660, nous n'avons pour les autres cas qu'une première édition pour la décennie 1620. Le diocèse de Laon, pour lequel nous n'avons pas pu consulter de calendrier du XVI^e siècle, ajoute en 1644 quarante-cinq noms de saints romains supplémentaires à son édition de 1621.

La comparaison de l'évolution des calendriers chartrains avec celle des calendriers angevins permet de mieux saisir les modes généraux d'évolution des calendriers diocésains français face à la réforme liturgique romaine. Dans l'exemple chartrain, la réédition en 1622 du calendrier de 1581 a suscité l'introduction de vingt-trois nouveaux noms de saints romains (conformément à la moyenne citée ci-dessus). La réédition de 1661 suscite à son tour une introduction supplémentaire de vingt-trois nouveaux noms. En termes d'offices, on relève treize introductions en 1622, neuf en 1661 et seulement deux en 1680. La romanisation du calendrier de Chartres se fait donc en plusieurs temps, de manière continue et approfondie au fil du siècle. Cette évolution est bien visible sur la carte précédente (cf. carte 13), elle s'inscrit dans l'évolution globale des calendriers des diocèses limitrophes. Pour Angers en revanche, la réforme de 1624 qui transforme le calendrier de 1574, se traduit par l'introduction de quarante-et-un noms de saints romains. En revanche, la réforme de 1664, portant sur le calendrier de 1624, ne lui ajoute que cinq nouveaux noms de saints. Le relevé des offices romains introduits suit un schéma similaire avec vingt-trois nouveaux offices en 1624 et seulement trois en 1664.

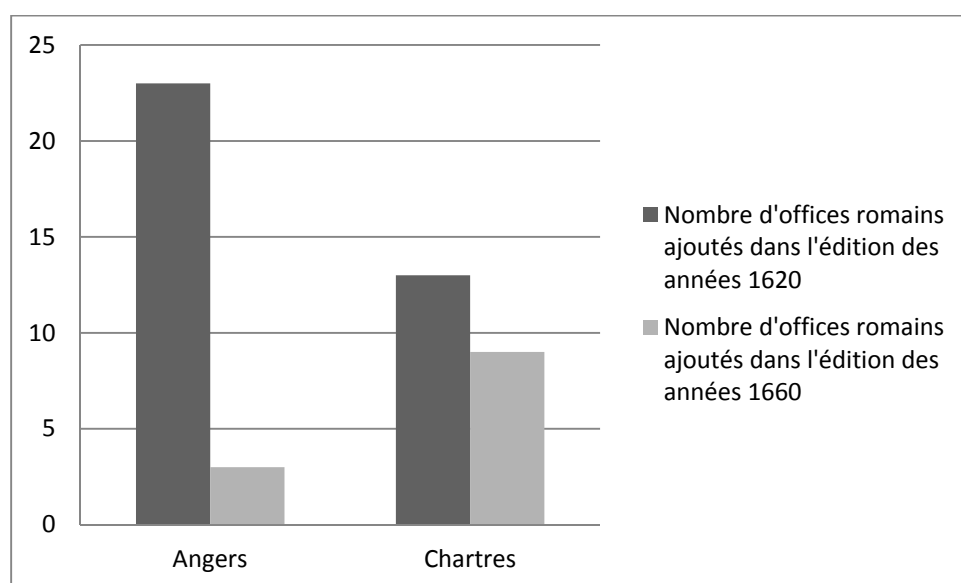


Figure 38 : Nombres d'offices romains ajoutés dans les calendriers de Angers et de Chartres

Le « moment romain » est bien identifié dans ces deux exemples, il s'agit de la première réforme intervenant après les années 1620. On sait par ailleurs combien ce processus fut houleux à Angers, douloureux pour certains et avec un retentissement à l'échelle de la France²⁷. Toutefois, il semble qu'elle soit suffisante dès les années 1620. En revanche ce n'est pas le cas pour Chartres qui l'approfondit en quelque sorte dans l'édition suivante.

Si Angers a mis en place une réforme d'envergure (à l'échelle des autres diocèses) en un seul temps – tout du moins en une seule impression – Le diocèse de Chartres a quant à lui fait le choix de réformes plus « légères » mais plus nombreuses et espacées dans le temps. Les diocèses que l'on peut rapprocher du cas angevin sont alors Le Mans qui insère cinquante-trois nouveaux saints romains en 1645²⁸ puis deux en 1663, Narbonne avec un ajout de quinze noms en 1658 puis trois en 1678²⁹, Paris qui ajoute trente-sept saints romains en 1607³⁰ puis un à dix noms dans les éditions suivantes. Reims ajoute vingt-neuf saints romains en 1614³¹ puis seulement un à deux noms dans les éditions de 1630 et 1648 ; Rouen introduit quarante nouveaux noms de saints romains en 1627³² puis seulement un et cinq dans les ouvrages de 1642 et 1675. A l'inverse, et à l'instar de Chartres, Orléans introduit dix noms romains dans l'édition de 1600³³, puis de nouveaux dix en 1644 et seulement trois en 1673 ; Soissons fait entrer successivement en 1630 puis en 1676 vingt-quatre puis quatorze noms de saints romains. Bourges fait figure d'entre-deux en ajoutant une première fois douze noms de saints romains puis vingt-et-un³⁴. Il y a malgré tout un schéma évolutif commun, inscrit dans le temps, le premier XVII^e siècle demeurant un moment décisif pour l'introduction des saints et des offices romains. Le diocèse de Châlons, s'il présente un dessin d'évolution similaire, est quelque peu en retard par rapport à ses voisins puisque l'édition de 1606³⁵ n'introduit que six

²⁷ Voir le chapitre 4 de cette étude.

²⁸ Par rapport au calendrier de 1582.

²⁹ Le diocèse de Narbonne a déjà été remarqué comme étant représentatif de ces diocèses qui diminuent la prégnance du calendrier romain dans leurs calendriers des années 1670.

³⁰ Le calendrier retenu à titre de comparaison pour Paris est celui de 1584.

³¹ Par rapport au calendrier de 1585.

³² Par rapport au calendrier de 1577.

³³ Par rapport au calendrier de 1581.

³⁴ Les trois calendriers de Bourges cités ici sont datés de 1583, 1624 et 1673.

³⁵ Par rapport au calendrier de 1570.

nouveaux noms de saints romains. L'édition suivante (1636) en ajoute une dizaine mais le « moment romain » châlonnais a lieu avec l'édition de 1666 qui fait entrer près de trente nouveaux noms de saints romains dans le calendrier diocésain³⁶.

Des cas de suppression de saints romains sont davantage remarqués après 1650

La question de la suppression intervient presque en miroir de l'évolution des fêtes ajoutées. Ainsi, la courbe générale des moyennes des noms de saints romains supprimés dans les calendriers issus de livres entiers, si elle n'est pas nulle et se situe plutôt autour de cinq noms jusqu'en 1650, tend vers la dizaine pour les années 1660 et 1670.

Ces chiffres sont plus importants dans les propres diocésains où l'on atteint la quinzaine de noms de saints supprimés pour la décennie 1670³⁷. On remarque en outre que pour ce type de calendrier, les cas significatifs de suppression de noms de saints romains n'interviennent pas avant 1650.

La dispersion des données est assez importante pour les calendriers issus de livres entiers. Ainsi, la courbe des valeurs minimales est souvent nulle, quand celle des valeurs maximale atteint un premier pic dans les années 1630³⁸ avant la croisance importante des suppressions dans les années 1660 et 1670³⁹.

Il est frappant de constater qu'aucune des courbes présentées n'est nulle en permanence ; tous les diocèses considérés ici ajoutent et suppriment des noms de saints romains dans l'énonciation des offices au fil des rééditions de calendriers. Les fêtes romaines introduites dans les calendriers diocésains font donc l'objet d'une sélection ; leur présence peut être remise en question dans l'édition suivante. Le statut de « romaine » pour une fête n'est donc pas un gage de permanence de célébration quel que soit le diocèse considéré, dès lors qu'il imprime un calendrier. Cela est tout à fait contraire aux volontés de la Congrégation

³⁶ Sur les interrogations quant au « moment romain » châlonnais, voir le chapitre précédent.

³⁷ On a déjà évoqué le cas des calendriers entiers, issus de propres diocésains et imprimés durant cette période, lesquels rejettent manifestement les noms de saints romains.

³⁸ Soissons supprime dix-sept noms de saints romains en 1630 par rapport au calendrier de 1576.

³⁹ On relève notamment le diocèse de Bayeux qui supprime dix-huit noms de saints en 1665 par rapport à 1628, Paris qui en retire vingt-quatre en 1680 par rapport à 1657 et enfin Sées qui en retire quarante en 1679 par rapport à l'édition de 1676. On note que dans le cas de Sées l'évaluation est conduite sur un *Propre* reconstitué (1616) et un calendrier complet bien que contenu dans un *Propre* (1679). Le résultat peut donc être plus élevé qu'il ne l'était dans la réalité.

des Rites⁴⁰. Cela représente en général un à deux offices par nouvelle génération de calendrier. On notera cependant le caractère exceptionnel de la nouvelle édition du calendrier du Puy en 1661, laquelle supprime cinq offices romains introduits dans l'édition de 1624⁴¹. Phénomène inverse, certains noms de saints romains sont supprimés puis réintroduits dans une troisième ou quatrième édition. Cela concerne entre 20% et 60% du total de noms de saints supprimés puis réintroduits, il ne s'agit donc pas d'un mouvement massif. Le pic est atteint en 1660 avec 50% du total. On retrouve les calendriers d'Angers (1664), du Puy (1661 et 1667), de Chartres (1661) ou encore de Châlons (1666). Le Puy, Chartres et Châlons ont déjà été remarqués pour leur perméabilité au modèle romain, on avait également observé que les deux derniers se trouvaient encore en phase de romanisation dans les années 1660. En termes d'offices, il ne s'agit que de réintroduire un à deux offices par calendrier cité. Au Puy, aucun nouvel office n'est réintroduit, la réapparition de noms de saints romains n'a pour effet qu'une énonciation plus complète des groupes de saints romains. Le calendrier angevin quant à lui, réintroduit cinq fêtes en 1664 dont une seulement est romaine. Il se place donc dans une logique de réforme différente.

Un signe de la romanisation des calendriers liturgiques diocésains : le cas des saints célébrés en groupe⁴² :

La distinction, dans le processus de comparaison de calendriers, entre offices et noms de saints conduit de fait à envisager l'écriture des offices dans les calendriers. Ainsi, plusieurs diocèses ne reproduisent pas la totalité de certains groupes de saints tels que présentés dans le calendrier romain. Les saints Tiburce, Valérien et Maxime sont célébrés le 14 avril au rit simple. Leurs actes nous apprennent qu'ils subirent leur martyre en semble, ce qui semble

⁴⁰ Dès 1608, un décret de la Congrégation des Rites interdit de revenir sur la « romanisation » de la liturgie, c'est-à-dire de reprendre la liturgie traditionnelle une fois la liturgie romaine adoptée. Dans ce cas précis, bien qu'il s'agisse de faits ponctuels, il semble toutefois que cela s'inscrive dans le cadre de ce décret. « L'usage du missel et du bréviaire romain, une fois introduit dans une église qui avait un missel et un bréviaire particuliers, est confirmé, et il n'est pas autorisé de revenir à l'usage ancien du missel et du bréviaire » 15 mars 1608, in *Tullen seu Nullius, ex Merato in Indice de Brev n. 31*. Joann Michaelis Cavalieri Bergomatis, *Opera omnia Liturgica seu Commentaria in authentica sacrae rituum congregationis decreta*, tomus secundus, Augustae Vindelicorum, Matthaei Rieger, Bibliopole, 1764. col 238. Voir Aloysii Gardellini, *Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Ritum, Tomus primus*, Romae, Bourlié, 1824, pp. 217 et 218, n°625.

⁴¹ Il s'agit d'Érasme (2 juin), de l'Ange gardien (premier octobre), de *Nympha* (10 novembre), de *Largus* (8 août) et de Diego le 12 novembre. Il a déjà été indiqué plusieurs fois que ce calendrier de 1661 est immédiatement revu six ans plus tard, dans un profil davantage romain.

⁴² Ce point a été exposé une première fois lors du colloque « La cour Céleste », Paris 2012. Voir Thomas D'Hour, « Célébrer les saints en groupes dans les calendriers liturgiques diocésains en France (1570-1680) », Actes à paraître.

justifier leur célébration en un seul groupe ⁴³. Celui-ci est énoncé en entier dans 76 % des calendriers complets imprimés entre 1570 et 1599. Entre 1630 et 1660, il est présent dans 90% des calendriers complets imprimés. Le niveau de présence diminue dans les années 1670-1680. On note toutefois que dans les calendriers d'Angers, de Chartres et de Bourges, le groupe n'est composé que des deux premiers membres dans les éditions de la fin du XVI^e siècle, mais il est énoncé en entier dans les éditions du XVII^e siècle. Ainsi, si le groupe n'est pas toujours énoncé en entier – au regard du modèle romain – il tend à l'être de plus en plus au fil du siècle. Ce schéma évolutif s'applique à d'autres exemples comme Mari, Marthe, Audifax et *Abachum* martyrs⁴⁴.

L'exemple des saints Alexandre pape et martyr, Évence et Théodule prêtres et martyrs, et de Juvénal, évêque et martyr, commémoraison le 3 mai, montre une évolution similaire mais dans un cas de figure différent. En effet, ce groupe est en fait composé de deux sous-groupes, réunis par la tradition en un seul groupe. Les trois premiers saints sont Alexandre, sixième pape sous le règne de Trajan ainsi que Évence et Théodule, deux prêtres qui aidèrent Alexandre à convertir les prisonniers lors de leur détention. Ils furent tous trois brûlés vifs⁴⁵. Juvénal quant à lui est évêque et confesseur à Narni vers 376. Si dans 79% des cas au moins deux des trois premiers saints sont célébrés ensemble, Juvénal n'est réuni aux trois saints précédents que dans 21% des occurrences, ce qui forme le groupe romain entier. Le graphique suivant illustre les multiples possibilités de combinaisons utilisées par les diocèses à partir d'un seul groupe de saints romains. On constate ainsi que si le premier du groupe, qui est aussi celui ayant la plus haute distinction dans la hiérarchie ecclésiastique, est toujours nommé, ses compagnons en revanche peuvent être plus ou moins rejetés, l'ordre initial d'énonciation n'intervenant pas ici. Le calendrier de Senlis en 1585 n'évoque ainsi qu'Alexandre et Théodule, oubliant de fait Évence. Autre possibilité, les calendriers de Besançon de 1584 et 1653 n'inscrivent qu'Alexandre, Évence et Juvénal, en omettant Théodule.

⁴³ Bollandistes, *op. cit.*, Tome IV, p. 377.

⁴⁴ Ces martyrs sont inscrits dans le calendrier romain le 19 janvier au rit simple.

⁴⁵ Bollandistes, *op. cit.*, Tome V, pp. 289 et suivantes.

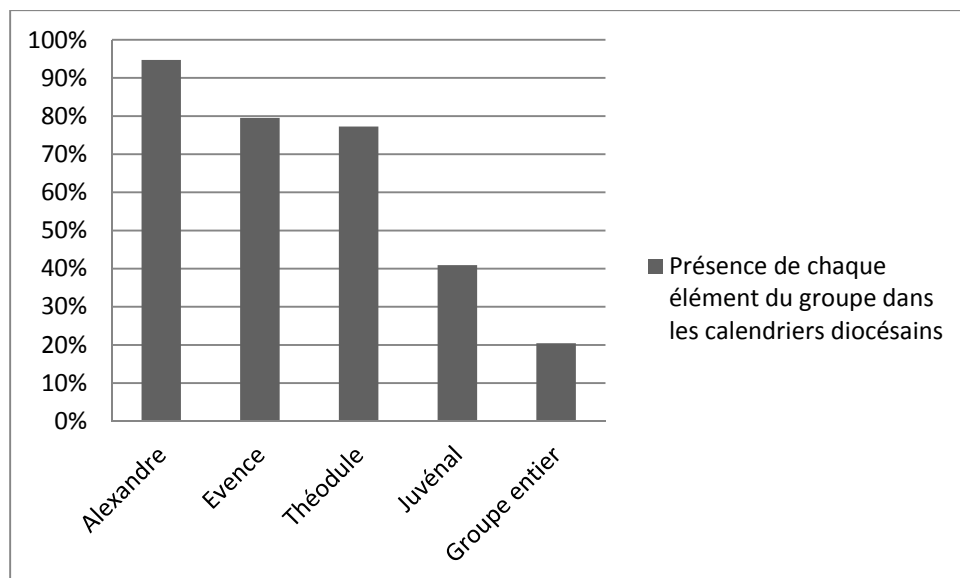


Figure 39 : Énonciation des saints Alexandre, Evence, Théodule et Juvénal en groupe dans les calendriers diocésains

Relativement peu présent en début de période (17% des calendriers complets entre 1570 et 1599), Juvénal est introduit progressivement dans les diocèses pour finalement être présent dans 54% des calendriers imprimés entre 1660 et 1680. Son introduction a lieu dans les diocèses de la façade ouest comme Poitiers, Angers, Le Mans, Chartres, Rouen. L'office du sanctoral de Lisieux en 1624 montre que l'énonciation du saint dans le groupe du calendrier détermine bien sa présence dans l'office : Juvénal est absent du calendrier ainsi que de l'office. Ainsi, l'absence d'un membre du groupe, même s'il est dernier, ne peut être considéré comme une forme d'abréviation, comme avec la mention « *et soc* ». L'introduction de Juvénal et l'énonciation du groupe entier sont particulièrement visibles dans les diocèses de la frange ouest comme Poitiers, Angers, le Mans ou encore Chartres. Cela constitue un témoignage supplémentaire de la romanisation des calendriers diocésains. On remarquera néanmoins que cette réunion ne correspond à aucune logique hagiographique, il s'agit donc dans cette adoption du groupe romain dans son intégralité d'un moyen de se mettre en règle avec un modèle, et ce sont bien les diocèses déjà signalés comme les plus sensibles à la réforme liturgique romaine qui se montrent ici les plus soucieux de conformité.

Si la romanisation des calendriers diocésains au cours du XVII^e siècle est une évidence – avec toutes les nuances requises – la consultation de *Badocali* laisse également entrevoir les libertés que s'accordent les diocèses français face au modèle romain, en premier lieu en termes d'ajouts, de suppressions et de réintroductions. Chaque réforme modifie l'aspect global du calendrier (en l'occurrence ici son aspect plus ou moins romain) et traduit de la part des diocèses un travail de réflexion autour de son contenu. En outre, le modèle calendaire romain ne fait pas figure de masse uniforme et immuable que chaque diocèse se doit d'intégrer *stricto sensu*. Au risque d'être en contradiction avérée avec *Quod a Nobis*⁴⁶ – et on comprend davantage ici le peu de sollicitations qu'a connues la congrégation des Rites de la part des Français – les diocèses s'accordent une marge de liberté plus ou moins importante. Il ne s'agit donc pas seulement d'intégrer plus ou moins le calendrier romain mais bien d'en modifier sa substance.

Les interprétations diocésaines du calendrier romain

Intégrer le calendrier romain ne se fait pas sans une digestion préalable de la part des diocèses. Cela est tout à fait « légal » et tout du moins prévu dans les Rubriques générales du *Breviarium pianum*. Celles-ci indiquent, à la suite de *Quod a Nobis*, que les diocèses peuvent conserver des usages propres – vieux de plus de deux cents ans – et que les fêtes patronales peuvent bénéficier d'un rang double⁴⁷. Les *Rubriques* indiquent un peu plus loin les règles qui s'appliquent en cas de concurrence d'un office double avec un autre. Ainsi, quelques usages propres⁴⁸ ont pu modifier « normalement⁴⁹ » le calendrier romain. En outre, deux décrets de la Congrégation des Rites doivent tout particulièrement être retenus ici. Le premier en 1608 interdit tout retour à une liturgie traditionnelle lorsque l'usage romain a été adopté, le second, en 1628, défend toute modification des offices romains, notamment s'agissant du degré de solennité⁵⁰. Il semble toutefois que les diocèses aient pris là aussi un certain nombre de libertés.

⁴⁶ La fameuse règle des deux cents ans, instaurée par *Quod a Nobis* comme condition préalable à la conservation d'un usage propre ne saurait être invoquée dans le cas des réintroductions de fêtes, préalablement supprimées.

⁴⁷ « *Officium duplex fit in [...] festis Patroni alicuius loci, titularis ecclesiae et postremo sanctorum qui apud quasdam ecclesias uel congregationes consueuerunt solemniter celebrari* ». dans *Rubricae Generales Breviarii, de Officio Duplici, Breviarium Romanum, editio Princeps* (1668), *op. cit.* p. 23.

⁴⁸ Si l'on s'en tient aux seuls cas posés par la célébration d'un patron ainsi que les fêtes de dédicaces, cela ne concerne qu'un à deux offices par calendrier.

⁴⁹ Conformément à la norme édictée par le *Breviarium pianum*.

⁵⁰ Voir Joann Michaelis Cavalieri Bergomatis, *Opera omnia Liturgica seu Commentaria in authentica Sacrae Rituum Congregationis decreta*, tomus secundus, Augustae Vindelicorum, Matthaei Rieger, Bibliopole, 1764?

Quantifier les différentes interprétations du modèle romain :

Dans *Badocali*, chaque nom de saint est comparé à la norme de l'office romain auquel il se rattache. Un code lui est attribué en fonction de la nature des modifications observées. Celles-ci se déclinent en deux catégories, lesquelles peuvent être combinées, à savoir le changement de degré et le changement de date. La proportion de noms de saints inscrits dans un office qui a été modifié varie entre un quart et un tiers des noms de saints romains inscrits dans un calendrier entier ; elle est bien moindre dans les calendriers issus de propres (entre 5% et 10%)⁵¹. En termes d'offices, cela représente entre 33% et 40% pour les calendriers associés à des livres liturgiques complets, entre 5 et 8% des offices romains récités dans le diocèse pour les calendriers liés à des propres diocésains. Ces moyennes restent relativement stables au fil du temps. Toutefois, on constate une légère augmentation pour les propres diocésains imprimés dans la décennie 1670.

De telles proportions montrent en premier lieu l'importance des libertés prises par les diocèses français, quant aux normes romaines dans la construction de leurs calendriers au XVII^e siècle. De plus, ces proportions sont fort différentes d'un type de calendrier à l'autre. Elles montrent ainsi que ce sont les diocèses imprimant des livres entiers qui s'affranchissent le plus librement de la règle qui voudrait que le calendrier romain soit retranscrit fidèlement, exception faite des offices de dédicaces et des célébrations patronales. Loin de toutes considérations matérielles ayant présidé au choix du type de publication, ces résultats donnent davantage de sens au fait d'imprimer un calendrier entier, compris dès lors comme l'expression d'une distance plus grande vis-à-vis du modèle romain et en miroir de l'importance donnée aux usages particuliers. On peut enfin constater ici une interprétation particulière de la règle des deux cents ans. En effet, des saints romains inscrits d'une façon particulière dans les calendriers diocésains du XVII^e siècle sont en réalité l'expression d'une tradition que l'on a pu observer dans des calendriers antérieurs à la réforme romaine. Quelques exemples précis, notamment sur les célébrations d'Etienne, premier martyr, de Marie-Madeleine⁵², ou encore d'Alexis⁵³ montrent que si cela est parfois vérifié, c'est loin

SRC 15 mars 1608, in Tullen seu Nullius, ex Merato in Indice decr Brev n. 31. col 281, ainsi que S.R.C 8 avril 1628, approbante Urbano VIII ex Merato in Indice Decr. Brev. Num 58. col 214.

⁵¹ Avec toutes les réserves de circonstance, du fait de l'aspect « reconstitué » des calendriers issus de propres diocésains. Cf. *supra*.

⁵² Voir le chapitre 9 de cette étude

⁵³ L'exemple d'Alexis montre que si quelques diocèses conservent leurs usages dans la célébration de ce saint romain, un grand nombre en revanche adapte leurs calendriers à la norme romaine. Voir Cécile Davy-Rigaux,

d'être une norme. De plus, un diocèse peut choisir de conserver ses modalités particulières de célébration pour un saint, tout en adoptant l'usage romain pour un autre.

Les modifications apportées au « modèle » romain connaissent de fortes variations d'un diocèse à l'autre. On constate également que certaines décennies sont plus propices que d'autres à de telles transformations. Ainsi, les valeurs minimales relevées sont le fait de calendriers imprimés dans la première moitié de la période étudiée. Les calendriers de Senlis et de Reims, tous deux imprimés en 1585, ne modifient respectivement que quatre et cinq offices romains, en 1621, celui de Laon n'en modifie qu'une dizaine. On note également que si un nombre élevé de modifications est relevé tout au long de la période, le diocèse de Beauvais ne modifie que cinquante-sept offices romains dans son édition de 1623, quand Le Mans en transforme quatre-vingt dans son édition de 1663. Ces deux derniers exemples sont les *maxima* relevés chacun pour leur décennie d'impression. Ces éléments sont donc une nouvelle illustration de l'existence d'un « moment romain » pendant lequel les diocèses expriment dans leurs calendriers une fidélité forte au modèle suivi.

La restitution, plus ou moins importante du calendrier romain dans les calendriers diocésains ne semble pas déterminer le niveau de fidélité dans le respect des normes romaines. En effet, on constate d'une part que les calendriers issus d'ouvrages entiers qui intègrent le plus de fêtes romaines les transforment relativement peu⁵⁴, d'autre part les calendriers qui intègrent peu les saints romains vont transformer peut-être plus volontiers leurs modalités cultuelles, bien qu'ils se situent dans le cadre des moyennes énoncées précédemment. On trouve toutefois un nombre important de calendriers situés dans un espace médian, composé de calendriers qui inscrivent entre cent et cent cinquante offices romains dont plus du tiers sont modifiés.

La cartographie des résultats vient compléter le premier panorama dressé auparavant (Carte 14 : Nombre de fêtes romaines modifiées par calendrier, p. 30). On constate une nouvelle fois la traduction dans l'espace de la distinction entre une France du nord et une France du sud, déterminée initialement par la nature du calendrier imprimé, complétée ici par

Thomas D'Hour, « Les offices de saint Alexis dans les livres liturgiques français des XVII^e et XVIII^e siècles ». MEFrim 124-2, 2012, pp. 667-677.

⁵⁴ Le calendrier de Cahors en 1593 inscrit cent soixante-seize offices romains, il n'en modifie que 29%, celui de Nantes en 1588 ne transforme les modalités de célébration que de 13% des cent soixante-deux offices romains qu'il contient, à Metz en 1662, ce sont 17% des cent soixante-neuf offices romains qui sont modifiés.

l'importance numérique des transformations apportées au calendrier romain. Si les diocèses du sud et de la frange ouest de la France, dominés par l'édition de propres diocésains, s'illustrent particulièrement par le peu de transformation des modalités de célébration des noms de saints romains, la moitié nord du territoire (calendriers issus d'ouvrages entiers) est toujours contrastée. Les cas « moyens » évoqués ci-dessus dominent. Toutefois, le nord-est du Massif central (autour de Clermont, de Lyon et de Nevers), ainsi que les diocèses du nord (Beauvais, Reims, Laon et enfin Paris dans son édition de 1680) s'illustrent par l'importance du nombre de saints romains dont le degré ou la date sont modifiés.

Enfin, la confrontation de cette cartographie à la précédente (cf. carte 13) montre que pour les diocèses ayant fait le choix de conserver des livres liturgiques entiers, une forte présence des noms de saints du calendrier romain n'induit pas en soi un respect strict du modèle dans leurs modalités de célébration. Ainsi, les diocèses d'Orléans ou encore du Mans, dont on a vu qu'ils s'inscrivaient tout à fait dans une démarche de romanisation de leur calendrier⁵⁵, sont aussi de ceux qui transforment le plus les modalités de célébration de ces saints (près de 40% des offices romains à Orléans, près des deux tiers au Mans).

Différentes formes d'interprétations

Cinq modes de transformation du modèle romain sont recensés, concernant à la fois le degré de solennité ainsi que les changements de dates. Il est en effet possible pour chaque office de diminuer ou d'augmenter le degré de solennité, de changer la date en plus de chacune de ces options ou bien de seulement changer la date.

Réduire le degré de célébration des fêtes romaines

La forme de modification la plus souvent observée⁵⁶ est la simple diminution du degré de solennité. Cette solution est utilisée de façon relativement équivalente tout au long de la période étudiée. On relève ainsi une trentaine d'offices⁵⁷ romains dont le degré a été diminué dans les calendriers associés à des liturgies complètes. Du côté des propres – sous leur forme reconstituée – c'est une dizaine d'offices romains dont le rit est diminué par rapport au

⁵⁵ Les calendriers manuscrits comptent plus de deux cent vingt noms de saints romains après 1645, ceux d'Orléans en comptent plus de deux cent cinquante à partir de 1600.

⁵⁶ Pour plus de la moitié des offices modifiés.

⁵⁷ Puisqu'il s'agit de mesurer le nombre d'offices romains dont le degré de solennité a été diminué, les mémoires sont ici prises en compte. Les vigiles et les octaves sont exclues de ces évaluations.

modèle initial. L'étude de ce corpus par noms de saints donne à voir une évolution similaire puisque l'on recense une moyenne légèrement supérieure à cinquante noms de saints dans les calendriers de la décennie 1570 et que l'on aboutit au même chiffre pour les années 1670. Toutefois, deux *maxima* sont observés, respectivement pour la première décennie du XVII^e siècle et les années 1640 avec des moyennes d'environ cinquante-cinq noms de saints puis plus de soixante. À l'inverse, deux *minima* sont constatés, à l'instar de l'évolution globale des noms de saints romains modifiés par les diocèses, pour les années 1580 puis 1620.

L'observation du degré des fêtes montre une fois de plus la différence flagrante dans le traitement du calendrier romain, induite par la nature du calendrier, bien que les deux types de calendriers s'accordent nettement sur la réduction de certains offices au rang de commémoration. Cette solution paraît en outre être la seule que l'on puisse justifier par la concurrence avec un office propre, lui-même admis à certaines conditions par *Quod a Nobis*, les Rubriques générales du *Breviarium pianum* ainsi que les décrets de la Congrégation des Rites. En revanche, l'étude des offices doubles romains réduits au rit semidouble montre un tout autre visage. En effet, les livres entiers s'inscrivent dans ce type de transformation à hauteur d'une douzaine d'offices.

Bien que de nombreuses variations soient observées d'une décennie⁵⁸ et d'un calendrier à l'autre, l'étude par période de trente ans montre une croissance progressive de ce cas de figure. Si les calendriers diocésains entiers rétrogradent en moyenne dix offices doubles romains avant 1600, ce sont près de quatorze offices qui subissent ce traitement dans les calendriers imprimés entre 1660 et 1680. Les propres diocésains ne présentent au contraire qu'un à deux offices ayant subi une telle transformation. Le fait de faire passer une fête double au rang de semidouble ne libère pas la place pour une autre célébration – particulière au diocèse – puisque seule la commémoration peut le faire. Ce type de modification traduit bel et bien la volonté de diminuer l'importance d'un office romain. On relève plus de soixante-dix saints (ou offices) dans ce corpus. Toutefois, ceux qui subissent le plus souvent cette rétrogradation sont à la fois des emblèmes du sanctoral romain mais également des saints dont le culte étant réparti en plusieurs occurrences, les diocèses ont pu estimer qu'une

⁵⁸ En terme de noms de saints, cela donne près de dix à vingt-cinq noms de saints dont l'office est rétrogradé du rit double au semidouble. Le minimum est observé dans les années 1620, le maximum pour la décennie 1640.

telle envergure pouvait être réduite. Ainsi, la Chaire de Pierre ⁵⁹ et la première fête d'Agnès (21 janvier) sont rétrogradées dans plus de la moitié des calendriers relevés. Dans une moindre mesure mais selon une récurrence tout de même remarquable, on notera également des offices de pape comme Sylvestre (rétrogradé dans cinquante-deux calendriers) ainsi que la fête de Saint-Pierre aux liens (quarante-deux calendriers).

Pourquoi réduire le rit d'un office romain ?

Selon le premier article des Rubriques du *Breviarium pianum*, cette forme de transformation ne doit permettre que la célébration d'un office propre (dédicace ou saint patron) au rang double. Or, lorsque l'on regarde le degré d'office des saints non-romains, inscrits le même jour que les saints romains dont le degré est rétrogradé, on ne constate que très peu de fêtes doubles dans les calendriers issus de livres entiers (entre un et cinq offices) et un peu plus dans les propres diocésains (entre quatre et sept offices). Alors que le calendrier de Narbonne (1658) inscrit huit offices particuliers à la place d'un office romain rétrogradé au rang de mémoire, ce sont onze offices particuliers qui sont relevés dans ce cas à Arles (1680)⁶⁰.

Il y a donc bien une différence d'approche, même mineure, entre les deux formes de publication. Dans le cas des propres, la rétrogradation d'une fête romaine laisse plutôt la place à une fête double particulière au diocèse – selon la norme romaine – quand un tel abaissement est moins utilisé au profit de la mise en valeur d'un office diocésain dans les calendriers issus de livres entiers. Ainsi, la rétrogradation d'une fête romaine au rang de mémoire sera en majorité⁶¹ l'occasion dans les diocèses de célébrer un office semidouble voire simple. Il ne s'agit donc pas de laisser la priorité aux offices les plus caractéristiques de l'identité diocésaine mais plutôt à un corpus d'ensemble.

⁵⁹ Si les deux célébrations de la Chaire de Pierre (à Rome le 18 janvier et à Antioche le 22 février) peuvent être diminuées, c'est bien la Chaire de Pierre à Antioche qui subit le plus souvent une rétrogradation, dans quarante-neuf calendriers.

⁶⁰ À noter pour l'exemple de Arles que sur ces onze offices propres inscrits, lesquels nécessitent une rétrogradation d'un office romain, cette diminution est inscrite dans huit cas. La fête de saint Paul premier ermite, célébrée le 15 janvier au rit semidouble dans le calendrier romain est absente du Propre d'Arles, elle est remplacée par la fête d'Isidore, évêque et confesseur. Sont également absents du Propre d'Arles, bien que de fait diminués, Marcel, pape et martyr le 25 mai (simple) et Thomas de Canterbury le 29 décembre (semidouble). On ne peut savoir quel sort leur fut réservé, si elles furent commémorées ou purement et simplement supprimées.

⁶¹ Entre dix-sept et trente noms de saints en moyenne pour les fêtes semidoubles, de trente à plus de cinquante noms de saints pour les fêtes simples.

Dans les cas des propres diocésains, il reste toujours quelques offices caractéristiques de cette situation. Pour les fêtes propres de rit simple venant remplacer un office romain, on observe leur très nette diminution au fil du temps. Si au maximum plus de vingt⁶² offices propres aux diocèses, sont inscrits dans un office simple en remplacement d'un office romain, On relève une moyenne de quatre offices dans ce cas pour les calendriers antérieurs à 1600, ce chiffre diminue ensuite pour atteindre trois pour les calendriers imprimés entre 1660 et 1680. Il y a ici le signe – bien que timide – d'un respect plus rigoureux des consignes romaines. Cela s'inscrit également dans le mouvement d'une plus grande solennisation des calendriers liturgiques, passant par l'augmentation progressive du nombre d'offices semidoubles et doubles⁶³. Durant les premières années du XVII^e siècle, les diocèses optant pour la publication d'un propre diocésain semblent tâtonner sur la marche à suivre quant à l'articulation entre usages propres et contenu du calendrier romain. Puis, progressivement, la législation romaine est mieux appliquée.

Le tableau ci-dessous présente le nombre d'offices, par famille de degrés, qui viennent en lieu et place d'un office romain dont le rit a été rétrogradé. La juxtaposition des résultats obtenus pour trois calendriers d'un même diocèse (Aix) illustre notre propos.

Année de publication	Offices doubles	Offices semidoubles	Offices simples	Commémoraisons
1627	5	1	10	0
1628	4	0	8	0
1668	5	1	7	0

Figure 40 : Nombre d'offices propres dans les calendriers aixois, par degré de solennité, en lieu et place d'un office romain diminué

⁶² Le calendrier de Cahors en 1609 inscrit vingt-quatre offices propres de rit simple en lieu et place d'un office romain diminué.

⁶³ Voir à ce sujet le chapitre 3 de cette étude.

Le changement est flagrant d'une édition à l'autre quant au nombre d'offices simples, en nette diminution. En 1668, il ne s'agit donc plus de diminuer un office romain pour permettre une célébration quelconque mais bien de mettre en valeur un culte local. On retrouve le même schéma évolutif dans le cas de Arles, avec parallèlement à la diminution du nombre d'offices simples, l'augmentation du nombre d'offices doubles (sept en 1612, onze en 1680). En revanche, c'est le schéma contraire qui est observé pour Rouen, Chartres, Soissons, Châlons, Bourges, etc. Ces diocèses présentent à la fois une augmentation des offices doubles et simples.

Année de publication	Offices doubles	Offices semidoubles	Offices simples	Commémoraisons
1577	1	1	1	4
1627	1	5	4	1
1642	2	6	3	1
1675	2	5	5	1

Figure 41 : Nombre d'offices propres dans les calendriers rouennais, par degré de solennité, en lieu et place d'un office romain diminué

Par forme d'évolution similaire à celles observées pour les propres diocésains (diminution ou stagnation du nombre d'offices simples et augmentation du nombre d'offices doubles), les calendriers d'Angers placent le diocèse dans la catégorie des « romain⁶⁴ ». Toutefois, on observe, en comparaison avec les diverses remarques effectuées sur celui-ci, que le processus atteint nettement son profil « romain » lors de la dernière édition du XVII^e siècle, avec la forte suppression de l'office simple en lieu et place d'un office romain. Or, l'étude de la transcription des offices romains dans le calendrier angevin situe davantage le

⁶⁴ Toutes proportions gardées au vu du nombre important de noms de saints venant remplacer un office romain diminué.

« moment romain » de ce diocèse à l'édition de 1624. Sur ce détail – in fine il est vrai – on constate alors que le diocèse, bien qu'ayant atteint son « maximum » dans l'intégration des noms de saints romains dans l'édition de 1624, poursuit le processus en assimilant davantage les règles en vigueur.

Année de publication	Offices doubles	Offices semidoubles	Offices simples	Commémoraisons
1574	2	1	0	0
1624	2	1	1	2
1664	4	3	0	1

Figure 42 : Nombre d'offices propres dans les calendriers angevins, par degré de solennité, en lieu et place d'un office romain diminué

Cet exemple – bien qu'il reste marginal et conserve tous ses caractères de diocèse à liturgie propre – a ceci d'intéressant également qu'il montre que le fait de tenter une conformité aux règles édictées par Rome peut aussi concerner un diocèse publiant des ouvrages liturgiques complets.

Enfin, l'étude de plusieurs calendriers issus d'un même diocèse montre le déficit de considération des diocèses pour les saints romains dont le rit a été diminué. On constate en effet l'augmentation au fil du siècle des cas de suppressions de ce type de saints. Une diminution préalable présagerait alors d'une suppression future. Toutefois, l'on se situe dans des proportions variant de un à six offices, avec une moyenne de un office de ce type supprimé dans les rééditions des premières années du XVII^e siècle pour arriver à plus de deux offices pour les rééditions des années 1670 et 1680. Cela reste toutefois caractéristique des calendriers issus de livres entiers : le Propre de Sées en 1679 qui supprime deux offices

romains⁶⁵ auparavant dim inués⁶⁶ est le seul de sa catégorie à s'inscrire dans une telle évolution. Cette constatation est certaine puisqu'il s'agit d'un calendrier rédigé en entier, bien que lié à un propre.

Augmenter le rit de célébration des saints romains

La seconde modification largement utilisée par les diocèses consiste à augmenter le degré d'un office romain. Cette façon de faire est assez stable au fil du temps, variant de dix à près de quarante offices dans les calendriers issus d'ouvrages entiers et un à une vingtaine d'offices pour les propres diocésains. Dans ce cas, il s'agit bien pour les diocèses de s'approprier localement une fête issue du calendrier romain.

Cette question de la mise en valeur d'une dévotion romaine, pour des raisons locales – on oserait presque parler d'une « localisation d'une fête romaine » malgré la laideur de l'expression – est associée à des cultes de reliques ou encore à des figures patronales⁶⁷.

Modifier la date de célébration

Les offices romains peuvent enfin être l'objet d'une translation de fête – c'est-à-dire un changement de la date de sa célébration – laquelle peut être associée aux possibilités de transformations évoquées précédemment. Ces cas de figure sont extrêmement minoritaires au vu de l'ensemble d'offices romains modifiés puisqu'ils concernent moins du quart des offices romains modifiés.

La translation simple, sans changement de degré de l'office, permet de sauvegarder les modalités originelles de célébration. Il semble – selon toute logique – qu'il s'agisse du compromis le plus avantageux pour qui souhaite célébrer ses offices propres conformément à ses usages tout en ne négligeant pas le modèle romain⁶⁸. Or, dans les ouvrages complets, ce type de modification ne concerne que deux à neuf offices tout au long de la période, sans qu'il ne soit loisible d'identifier clairement une quelconque évolution. On serait tenté de voir ici

⁶⁵ Il s'agit des saints martyrs Mari, Marthe, Audifax et *Abachum*, ainsi que de Symphorie et ses sept fils martyrs. Dans le calendrier romain, ces offices sont de rit simple.

⁶⁶ Dans l'édition de 1616.

⁶⁷ Voir les chapitres 8 et 9 de cette étude. Les cas d'Etienne, Marie-Madeleine ou encore de Rémi sont représentatifs de cette catégorie.

⁶⁸ Le calendrier de Clermont en 1654 inscrit l'office de saint Augustin le 27 août au rit double. Cette translation anticipe d'une journée la célébration de l'évêque d'Hippone. Le 28 août, date à laquelle Augustin est inscrit dans le calendrier romain, est consacré à l'office de saint Julien, martyr à Brioude. Le degré de célébration est *solemne*, c'est-à-dire le deuxième le plus élevé de la hiérarchie des fêtes clermontoises.

une nouvelle manifestation de « résistance » quant au risque d'acculturation redouté de la part de certains défenseurs résolu des usages diocésains⁶⁹, les diocèses préférant supprimer purement et simplement une célébration romaine si celle-ci entre en concurrence avec une célébration propre. Il est également possible que ce faible niveau soit dû à l'impossibilité matérielle de trouver une autre date de célébration, les calendriers diocésains étant bien pourvus en célébrations et n'ayant que peu de jours disponibles⁷⁰. Une dernière explication sera la permanence d'usages propres aux diocèses dans la date de célébration.

Les offices concernés forment un corpus de plus de cent célébrations ; peu de concordances étant observées sur telle ou telle figure dont on changerait la date de célébration. Toutefois, sainte Anne (26 juillet) est transférée dans vingt calendriers, utilisés dans le Bassin parisien (Beauvais, Paris, Laon, Soissons, Sens) mais également de l'est (Troyes et Langres) ainsi que Montauban. La fête d'Anne a été supprimée par Pie V pour son édition de 1568, elle fut rétablie par Grégoire XIII dès 1582⁷¹. D'une part le mois de juillet est largement fourni en offices dans la plupart des calendriers, rendant de fait difficile une mise aux normes stricte des saints romains. D'autre part, quelques diocèses, limitrophes, semblent s'entendre sur le jour de célébration. Ainsi, Langres, Sens et Troyes inscrivent l'office d'Anne le 27 juillet, quand Paris et Beauvais ont retenu le 28. Enfin, ces dates sont vérifiées pour les ouvrages du XV^e siècle à Troyes, Sens et Paris⁷². La translation de la fête d'Anne apparaît ici comme la survivance d'un usage ancien, lequel a été partagé par plusieurs diocèses formant des espaces identifiés. Il s'agit bien ici de survivance puisque cet usage ne perdure que dans

⁶⁹ Relatant les arguments des opposants à l'introduction de la liturgie romaine dans le diocèse de Lescar, Bordenave écrit « On ne permettra plus que l'histoire de nos saints soit reconnue ». Jean de Bordenave, *L'Estat des Églises cathédrales et collégiales*, Paris, Mathurin, 1643. Il reprend en ce sens l'argumentaire développé par Servin dans son *Plaidoyé et arrest de la cour de Parlement donné en l'audience de la grand chambre le Jeudi 27 de février 1603*, à l'occasion de l'affaire du bréviaire d'Angers. Voir *Actions notables, et plaidoyers de messire Louys Servin*, Paris, Jean Gesselin, 1631, p. 27.

⁷⁰ Le calendrier de Beauvais étonne par sa charge importante en saints romains comme en saints particuliers. Il semble dès lors qu'Augustin Potier ait fait ce choix, cherchant par là-même à contenter les volontés romaines comme le respect des usages particuliers de son diocèse. Voir Delettres, *Histoire du diocèse de Beauvais depuis son établissement depuis le III^e siècle jusqu'au 2 septembre 1792*, Beauvais, Desjardins, 1843, pp. 385 et 386. La plupart des diocèses n'ont pas suivi un tel chemin. À ce sujet, le chanoine de Lescar écrit « En somme, si nostre diocèse reçoit le Bréviaire de Rome, ce seroit charger le peuple de festes non accoutumées en leurs lieux, lesquelles sont contenues en l'office romain : ou bien il faudroit laisser les siennes accoutumées : ce qui diminueroit le service divin, ou feroit que quasi tous les iours il seroit feste ». Jean de Bordenave, *L'Estat des Églises*, op. cit., p. 162. On sait par ailleurs que l'aspect « chargé » du calendrier beauvaisien est ancien et qu'il n'a pas été sans susciter des mécontentements. Voir le chapitre 3.

⁷¹ Voir Pierre Jounel, *Le renouveau du culte des saints*, op. cit., p. 22.

⁷² Voir D. MUZERELLE, *Calendoscope*, logiciel d'aide à l'identification des calendriers liturgiques médiévaux, Paris, site web de l'IRHT, 2005. (Ædilis, Bases de données et logiciels, 2). [En ligne] <http://calendriers.irht.cnrs.fr>. Dernière consultation en novembre 2013.

quelques diocèses après la réforme romaine⁷³. N'oublions pas enfin que la notion de saint « romain », valable pour le XVII^e siècle ne saurait exclure une célébration antérieure au calendrier de Pie V, incluant de fait des usages propres que certains diocèses se feraient fort de conserver⁷⁴.

La translation des offices romains est de plus en plus fréquente dans les propres diocésains, dépassant une moyenne de quatre noms de saints et allant jusqu'à douze offices au Puy (1661) et à Sées (1679)⁷⁵. Les calendriers précisent d'ailleurs qu'un tel changement a eu lieu, signe qu'il s'agit bien de préserver à la fois une célébration locale et une forme d'intégrité du calendrier romain⁷⁶.

Le fait de réduire le degré de célébration d'un office romain tout en changeant sa date initiale concerne entre quatre et douze offices dans les calendriers complets et tend à diminuer légèrement au fil du temps. Cela est particulièrement visible au regard de la courbe des valeurs maximales, lesquelles passent de douze offices dans les années 1580⁷⁷ pour aboutir à six offices dans le calendrier parisien de 1680. Par ailleurs, bien que les suppressions de saints déjà repérées comme ayant subi un changement de date et une diminution du degré de solennité soient rares (seulement onze recensées sur l'ensemble du corpus des fêtes ajoutées ou supprimées), on constate que la majorité de ces suppressions intervient pour de nouveaux calendriers postérieurs à 1650. Cela confirmerait alors l'hypothèse qu'un tel traitement est un signe du peu de cas que font les diocèses du saint en question puisque celui-ci a tendance à être supprimé en fin de période, après avoir vu son office diminué.

Quelques saints romains subissent un changement de date tout en voyant leur degré augmenter, pour autant, cela ne concerne que de ux à trois saints par calendrier issus de livre entier et un saint par Propre diocésain.

⁷³ A la date du 27 juillet, il faudrait adjoindre au XV^e siècle les diocèses de Limoges, Poitiers et Clermont. Au 28 juillet, le diocèse de Noyon. Voir *Calendoscope*, *op. cit.*

⁷⁴ L'exemple d'Alexis avait également montré que dans les diocèses de Langres, Troyes et Châlons placent la fête d'Alexis au 16 juillet au lieu du 17. Dans les cas de Langres, les calendriers des siècles précédents montrent l'implantation ancienne de cet usage. A l'inverse, on a constaté que Châlons replace la célébration d'Alexis à sa date romaine dans son édition de 1666. On voit là une manifestation supplémentaire du « moment romain » de ce diocèse. Voir Cécile Davy-Rigaux, Thomas D'Hour, « Les offices de saint Alexis ... » *op. cit.*

⁷⁵ Ces deux exemples sont des calendriers complets, bien que liés à des Propres diocésains. Il n'y a donc aucun doute quant à la réalité de ces fêtes transférées.

⁷⁶ Célébrant Paul, premier ermite le 29 janvier, le Propre d'Arles en 1680 précise à côté de l'intitulé de la fête « *fuit 15 januarii* ».

⁷⁷ Il s'agit du calendrier de Sens en 1589.

Le poids des usages ?

Il a été plusieurs fois signalé que la modification de la célébration de quelques fêtes du calendrier romain pouvait être imputée à la permanence d'usages anciens. Cela semble vérifié dans certains cas. Afin d'obtenir une vision plus générale, nous avons appliqué la même méthode comparative à deux calendriers diocésains antérieurs⁷⁸ au *Breviarium pianum* et les résultats obtenus ont été placés au regard de ceux concernant la période 1570-1680. Dans le cas clermontois, on relève ainsi cent vingt-sept offices⁷⁹ du calendrier romain, inscrits dans les calendriers de 1541 et de 1654, et présentant une divergence avec le modèle romain en 1541. En 1654, on retrouve l'intégralité de ce corpus, dont quatre-vingts offices sont à présent mis en conformité avec le modèle romain, quarante-sept sont toujours divergents, de la même façon qu'ils l'étaient en 1541⁸⁰. La diffusion du modèle romain a bien suscité pour une majorité de noms de saints, dès lors « romains », une réactualisation des modalités de leur célébration. La fracture la plus importante se situerait dès lors entre une édition antérieure au *Breviarium pianum* et une édition postérieure à la diffusion de ce modèle, ce qui justifie pleinement le qualificatif de « matrice ».

En miroir, une intégration rigoureuse du calendrier romain :

Par une méthode d'analyse qui consiste à caractériser chaque nom de saint par rapport au calendrier romain, on arrive après élimination des offices romains transformés par les diocèses aux noms de saints⁸¹ dont les fêtes sont reprises fidèlement dans les calendriers diocésains. De fait moins nombreux que les noms de saints romains pris dans leur ensemble, ils sont également en progression constante dans les calendriers issus d'ouvrages entiers, à l'exception de ceux imprimés de 1670 à 1680, période au cours de laquelle on observe une certaine diminution. Ainsi, d'environ deux cents noms de saints pour la décennie 1570, on arrive à près de trois cents noms dans les années 1660 pour redescendre à deux cent soixante en fin de période. La moyenne reste stable autour de trois cent soixante-quinze noms de saints pour les Propres diocésains. La dispersion des valeurs est relativement faible, avec tout de

⁷⁸ Il s'agit des calendriers des diocèses de Clermont (1541) et du Puy (1543).

⁷⁹ Les octaves et les commémoraisons sont ici comptabilisées afin de mesurer toute l'étendue de la présence du calendrier romain ainsi que des transformations qu'il a subi.

⁸⁰ Ce corpus ne prend en compte que les divergences continues d'une édition à l'autre. Il exclut donc toutes les modifications nouvellement apportées au calendrier romain dans l'exemplaire clermontois de 1654.

⁸¹ Il s'agit bien au stade de cette étude, de ne considérer que la plus petite unité possible dans l'étude du calendrier – le nom de saint – afin d'évaluer au plus juste la stricte conformité des calendriers diocésains au modèle romain.

même deux maxima remarquables pour les calendriers issus d'ouvrages entiers ; on relève alors près de trois-cent noms de saints dans la décennie 1580 et 1660⁸². Le niveau des valeurs les plus hautes se maintient relativement entre 1590 et 1650, les *maxima* alors atteints se situant entre deux cent dix et deux cent quarante noms de saints. D'une certaine manière, on pourrait voir ici la capacité maximale pour les calendriers issus d'ouvrages entiers à retranscrire fidèlement le calendrier romain.

Une fois intégrées, ces fêtes font l'objet d'une stabilité importante puisque la moyenne du nombre de noms de saints romains inscrits fidèlement puis supprimés dans une édition suivante varie de un à cinq noms pour les diocèses conservant leurs livres liturgiques complets. Cette moyenne atteint son maximum en fin de période. La courbe des valeurs les plus faibles est souvent nulle, mis à part deux noms de saints dans les années 1660⁸³. Cela confirme alors l'hypothèse d'un véritable choix et d'une « digestion » effectuée par les diocèses, du contenu du calendrier romain avant toute forme d'intégration. Dans le cas des Propres diocésains, le résultat est plus élevé, variant entre cinq et dix noms de saints entre 1660 et 1680. De même, ainsi qu'on avait déjà pu le remarquer, peu de noms de saints conservés d'une édition à l'autre dans un même diocèse font l'objet d'une modification de degré.

Un choix des diocèses ? Quel calendrier romain est présent dans les calendriers diocésains ?

Non seulement les diocèses n'intègrent jamais le calendrier romain en entier dans leur liturgie – à moins d'abandonner totalement leur liturgie diocésaine, auquel cas ils ne figurent pas dans *Badocali* – mais en plus les saints romains repris font l'objet d'un choix. Cette étude a déjà pu montrer qu'un tel choix intervenait pour des raisons au moins pratiques quand elles ne seraient pas identitaires, lors de concurrence avec des offices de saints propres aux

⁸² Pour la décennie 1580, il s'agit du calendrier nantais (1588), déjà remarqué pour son caractère « romain ». Dans la décennie 1660, c'est le calendrier de Metz (1662) qui est ici notable. Bien que celui-ci n'ait pas été exceptionnel quant au nombre de noms de saints romains intégrés, il fait néanmoins figure de calendrier « romain » du fait de sa fidélité importante au modèle calendaire romain.

⁸³ Il s'agit du calendrier angevin qui supprime deux noms de saints romains, initialement conformes au calendrier romain, dans son édition de 1664. Il s'agit de la fête de la Visitation de la Vierge, fête double, le 2 juillet et de la commémoration de sainte Claire, le 12 août. Le 2 juillet est dès lors consacré à la célébration de l'octave des apôtres Pierre et Paul ainsi qu'à la commémoration des martyrs Proce et Martinien. Ces deux groupes de saints sont seulement commémorés. Le 12 août n'est plus consacré qu'à la commémoration de l'octave de saint Laurent. Dans ces deux cas, il s'agit seulement d'alléger le Sanctoral.

diocèses notamment. D'autres raisons, davantage inhérentes au culte et aux dévotions doivent à présent être considérées.

Le calendrier romain : une unanimité impossible ?

Lorsque l'on observe quels sont les offices qui font l'unanimité pour l'ensemble des calendriers diocésains imprimés au cours d'une décennie, on est frappé par la faible importance numérique de ce groupe. Le graphique suivant présente l'évolution par décennie du nombre d'offices romains célébrés de manière identique d'un diocèse à l'autre.

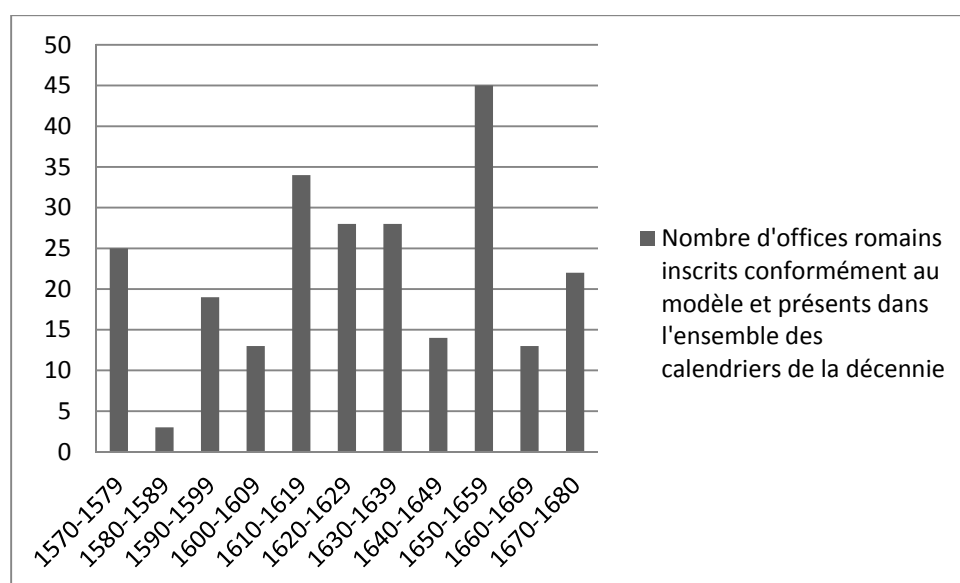


Figure 43 : Nombre d'offices romains inscrits dans une conformité rigoureuse

Ainsi, seuls vingt-cinq offices sont retracés fidèlement (l'office auquel ils appartiennent est inscrit à la même date et à un degré équivalent au modèle romain) dans les calendriers imprimés entre 1570 et 1579. Pour les calendriers imprimés la décennie suivante, on n'en compte que trois. Bien que les variations du graphique semblent toujours importantes, le nombre d'offices romains dont la célébration est unanime ne descend plus au-dessous d'un seuil, soit quatorze offices. La période comprise entre 1610 et 1630 apparaît comme un

moment d'unité relative des calendriers autour du modèle romain, c'est également le cas pour les ouvrages imprimés dans les années 1650⁸⁴.

Il est encore plus frappant de constater l'absence de cohérence entre l'importance d'un nombre de fêtes romaines communes et l'intégration progressive du calendrier romain. On remarquerait même une contradiction flagrante, notamment au niveau des *minima* et des *maxima*. Ainsi, lorsque l'on constate seulement trois offices partagés par tous les calendriers imprimés entre 1580 et 1589, c'est au cours de cette même période que Nantes imprime (1588) un calendrier très romain avec près de cent soixante-deux offices romains. À l'inverse, les calendriers imprimés au cours de la décennie 1650 sont ceux qui présentent entre eux le plus de convergences quant à la reprise fidèle des fêtes romaines ; or, on constate que ces derniers intègrent légèrement moins le calendrier romain que ceux de la décennie précédente. La cohérence demeure finalement difficile à cerner dans une vue d'ensemble. On est alors très tenté d'invoquer une fois de plus l'expression des particularismes diocésains.

Trois célébrations seulement, de celles inscrites dans le calendrier liturgique, sont le lieu de la liturgie universelle

Autre effet particulièrement marquant : ce petit corpus des fêtes bénéficiant de l'unanimité générale varie d'une décennie à l'autre, à tel point que si l'on ne garde que les fêtes suscitant une unanimité constante et rigoureuse, on aboutit finalement à trois fêtes : Noël, l'Assomption et la Toussaint. Ces trois célébrations à date fixe formant l'essence du cycle liturgique chrétien inscrit dans le calendrier⁸⁵, il n'est pas surprenant de les voir former ce groupe. Il est plus surprenant en revanche de constater que ces célébrations ne sont que trois. Entendons-nous bien, il s'agit ici de mesurer la parfaite entente et unanimité sur le respect rigoureux des dates et des degrés de solennité. Ainsi, d'autres célébrations sont bien présentes partout – comme la Purification de la Vierge (le 2 février) – mais le degré de solennité peut varier d'un diocèse à l'autre⁸⁶. De plus, cette unanimité parfaite pour Noël, l'Assomption et la Toussaint ne vaut que pour la façade du calendrier. Il est évident que la

⁸⁴ Clermont, Troyes, Narbonne, Paris, Avranches, Dax et Arles. Les trois premiers diocèses cités ne sont pas particulièrement remarquables par leur caractère « romain ». D'autre part, il est tout à fait impossible de placer l'ensemble de ces diocèses dans un seul espace géographique cohérent.

⁸⁵ Bien évidemment, il n'est pas tenu compte ici des fêtes mobiles et en particulier du cycle pascal.

⁸⁶ Au Mans, dans l'édition de 1582, la fête est seulement semidouble. Elle passe au rit double dans l'édition suivante. Dans le même diocèse et tout au long de la période étudiée, l'apôtre André (30 novembre) est inscrit comme office semidouble au lieu du double. Il en est de même à Coutances.

célébration de Noël par exemple suscite des usages liturgiques propres d'un diocèse à l'autre⁸⁷.

Ainsi, la parfaite unité de l'Église en matière de liturgie, au cœur des débats dans les chœurs des cathédrales, ne se résumerait finalement, au XVII^e siècle qu'à deux célébrations qui scandent l'année liturgique.

Des cultes qui expriment l'identité chrétienne catholique tridentine

Par un angle de vue moins rigoureux, l'unanimité ne saurait se résoudre à Noël, l'Assomption et la Toussaint lorsqu'elle est envisagée sur des ouvrages imprimés sur l'ensemble de la période étudiée. Il existe un corpus plus large de noms de saints qui rassemblent les diocèses autour de leurs cultes et de leurs modalités, dont les contours varient cependant au fil des décennies. La nature des saints ainsi identifiés permet d'envisager quels sont les types de cultes sur lesquels les diocèses sont d'accord et donc plus largement, quels sont les dévotions qui participent de l'identité catholique au XVII^e siècle dans les calendriers liturgiques.

Il s'agit ici de relever, pour chaque décennie et par type de saints, le nombre moyen de noms de saints romains sur lesquels les calendriers s'entendent à la fois sur leur présence mais également leur place dans la hiérarchie des offices. Les variations numériques sont importantes, elles sont une conséquence directe des variations observées plus tôt quant au nombre de noms de saints romains, célébrés selon les mêmes modalités d'un diocèse à l'autre. Ce qui doit retenir l'attention sera davantage la permanence de fêtes rattachées à la même nature. En effet, une permanence observée est la marque d'une dévotion qui traverse le temps et l'espace dans le rassemblement des diocèses. Ainsi, bien que les saints de l'Écriture et les martyrs soient les plus nombreux, ce sont les fêtes christiques et mariales qui se signalent par leur présence presque systématique.

Les six célébrations du cycle marial font l'unanimité presque systématiquement (seuls les calendriers imprimés dans les années 1580 manifestent leurs particularismes). Il s'agit donc des fêtes de la Conception de la Vierge (8 décembre), de sa Nativité (8 septembre), de l'Annonciation (25 mars), de la Visitation (2 juillet), de la Purification (2 février) et de

⁸⁷ À propos de la diversité des liturgies de Noël, on consultera *Siècle, Cahiers du centre d'histoire « Espaces et Cultures », n°21, La célébration de Noël du XVI^e au XIX^e siècle, liturgie et tradition*, PUBP, 2005.

l'Assomption (15 août). Toutefois, c'est la fête de la Visitation qui est la moins représentée unanimement dans l'ensemble des calendriers, avec un taux de présence au plus bas à 60% pour les calendriers imprimés entre 1590 et 1599. Après 1610, ce taux ne descendra pas en dessous de 93%. Il s'agit donc tout de même d'une fête largement partagée.

À partir de 1610, les quatre célébrations en rapport avec la figure christique sont elles aussi presque systématiquement présentes. Ainsi, ce sont les fêtes de Noël (25 décembre), de la Circoncision (premier janvier), de l'Épiphanie (6 janvier), et de l'Invention de la Sainte-Croix (3 mai). Toutefois, ce sont les trois fêtes hivernales qui recueillent le plus de suffrages en termes d'uniformité dans l'annonce des modalités de célébration. La fête de la Transfiguration (6 août), bien qu'elle ne recueille que deux fois l'unanimité (dans les calendriers des années 1610 et 1640) est cependant de plus en plus présente – selon les modalités romaines – au fil du temps.

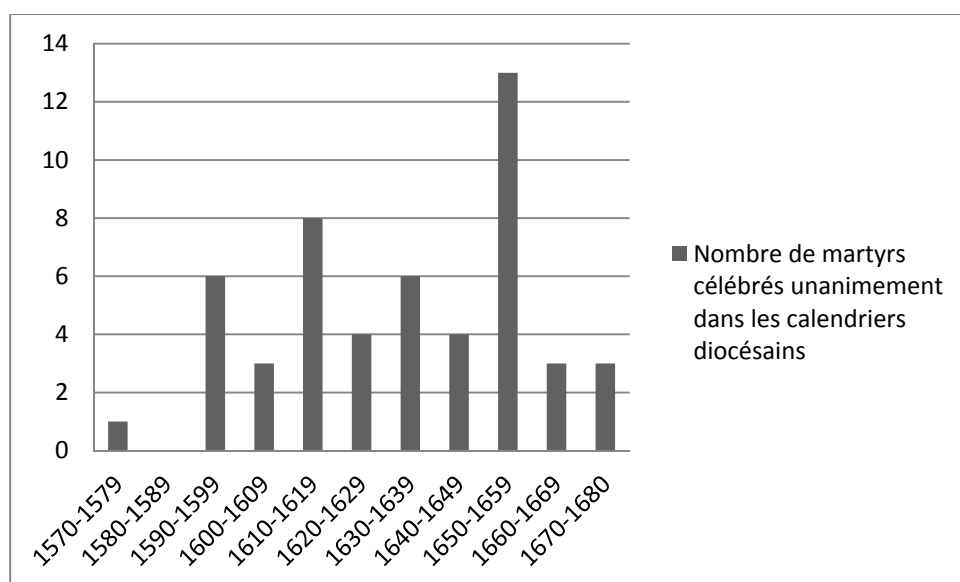


Figure 44 : Nombre de martyrs romains célébrés unanimement dans les calendriers diocésains

Les martyrs sont représentés régulièrement, malgré les variations importantes de leur nombre. La seconde fête de sainte Agnès (28 janvier de rite simple) est représentative de ce corpus, ainsi qu'Étienne, pape et martyr le 2 août, de rite simple également. Deux offices de rite double sont aussi présents, il s'agit de la Saint-Laurent le 10 août et la Saint-Étienne protomartyr le 26 décembre. On retiendra la figure de sainte Agathe (5 février, semidouble)

qui, bien que très peu présente dans les années 1570 (40% des calendriers), sera inscrite selon les normes romaines dans plus de 90% des calendriers imprimés à partir de 1610. La fête des saints Innocents (28 décembre) suit le même schéma évolutif. Ces deux exemples sont donc à inscrire dans les marqueurs de la romanisation progressive des calendriers, laquelle passe non seulement par l'intégration de ces fêtes mais également par une certaine conformité au modèle romain.

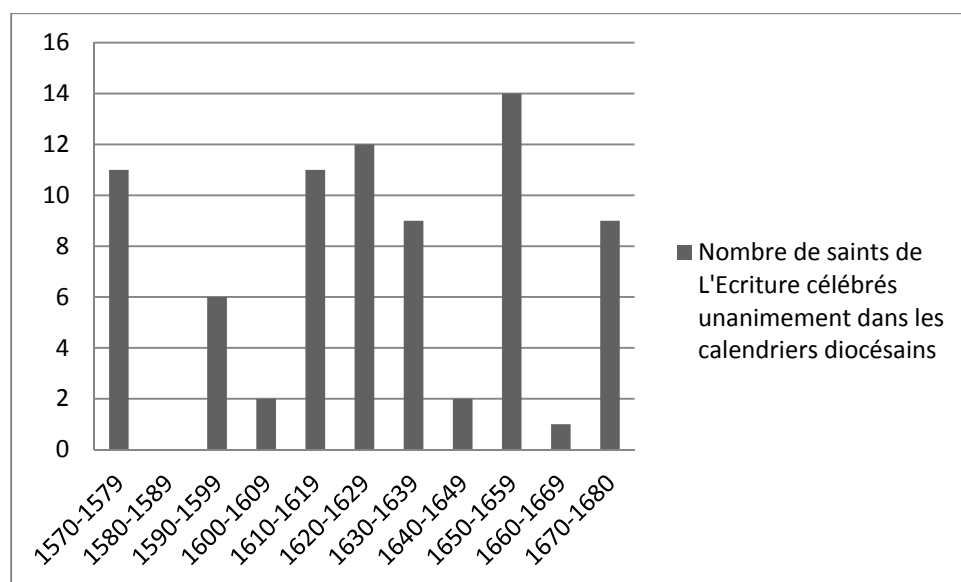


Figure 45 : Nombre de saints de l'Écriture célébrés unanimement dans les calendriers diocésains

Les saints dits « de l'Écriture » sont à placer dans la même catégorie, avec quelques figures marquantes telles que Marie-Madeleine et Jean-Baptiste. Plus de 80% des calendriers pour chaque décennie s'accordent sur les modalités de célébration de Marie-Madeleine, il en est de même pour la Nativité de Jean-Baptiste le 24 juin. Ces deux fêtes sont de rit double. En revanche, la Décollation de Jean-Baptiste (le 29 août, de rit double) fait moins l'unanimité dans ses modalités de célébration. Ainsi, seuls les calendriers imprimés dans les années 1650 s'entendent sur sa célébration conformément au degré romain. Auparavant, moins de 66% des diocèses se conforment de concert au rite romain, avec même seulement 33% des calendriers imprimés dans les années 1610. Les impressions postérieures aux années 1650 sont davantage en harmonie avec des taux supérieurs à 80% des calendriers.

Les apôtres et les évangélistes sont bien présents dans les calendriers diocésains, à l'instar du modèle romain. Toutefois, ce graphique montre que leurs modalités de célébration ne font pas l'unanimité dans les différents diocèses. Ainsi, pour les évangélistes, seuls les calendriers imprimés dans les décennies 1570, 1650 et 1670 sont unanimes pour célébrer Mathieu, Marc, Jean et Luc au rit double ou son équivalent, conformément au modèle romain. Au fil des décennies, on remarque que c'est sur la célébration de Jean que la majorité des diocèses s'accorde. Le groupe des apôtres est dominé par les figures de Thomas (21 décembre), Mathieu (21 septembre), Jean (27 décembre), Jacques (25 juillet), Barthélémy (24 août) et André (30 novembre).

L'étude de ce corpus et plus particulièrement des saints selon leur catégorie, renvoie à la question plus large de l'unité liturgique et dévotionnelle autour de quelques figures marquantes. Observer la place de chaque catégorie de saint dans les calendriers donne une image de leur structure et renseigne sur l'identité dévotionnelle de chacun⁸⁸.

Les diocèses s'accordent, en termes de modalité de célébration sur les saints – ou les fêtes – qui, inscrites dans le sanctoral, font l'identité chrétienne catholique, dans un contexte post-tridentin. L'identité chrétienne est manifestée par la célébration des apôtres et des évangélistes. Le culte des premiers témoins – Marie-Madeleine et Jean-Baptiste – participe également de l'unité liturgique. L'Église militante est représentée par des figures de martyrs, notamment le premier d'entre eux : Étienne. Enfin, l'Église catholique dans le contexte post-tridentin s'affirme ici par les célébrations mariales et christiques. La grande majorité de ces saints sont célébrés à un degré élevé, quelques exemples ont montré qu'il existe des exceptions. Le calendrier romain fait bien figure de matrice dans la construction des cultes et c'est autour des dévotions « tridentines » que les diocèses s'entendent.

Il est ainsi frappant de constater à quel point les diocèses se retrouvent avant 1600 sur des noms de saints romains dont ils modifient le rit à l'unanimité. Ainsi, huit saints romains contenus dans les calendriers imprimés dans les années 1570 voient unanimement leur rit diminué par rapport aux prescriptions romaines : Urbain, pape et martyr le 25 mai et Blaise, évêque et martyr le 3 février sont célébrés à un rit supérieur que celui prescrit par Rome (tous les deux au rit simple). Calixte, pape et martyr le 14 octobre, Lucie, vierge et martyre le 13

⁸⁸ On avait notamment pu mettre en évidence que les diocèses du nord du territoire célébraient davantage les évêques que leurs homologues du sud. Voir à ce sujet le chapitre 3 de cette étude.

décembre, Marcel, Pape et martyr le 16 janvier, Apollinaire, évêque et martyr le 23 juillet, les sept frères martyrs le 10 juillet et enfin Sylvestre pape et confesseur le 31 décembre sont tous célébrés à un degré inférieur à celui prescrit par Rome. On compte un seul pour les années 1600 ; Sylvestre, pape et confesseur le 31 décembre est en effet célébré à un rit inférieur au double. C'était également le cas dans les calendriers des années 1570. Enfin, un seul saint est également diminué par l'ensemble des calendriers imprimés au cours de la décennie 1610. Saint Blaise, évêque et martyr le 3 février est célébré à un degré supérieur au rit simple dans l'ensemble des calendriers imprimés dans les années 1610. À partir de 1620, il n'y a plus d'unité des calendriers diocésains quant aux modifications de degrés de solennités de saints romains. Au contraire, c'est bien sur des offices de saints dont le rit est celui prescrit par Rome que les calendriers diocésains s'accordent, signe que les usages romains se sont imposés comme référence unanime voire universelle. Cela confirme en outre l'évolution chronologique constatée auparavant, faisant des premières décennies du XVII^e siècle, un « moment romain » pour les diocèses. Ce moment ne signifie pas seulement l'intégration du contenu du calendrier mais bien l'adoption de ses règles.

Transformer le calendrier romain

Les translations de fêtes

Les saints romains dont la date de célébration est changée par les diocèses sont relativement peu importants, leur nombre diminue dans les calendriers au fil du XVII^e siècle. Ces translations aboutissent généralement à de nouvelles fêtes placées dans les mois étrangers aux célébrations du temporel (Avent et cycle pascal). Bien que tous les types de saints soient concernés au moins une fois dans au moins un calendrier, certains se distinguent nettement. En effet, on constate que le phénomène des translations touche majoritairement les papes et les martyrs. Viennent ensuite les évêques, les prêtres et les vierges.

Vingt-trois noms de papes sont concernés par ces translations. Ceux qui la subissent le plus sont Cornélien et Cyprien, célébrés au rit semidouble le 16 septembre dans le calendrier romain. Le changement de date concerne entre 20% et 30% des calendriers imprimés par décennie. Ce taux diminue pour les calendriers des années 1660 et 1670. L'ensemble des diocèses qui changent la date de célébration de la fête s'accordent pour la conserver en septembre. La date du 14 septembre est retenue dans quarante-trois cas, soit près de 75% du total. Ce jour étant consacré à l'office de l'Exaltation de la Croix, l'office de Cornélien et

Cyprien est réduit au rang de mémoire. Seul le diocèse de Nevers augmente le degré de célébration ; il maintient cet usage dans ses deux éditions successives (1582 et 1600). Les autres cas de translation de papes ne concernent qu'une à quatre occurrences. Il n'en demeure pas moins que plus de la moitié du corpus de saints papes contenu dans le calendrier romain voit sa date de célébration transformée dans au moins un calendrier diocésain.

Les translations de martyrs concernent cent douze individus. Contrairement à ce qui a été observé pour les papes, ces cas sont davantage ponctuels, ils concernent deux calendriers par décennie en moyenne et c'est la moitié du corpus de martyrs romains qui peut voir au moins une fois sa date de célébration modifiée. La translation la plus fréquente repousse dans tous les cas la fête d'un jour par rapport au modèle romain. C'est le cas pour Timothée, Hyppolite et Symphorien qui sont célébrés le 23 août⁸⁹ à Angers, Auxerre⁹⁰, Chalon-sur-Saône, Langres, Laon, Montauban, Nevers, Orléans et Poitiers. Ce changement de date est également l'occasion dans la majorité des cas d'une augmentation du degré de célébration. Les calendriers d'Angers (1574, 1624 et 1664), de Nevers (1600) et de Langres (1644) lui attribuent le rit semidouble. Ceux de Laon (1621) et de Poitiers (1594) lui accordent le rit simple. Chalon-sur-Saône la célèbre selon le rit double. Ce décalage permet aux diocèses cités de sortir la célébration des trois martyrs de l'octave de l'Assomption et de permettre ainsi une célébration pleine et entière. Cet exemple de transformation, plus qu'une volonté de conciliation entre deux modèles, montre davantage une appropriation d'un culte par les diocèses.

Vingt-cinq évêques subissent au moins une fois une translation (sur les trente-sept que compte le calendrier romain), certains malgré leur haut degré de célébration. C'est le cas notamment d'Augustin le 28 août dont la fête est repoussée d'un jour dans le calendrier clermontois (1654) afin de laisser libre cours à la célébration de saint Julien de Brioude, martyr. On remarque également le cas de saint Hilaire dont la date de célébration change dans douze calendriers. Le saint évêque est inscrit le 14 janvier dans le calendrier romain. Plusieurs calendriers anticipent la date de célébration d'un jour, ce qui permet de l'associer dans quelques cas à la célébration de saint Rémi. Cette célébration de Rémi ne correspond pas à la date romaine mais bien à une date « gallicane », elle concerne les diocèses de la moitié nord de la France (principalement des provinces ecclésiastiques de Reims et de Sens) auxquels

⁸⁹ Le calendrier romain prévoit une commémoration le 22 août.

⁹⁰ Seulement pour l'édition de 1580. La célébration est conforme au modèle romain en 1670.

s'ajoute le diocèse de Lyon. Cette fête de peu d'importance en termes de solennité (elle est commémorée dans la grande majorité des cas) a tendance à disparaître des éditions de calendriers postérieures à 1650. En revanche, la célébration d'Hilaire à cette date persiste dans cet espace géographique. Cet exemple est alors une illustration de la permanence d'usages régionaux, que l'introduction et la diffusion du calendrier romain n'a pas su faire mourir.

Dix prêtres voient leur office changer de date. Là aussi on ne trouve que des cas ponctuels, mis à part le cas de Pierre et Marcellin, prêtres et martyrs, dans huit calendriers. Leur célébration est anticipée d'une journée par rapport au calendrier romain⁹¹. Ce changement de date n'entraîne pas de modification de degré de solennité. Elle concerne huit calendriers lesquels sont imprimés tout au long de la période étudiée. Dans les cas de Sées, de Viviers et de Senlis, cette translation ne laisse la place à aucune autre, le jour est laissé vide. C'est également le cas pour Avranches et pour Lisieux. Pour Sées et pour Poitiers, il s'agit d'une innovation puisque la translation est effectuée pour l'édition de 1679 à Sées, en 1631 à Poitiers ; quand celles de 1616 à Sées et de 1594 à Poitiers, se conformaient à la date romaine. Le calendrier de Chartres en revanche, s'il inscrit cette translation dans son édition du XVI^e siècle, se conforme à la norme romaine dans ses éditions du XVII^e siècle.

Sur les vingt-deux vierges saintes dont l'office change de date, seul le cas de sainte Marthe (le 29 juillet, semidouble) concerne quatorze calendriers. Les nouvelles dates sont assez différentes d'un calendrier à l'autre mais elles ne sont jamais éloignées de plus de quatre jours de la date originelle. La dispersion des solutions tient au fait que le mois de juillet étant particulièrement chargé en fêtes de saints et notamment en célébrations particulières, l'émergence d'un usage commun semble bien difficile.

Les translations de fêtes, si elles sembleraient obéir en premier lieu à des questions de concurrence d'offices – ainsi que le laisseraient penser les Rubriques générales du *Breviarium pianum* – répondent toutefois à une multitude de raisons de la part des diocèses, parfois obscures. L'exemple des saints dont le jour prescrit par Rome est laissé libre par les diocèses est le plus représentatif. La seule hypothèse de l'usage particulier semble bien maigre. Au regard des types de saints qui subissent une translation, il apparaît également qu'il existe un rapport de force entre deux saints, l'un comme l'autre animé par son aura. C'est ainsi que l'on voit finalement très peu de saints apôtres ou évangélistes dont le diocèse osera changer la date

⁹¹ La date initiale est le 2 juin.

de célébration (ce qui ne l'empêchera pas de changer le rit romain au besoin). En revanche, on constate que les papes, les martyrs et les évêques n'y échappent pas. On constate enfin que le degré de célébration d'origine (romain), n'intervient pas ici pour encourager ou empêcher une translation.

Varier le rit de célébration

Le fait de réduire le degré de solennité lors de la célébration d'un saint inscrit dans le calendrier romain est dû à deux facteurs essentiels. Soit le diocèse conserve ici un usage propre, lequel n'a pas été « corrigé » lors de la romanisation du calendrier, soit le saint en question entre en concurrence avec une autre célébration, propre au diocèse. Dans ce dernier cas, la diminution du degré de solennité est moins le signe d'un désaveu envers un culte en particulier qu'au contraire la conséquence « pratique » de l'expression d'un culte apprécié. Toutefois, lorsque deux cultes importants entrent en concurrence, le compromis adopté est davantage la translation⁹². La diminution du degré de solennité pourrait dès lors apparaître bel et bien comme signifiant un message, lequel montrerait l'attachement ou non d'un diocèse à un saint voire à une catégorie de saints. Toutefois, c'est bien dans ce domaine de la diminution du degré de célébration des saints romains que s'exprime le plus la singularité de chaque diocèse. En effet, il est impossible de déterminer un corpus de saints dont la diminution du degré fait l'unanimité, ou ne concernerait ne serait-ce que la moitié des calendriers imprimés par décennie.

Un groupe de quinze noms de saints voit son degré de solennité diminuer dans plus de 40% des calendriers par décennie. Plus de la moitié de ces saints sont des martyrs, avec Émerentiane, vierge et martyre le 23 janvier, Agnès vierge et martyre le 21 janvier, Marcel, pape et martyr le 16 janvier, les sept frères martyrs le 10 juillet, Apollinaire, évêque et martyr le 23 juillet, Calixte, pape et martyr le 14 octobre et Lucie, vierge et martyre le 13 décembre. Un tiers de ce corpus est occupé par des papes ou des fêtes en rapport avec la célébration de la puissance pontificale. On retrouve ainsi Marcel, pape et martyr le 16 janvier, la Chaire de saint Pierre à Antioche le 22 février, Léon, pape et confesseur le 28 juin, Calixte, pape et martyr le 14 octobre et Sylvestre, pape et confesseur le 31 décembre. On trouve ensuite quelques abbés ou fondateurs d'ordres religieux (François, Benoît, Antoine) ainsi que

⁹² Dans le calendrier clermontois de 1654, la célébration d'Augustin est anticipée d'une journée (le 27 août) pour laisser la place à la fête de Julien martyr le 28 août. Augustin est célébré au rit double et la Saint-Julien est une fête solennelle.

quelques vierges (Agnès lors de sa première fête, Émerentiane, Lucie). Seuls deux évêques, Ignace et Apollinaire, voient leur degré de célébration diminuer fréquemment, cela concerne toutefois de moins en moins de calendriers au fil du temps. Les dates de célébration de ces saints sont réparties de manière égale tout au long de l'année. Il est donc difficile de voir ici un effet de la concurrence du cycle temporel avec le cycle sanctoral.

En revanche, la catégorie des saints, ainsi que leur origine géographique sont des critères qui semblent pris en compte dans la construction des calendriers diocésains. Tout d'abord, la majorité des saints dont l'office est le plus souvent diminué sont des martyrs. Cela peut sembler logique, au vu de la composition du calendrier romain qui laisse une très large place à ce type de saints. Cela paraît d'autant plus attendu de la part de calendriers français dont on a pu mettre en évidence qu'ils privilégient davantage les évêques⁹³ ; le culte des martyrs étant ainsi plus volontiers diminué que celui des évêques. On retrouve également les traces de calendriers favorisant les figures masculines et séculières en constatant d'une part le nombre faible d'évêques dont le degré est abaissé et d'autre part le nombre plus important de vierges et d'abbés qui subissent une diminution du degré de solennité prescrit par Rome.

Des traces de « gallicanisme » sont également visibles, d'abord par l'absence de saints « français » dont on diminue volontairement et de manière très fréquente le degré de solennité et d'autre part avec la forte présence des papes dans ce corpus. Une étude plus globale de montre toutefois quelques différences.

⁹³ Voir le chapitre 3 de cette étude.

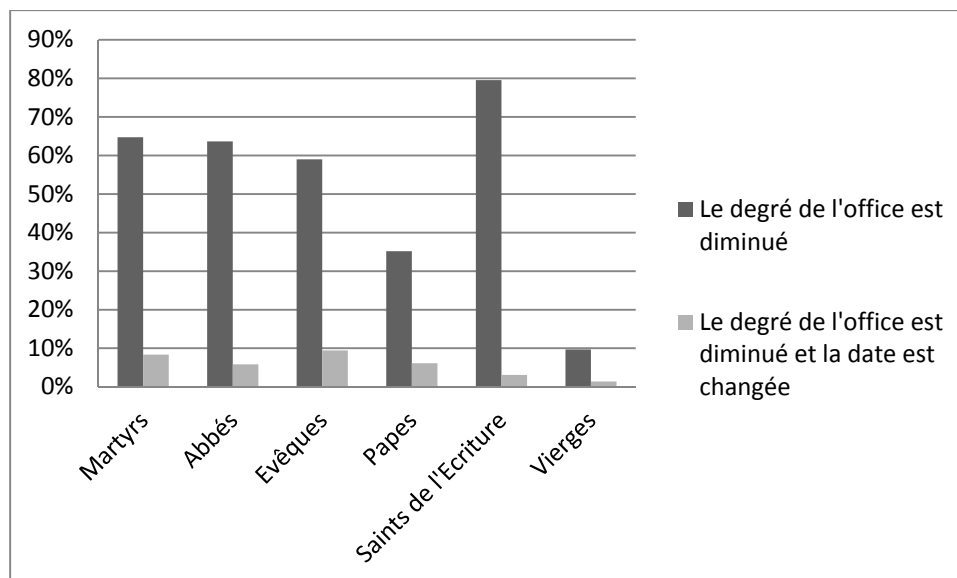


Figure 46 : Part des calendriers qui diminuent le degré de célébration d'un office par type de saint

Les martyrs et les abbés inscrits dans le calendrier romain voient leur degré de célébration diminué dans plus de 60% des calendriers liturgiques diocésains imprimés tout au long de la période. Les évêques atteignent une proportion de près de 60% de s calendriers imprimés, les papes 35%, les vierges 10%. Les saints de l'Écriture sont en revanche diminués dans près de 80% des calendriers imprimés entre 1570 et 1680. L'intérêt de ce graphique réside dans le croisement de ces données avec les observations menées sur le corpus précédemment identifié. Ainsi, si près de 80% des calendriers diminuent au moins une célébration d'un saint de l'Écriture, en revanche, il n'y a pas de consensus ni de focalisation sur une figure en particulier. Au contraire, on a pu constater que de nombreuses figures de martyrs, ainsi que d'abbés, de papes et de vierges rassemblaient un grand nombre de diocèses quant à la diminution de leur degré de solennité. La diminution du degré de célébration des saints évêques demeure légèrement moins fréquente que pour les martyrs, seulement deux saints évêques (Apollinaire et Donat) rassemblent un nombre important de diocèses.

L'augmentation du rit de célébration est un phénomène bien plus rare, il s'inscrit davantage dans la mise en valeur de cultes propres. On constate par exemple que les fêtes d'Étienne, notamment celle de l'Invention de ses reliques (3 août) va être augmentée dans les diocèses, ou bien seulement dans les cathédrales placées directement sous le patronage du

premier martyr⁹⁴. Davantage qu'un excès de zèle envers des dévotions romaines, il faut plutôt voir ici le phénomène inverse à savoir une appropriation tellement forte de la dévotion romaine, tant dans ses formes que dans son contexte, qu'il n'est plus permis de raisonner en termes de « romanité » mais bien en termes d'usages propres à un diocèse, participant de l'expression de son identité.

Quelle réceptivité des diocèses français aux réformes calendaires romaines du XVII^e siècle ?

Entre 1568 et 1680, les papes successifs introduiront cinquante nouveaux noms de saints. Contrôler leur inscription dans les calendriers permet à la fois de constater le souci de conformité au modèle romain lors de nouvelles impressions mais également le niveau de diffusion des réformes successives, postérieures à celle de 1568. Ce corpus est toutefois limité à la supposition que les diocèses choisissant d'imprimer des propres diocésains suivent également à la lettre et en temps réel les nouvelles réformes romaines. De fait, le graphique suivant montre le fort taux d'intégration de ces nouveaux noms de saints romains dans les diocèses imprimant des propres.

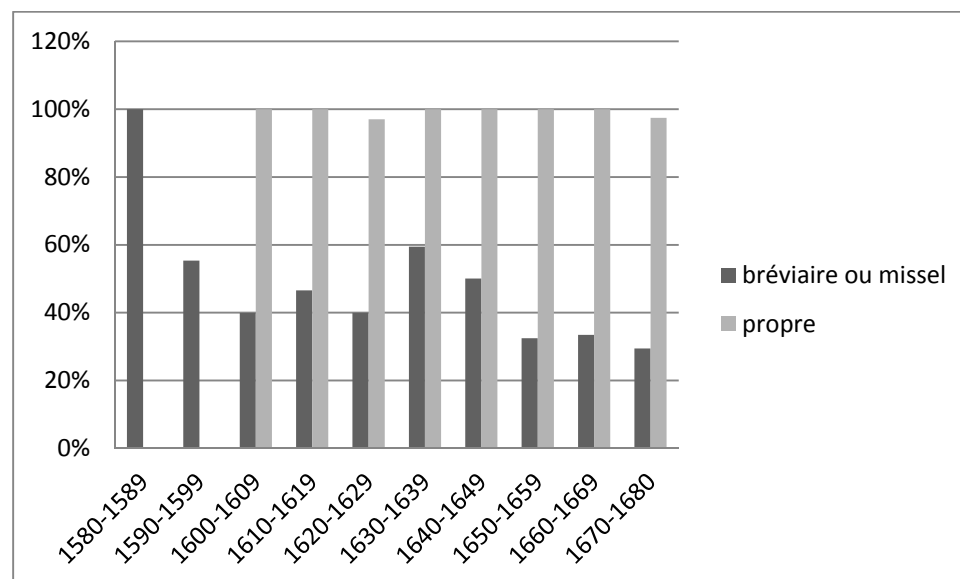


Figure 47 : Part des "nouveaux" saints romains intégrée dans les calendriers diocésains

⁹⁴ Voir les chapitres 8 et 9 de cette étude.

L'évolution de l'intégration de ce corpus dans les calendriers introduisant des ouvrages liturgiques entiers est intéressante et contredit en certains points les évolutions générales constatées précédemment. Le résultat supérieur à 100% pour les calendriers des années 1580 signifie que les diocèses inscrivent des fêtes qui ne sont pas encore prescrites par le calendrier romain. Il s'agit notamment de sainte Anne et de saint Joachim qui avaient été supprimés du calendrier romain en 1568 pour y être réintroduit en 1584⁹⁵ ; on constate également que saint François-Xavier, inscrit dans le calendrier romain en 1663 est déjà présent dans celui de Rouen en 1627 et 1642, à Poitiers en 1631 ou encore à Reims en 1648, soit une présence dès le lendemain de sa canonisation (1622). Tout d'abord, le taux d'intégration diminue globalement au fil du siècle. Ce corpus étant sans cesse enrichi, il semble que, bien que la plupart des diocèses, s'ils tiennent compte de ces changements, n'en adoptent pas la totalité, loin s'en faut, notamment dans les dernières années de la période. Cela va à l'encontre de l'évolution globale constatée, laquelle montrait une romanisation sans cesse plus importante au fil du temps des calendriers liturgiques diocésains. On remarque en outre le léger rebond, causé par le contenu des calendriers entiers imprimés dans les années 1630, lesquels adoptent plus de la moitié du corpus des nouveaux saints romains. Cet élément confirme une fois encore que le premier XVII^e siècle correspond, à bien des égards, au « moment romain » des liturgies diocésaines en France.

Les observations générales, quant au choix de certains saints par rapport à d'autres, contenus dans le calendrier romain et intégrés dans le diocésain se retrouvent également pour ce corpus. La seule ancienneté de l'inscription du saint dans le calendrier romain ne constitue pas en effet un facteur déterminant pour son niveau d'intégration dans les calendriers diocésains. Saint Placide, inscrit en 1588, n'est présent que dans 35% de l'ensemble des calendriers recensés et imprimés depuis 1588. La qualité du saint semble être davantage un marqueur pertinent. En effet, aucun martyr nouvellement inscrit n'est intégré dans plus de la moitié des calendriers liturgiques consultés et imprimés depuis la date d'inscription du nouveau saint. C'est également le cas pour les papes. En revanche, saint Charles Borromée, inscrit dans le calendrier romain en 1653, est présent dans près de 80% des calendriers imprimés après 1653⁹⁶. Norbert et Patrick, inscrits respectivement dans le calendrier romain

⁹⁵ Pierre Jounel, *Le renouveau du cult des saints*, op. cit. p. 24.

⁹⁶ D'autres signes de dévotions à la figure de saint Charles Borromée sont visibles comme la fondation en 1642 d'une solennité pour la fête de Charles Borromée à Beauvais en 1642. AD60G699, f°1000, *Fondation de la solennité de saint Charles Borromée par un chanoine de la cathédrale de Beauvais*, 1642.

en 1620 et 1652, sont présents dans plus de la moitié des calendriers liturgiques imprimés après cette date. Sainte Anne ainsi que la fête de la Présentation de la Vierge, inscrites dans le calendrier romain en 1584 et 1585 sont présentes dans la quasi-totalité des calendriers liturgiques imprimés après cette date.

L'étude de l'intégration du calendrier romain dans les calendriers diocésains français au XVII^e siècle montre deux phénomènes essentiels à la compréhension de ce que signifie la composition d'un sanctoral diocésain pour cette période. En premier lieu, la romanisation est un élément caractéristique, largement constaté et auquel aucun diocèse n'échappe. Ainsi, les fêtes romaines sont de plus en plus présentes dans les calendriers imprimés au fil du temps.

Une chronologie est mise en évidence, laquelle fait du premier XVII^e siècle un « moment romain ». Au cours de ces années, les calendriers imprimés font montre d'une perméabilité importante au modèle romain, n'hésitant pas à « corriger » des usages anciens afin de les rendre conformes aux prescriptions romaines. Le second élément essentiel est la permanence d'une singularité propre à chaque diocèse, voire à chaque calendrier. Ainsi, le modèle romain fait l'objet d'une « digestion » lors de sa retranscription dans le calendrier diocésain. Cela passe par une transformation du modèle ainsi que par un choix effectué par les diocèses, dans l'intégration des fêtes romaines. Toutefois, quelques fêtes en particulier sont reprises à l'unanimité par les diocèses, elles sont caractéristiques de l'identité catholique post-tridentine. Cette intégration est inscrite également dans l'espace avec l'affirmation de deux France, correspondant peu ou prou au type de calendrier imprimé. Ainsi, la pénétration est la plus forte au sud et le long de la façade ouest du royaume de France, ainsi que dans quelques diocèses des marges. Le Massif central, le Bassin parisien et une partie du nord-est semblent moins réceptifs à la réforme romaine du calendrier liturgique. À partir des années 1650, on observe de manière générale une prise de distance manifeste quant à l'intégration du calendrier romain.

Voir également Paul Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du XVI^e siècle*, Desclée de Brouwer, 1953, p. 104.

Chapitre 6 : L'adhésion au modèle romain, une réforme liturgique revendiquée ou de simple façade ?

L'analyse du contenu des calendriers liturgiques, en termes de fêtes et de noms de saints, ne présente que les avantages d'une étude statistique froide, laquelle ne saurait rendre compte de la manière la plus complète de l'ensemble des éléments complexes et caractéristiques de la situation. En effet, les calendriers présentent bon nombre d'autres signes, davantage explicites pour certains, implicites pour d'autres, qui disent le degré de « romanité » de la liturgie diocésaine. Il s'agit donc, après l'analyse des déclarations de principes relevées dans les mandements épiscopaux (chapitre 4), ainsi que celle de la composition des calendriers diocésains, notamment en termes de retranscription des saints et des offices romains (chapitre 5), de recenser les autres signes de sensibilité à la réforme romaine. Ceux-ci sont contenus dans les titres d'ouvrages et leur forme. Ils sont également visibles par le vocabulaire utilisé dans les degrés de solennité, la référence directe aux livres romains ou encore la présence de certains offices. La confrontation de ces résultats doit conduire à évaluer le degré de romanité de chaque diocèse, à un moment de son histoire et permettre ainsi de le situer par rapport à ses contemporains.

À défaut de remettre totalement en cause l'assertion de Guéranger au début du deuxième tome des *Institutions liturgiques*¹, il s'agit plutôt de brosser un portrait général des liturgies diocésaines françaises tout au long du XVII^e siècle face à la question de la réforme liturgique romaine. Les résultats de cette forme de synthèse sont présentés sous forme cartographiée (cf. Carte 16 : Évaluation de la présence de signes d'adhésion à la réforme romaine dans les ouvrages liturgiques diocésains, p. 32)

Au-delà du sanctoral, des signes tangibles : les références explicites au modèle liturgique romain dans les livres liturgiques

Les intitulés des livres liturgiques²

Une référence romaine différenciée dans le temps

¹ Voir l'introduction du chapitre 4.

² Ce thème a été exposé une première fois dans Thomas D'Hour « Les calendriers liturgiques diocésains dans la France post-tridentine », dans *I calendari in età moderna, Sanctorum 8-9, 2011-2012*, pp. 53-73. Voir notamment une première cartographie des résultats p. 63.

En 1580, le nouveau Bréviaire auxerrois s'intitule précisément

« *Breviarium secundum usum insignis Ecclesiae Antissiodorensis, auctoritate et mandato Reverendissimi Domini Domini Iacobi Amioti Antissiodorensis Episcopi et Venerabilium dominorum decani et capituli eiusdem ecclesie emendatum et quantum fieri potuit ad formam breviarii romani ex decreto Concilii Tridentini excusi redactum.* »

On retrouve dans cette formule l'énonciation des deux autorités productrices de l'ouvrage (l'évêque et son chapitre) ainsi que la mention de deux rites liturgiques : l'auxerrois et le romain. Premier exemple chronologiquement recensé, en l'état actuel des dépouillements des livres liturgiques diocésains, d'un titre faisant référence au modèle romain, celui-ci expose l'ensemble des problématiques qui président aux réformes liturgiques des XVI^e et XVII^e siècles en France. En premier lieu, l'ouvrage est revendiqué comme support des usages liturgiques du diocèse, validés par l'autorité épiscopale flanquée de son chapitre. La formule indique ensuite que le nouveau livre a été réformé, autant que possible, selon la forme du Bréviaire romain, lequel est issu des décrets du concile de Trente. La réforme romaine est ainsi évoquée sous ses deux aspects. Le premier, pratique, est incarné par le Bréviaire. Le second, la puissance émettrice et reconnue comme légale, sont les décrets du concile de Trente. L'autorité pontificale n'est pas citée, c'est bien le concile qui est envisagé comme la source d'autorité à l'origine du mouvement de réforme liturgique à l'aune duquel le diocèse d'Auxerre revoit ses usages liturgiques.

La question de la conformité des liturgies diocésaines avec le modèle romain est ainsi posée dès la première page des ouvrages liturgiques diocésains. Au fil de la période, de nombreux livres sont titrés alors avec la mention « *ad romani formam* » pour ne citer d'abord que la formule la plus répandue. Une telle forme de titre peut sembler pain béni pour l'historien cherchant à qualifier rapidement le contenu d'un ouvrage pouvant paraître dense et obscur ; c'est se placer en outre à la suite du chanoine de Paris Claude Chastelain qui, relayant les critiques faites au nouveau Bréviaire de Paris en 1680, relève que la suppression de la formule *ad formam Sacrosancti Concilii Tridentini* dans le titre de l'ouvrage est un signe de l'éloignement de la liturgie parisienne du modèle romain³ ; ou encore de dom Guéranger qui conclut à la romanisation des liturgies de la province de Normandie, d'abord en constatant

³ [Claude Chastelain], *Réponses aux remarques sur le nouveau Bréviaire de Paris*, Paris, Gabriel Martin, 1680, p.46-47, dans Cécile Davy-Rigaux, *Guillaume-Gabriel Nivers, un art du chant grégorien sous le règne de Louis XIV*, CNRS éditions, Paris, 2004, p. 343.

que leur titre porte la mention « *ad romani formam ou ex decreto Concilii Tridentini* » avant de regarder le contenu des offices. Celui-ci aboutit aux mêmes conclusions pour les livres de la province de Reims en usant d'une méthode identique. La conservation d'usages propres dans les calendriers est conforme à *Quod a Nobis*⁴ pourvu que ceux-ci soient supérieurs à deux cents ans. Les chapitres précédents ont montré d'une part, le peu de sollicitations des diocèses envers la Congrégation des Rites afin de valider la conservation d'usages particuliers, laissant à penser qu'une telle sauvegarde est avant tout justifiée par la « bonne foi » des rédacteurs des ouvrages ; d'autre part, l'étude des saints et des offices a mis en évidence une pénétration différenciée du calendrier romain dans les diocésains. Chaque diocèse présente ainsi plusieurs manières d'effectuer une réforme liturgique « à la romaine ». En plus de tout cela, force est de constater que l'ensemble des ouvrages liturgiques ne se réfèrent pas à Rome dans leur titre. Si le libellé de ce dernier peut être considéré comme un indice, un signe extérieur de romanité, il ne saurait toutefois être raisonnablement pris en compte aveuglément comme un sceau définissant de manière sûre le contenu de l'ouvrage et la liturgie concernée.

Au cours de la période étudiée, les livres liturgiques diocésains indiquent de plus en plus volontiers dans leurs titres une référence au modèle liturgique romain comme le montre le graphique suivant.

⁴ Dom Prosper Guéranger, *Institutions liturgiques*, tome premier, Débecourt, Paris, 1840, pp. 461 et 462.

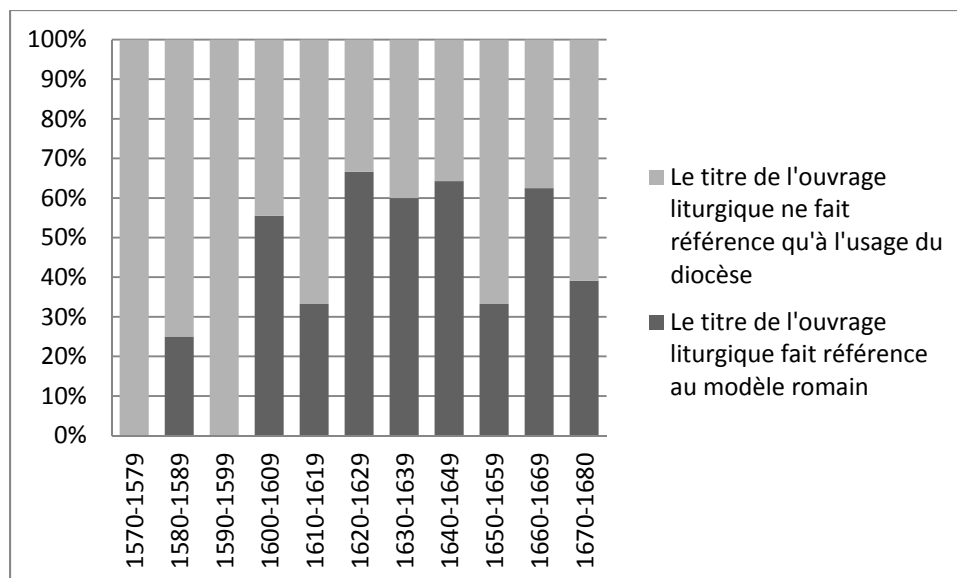


Figure 48 : Modèle romain et usage particulier dans les titres d’ouvrages liturgiques

Cette chronologie est établie sur la base des titres d’ouvrages liturgiques, quelle que soit leur nature⁵, dont le calendrier a été saisi dans *Badocali*. Tout d’abord, elle met en évidence la présence de plus en plus fréquente de la référence au modèle liturgique romain dans les titres d’ouvrages. Le passage du XVI^e au XVII^e siècle est toujours un moment décisif. Ainsi, seuls trois ouvrages se réclament de la forme liturgique romaine avant 1600. Une fois entré dans le XVII^e siècle, le modèle romain est cité entre 30% et 70% des cas rencontrés. Selon les décennies de nombreuses variations sont observées, montrant de nouveau la singularité de chaque diocèse et relativisant ainsi toute idée d’uniformité, au moins quant à la titulature des ouvrages et au modèle de rattachement. On constate enfin une légère diminution de la référence au modèle romain, et donc une plus grande prévalence de la revendication des usages locaux à partir des années 1650.

La différenciation des titres selon la nature des ouvrages permet d’affiner cette première chronologie. Ainsi, les titres d’ouvrages « complets » se réfèrent volontiers au modèle romain entre 1600 et 1630, pour plus de 50% d’entre eux. À partir de 1630, cette

⁵ Ont été pris en compte de manière indifférenciée les bréviaires, les missels, les propres diocésains ainsi que rituels et les manuels. En effet, chacun de ces ouvrages peut se référer à Rome dans son titre comme par exemple le Rituel d’Angers (1624) ou encore celui de Chartres (1680). C’est également le cas du Propre de Rennes (1627) ou de celui d’Aix (1627). De plus, l’étude des mandements épiscopaux (cf. chapitre 4) a montré que la question du modèle liturgique romain peut se trouver dans n’importe quel type d’ouvrage comme dans le Manuel d’Évreux (1604) dont le mandement expose la volonté de romaniser la liturgie du diocèse, bien que Rome ne publie pas ce type d’ouvrage au même titre que le bréviaire ou le missel.

proportion diminue progressivement pour n'en concerner plus que 25% entre 1670 et 1680 ⁶. Enfin, plusieurs ouvrages des années 1580 aux années 1630 sont des manuels, lesquels ne se réfèrent jamais à un quelconque modèle liturgique romain, bien que la volonté de romaniser soit clairement exprimée dans le mandement du Manuel d'Évreux en 1604 ⁷. En outre, l'absence de toute référence romaine dans le titre de ce type d'ouvrage s'inscrit tout à fait dans une période où les bréviaires et les missels ne sont pas encore très enclins à faire de telles mentions (dernières décennies du XVI^e siècle).

Les titres des propres diocésains n'invoquent pas toujours une référence à Rome. Si la totalité des propres consultés et imprimés dans les années 1630 et 1640 se réfèrent dans leur titre à la liturgie romaine, seuls 50% le font dans les décennies suivantes. Cette diminution suit donc un chemin parallèle à l'évolution constatée pour les titres des ouvrages entiers, signe que cette forme de titulature peut être porteuse de sens.

L'absence de référence romaine peut paraître somme toute incongrue du fait de la nature même de l'ouvrage et de son utilisation. Il est également possible d'envisager le fait que leur nature suffit en elle-même à se référer au modèle romain, la présence ou non d'une telle mention ne saurait alors avoir le même sens en termes d'identité que dans le cas des ouvrages entiers. On constate néanmoins que parmi ces diocèses qui ne font pas référence à Rome, on retrouve Arles ou encore Sées dans l'ensemble de leurs éditions du XVII^e siècle. Le modèle de titulature ne changeant pas au fil du temps, cela semble indiquer qu'il s'agit d'un usage et non pas d'une revendication identitaire, laquelle chercherait à souligner le moins possible l'attachement à la liturgie romaine. Toutefois, le Propre de Saint-Malo est intitulé « *Festa et officia propria sanctorum Maclovensium, ad formam officii Romani accommodata : Reverendissimi in Christo Patris ac D.D. Guillelmi Le Gouverneur, Macloviensis Episcopi jussu edita* » pour l'édition de 1627, il ne reprend dans son titre en 1669 que « *Festa et officia propria sanctorum Dioecesis Macloviensis, Illustrissimi et reverendissimi D. D. Francisci de Vilmontée, Macloviensis episcopi jussu edita* ». La formule demeure sensiblement identique,

⁶ Toutefois, ceux imprimés dans les années 1660 se réfèrent pour plus de la moitié au modèle romain, constituant de fait un « accident » dans l'évolution globale de cette courbe.

⁷ Le mandement expose entre autre que ce « *Manuale, quo haec continentur, ad meliorem formam, iuxta praescriptur romanae Ecclesiae* ». Voir Évreux (1604). Notons toutefois que ce texte est repris fidèlement pour introduire le Bréviaire de 1617.

si ce n'est bien évidemment le nom de l'évêque et la suppression en 1669 de la référence à l'office romain.

La géographie de ces mentions est assez claire au XVII^e siècle. Ainsi, les diocèses d'un large quart nord-est français, à l'est d'une ligne reliant Amiens à Clermont et au nord des diocèses de Lyon et Clermont, sont les moins enclins à donner une référence romaine au titre de leurs livres liturgiques. Les diocèses de la façade ouest indiquent plus volontiers la conformité de leur liturgie avec le modèle romain. Pour ce qui est des diocèses de la moitié sud, certains comme Riez ou Aix se réfèrent à la liturgie romaine quand d'autres comme Arles, Agen ou encore Dax ne le font pas.

Forme du Bréviaire romain ou forme du concile de Trente ?

Diverses formules sont utilisées pour revendiquer une référence romaine, mais quelques correspondances, selon la nature des ouvrages considérés, sont observées. Tout d'abord, dans l'immense majorité des ouvrages concernés, la première question est bien celle de la forme. Les ouvrages sont ainsi « *ad Romani formam* », ou encore « *ad formam Breviarii Romani accomodata*⁸ ». Dans le premier exemple, typique de la titulation des bréviaires diocésains, il s'agit bien d'une conformité « formelle » avec Rome. Reste toutefois à comprendre ce que les diocèses entendent par forme car, si l'on s'en tient aux observations effectuées dans le calendrier liturgique, il est évident avec l'exemple des systèmes des degrés de solennité, on est bien loin de la forme romaine dans de nombreux exemples comme Rouen ou encore Orléans.

Dans le cas des propres diocésains, la conformité formelle avec le Bréviaire romain est davantage d'ordre pratique puisque les deux ouvrages doivent pouvoir être utilisés de concert, en complémentarité. Ainsi, les propres diocésains sont nombreux à se référer au livre incarnant la réforme romaine, le *Breviarium pianum*, recevant ici l'appellation de Bréviaire romain. Le diocèse de Montauban cependant indique de quel Bréviaire romain il s'agit, à savoir dans ce cas l'édition validée par Clément VIII⁹.

Les diocèses ayant conservé leur liturgie complète expriment dans le titre de leurs ouvrages une distance bien plus grande vis-à-vis de l'autorité pontificale et de ce qui

⁸ Chalon-sur-Saône (1620).

⁹ Montauban (1640 et 1660).

représente ici son pouvoir : le *Breviarium pianum*. La formule alors consacrée étant « *ad formam sacro-sancti concilii Tridentini restitutum*¹⁰ » ou encore « *ad formam Sacrosancti Tridentini*¹¹ ». L'analyse des raisons invoquées pour expliquer la réforme des liturgies diocésaines dans les mandements épiscopaux¹² a montré que l'évocation d'une conformité avec Trente permet d'exprimer une distance bien plus grande avec le pouvoir pontifical. Rappelons en effet que, bien que le *Breviarium pianum* se réfère lui aussi au concile de Trente, c'est bien Pie V qui incarne au moyen de la bulle *Quod a Nobis* l'autorité régulatrice en termes de réforme liturgique. À l'inverse, les évêques, en se référant au concile de Trente, c'est-à-dire à la source de la réforme liturgique plus qu'à son instrument, se rattachent davantage aux théories conciliaires qui revendiquent la supériorité du concile comme source d'autorité à l'origine de la réforme, le pape n'en étant que l'exécutant. Sur le plan strictement liturgique, on pourrait voir là également une formule par laquelle les évêques expriment toute l'indépendance et la liberté qu'ils entendent conserver dans l'application de cette réforme. En effet, les ouvrages sont intitulés comme étant réformés selon la forme du concile de Trente et de ses décrets. Or, les débats du concile, s'ils ont exprimé le désir de réforme¹³ liturgique de la part des évêques et des chapitres et en ont donné les grandes lignes directrices, n'ont pas abouti à la réforme des livres en tant que tels, le soin en a été laissé au pape. Le concile a encore moins traité de la définition des modalités d'application et de contrôle, lesquelles furent prises en charge par Pie V et ses successeurs au travers notamment de la Congrégation des Rites. Se référer uniquement au concile de Trente et non aux livres romains – lesquels contiennent les textes régulant les réformes liturgiques – peut enfin être compris comme une manière de justifier les libertés prises dans les réformes, que l'étude des calendriers liturgiques permet de constater. Il est d'autant plus frappant d'observer que ce sont en très grande majorité des ouvrages liturgiques « complets » qui revendiquent une conformité avec les décrets du concile de Trente.

Les conciles provinciaux de la fin du XVI^e siècle ont pour certains interprété *Quod a Nobis* comme l'obligation de supprimer les ouvrages « entiers » et de ne conserver que des propres¹⁴. Face à cela, les provinces du nord ont quant à elles montré davantage de souplesse

¹⁰ Bayeux (1665).

¹¹ Orléans (1644).

¹² Voir le chapitre 4 de cette étude.

¹³ Clément Meunier, *op. cit.*, pp. 128 et suivantes.

¹⁴ C'est le cas notamment des conciles de Bordeaux, Aix et Narbonne., voir le chapitre 4 de cette étude.

dans les modalités d'interprétation de la bulle, ne demandant que la révision des ouvrages¹⁵. La référence au concile plus qu'aux livres romains s'inscrirait alors dans une forme d'interprétation de *Quod a Nobis* qui laisse davantage de marge de manœuvre à l'évêque et à son chapitre plutôt qu'une application rigoureuse nécessitant une validation pontificale à la conservation d'usages particuliers. Quelques exceptions échappent toutefois à cette règle, avec notamment les Propres d'Aix, Lectoure, Die et Rodez dont le titre mentionne le concile de Trente et non le Bréviaire romain. L'évêque d'Évreux quant à lui évoque une conformité de son ouvrage avec le bréviaire romain de Clément VIII¹⁶. C'est le seul exemple de livre liturgique entier mentionnant avec autant de précision l'ouvrage de référence ayant guidé l'œuvre de réforme.

Si l'intitulé des livres liturgiques peut être considéré comme un indice qui préfigure la composition de leur sanctoral, il n'en demeure pas moins que la situation est bien plus complexe et que chaque diocèse conserve une singularité. Bien évidemment, les calendriers qui contiennent le moins de noms de saints issus du calendrier romain ne sont pas ceux qui se revendiquent du modèle romain. De même, les diocèses qui ralentissent leur processus de romanisation, voire l'inversent à l'instar de Bourges (1676) ou encore de Paris en 1680, retirent la mention romaine qu'ils avaient auparavant adoptée dans les premières décennies du XVII^e siècle. Le Bréviaire de Lyon en 1619 intègre finalement très peu le calendrier romain dans ses usages et ne fait aucune allusion à la réforme romaine dans son titre. On peut donc en conclure que cette mention a un sens global, lequel est d'ailleurs reconnu dès le XVII^e siècle¹⁷ puis par les liturgistes néo-gallicans du XVIII^e siècle¹⁸. En revanche, ce sens des réalités différentes selon les diocèses.

En confrontant le contenu du calendrier avec la formulation de la première page de l'ouvrage, on constate quelques phénomènes contradictoires. Ainsi, les livres du Mans et de

¹⁵ C'est le cas notamment pour les provinces de Rouen, Reims ou encore Bourges.

¹⁶ Le bréviaire d'Évreux en 1617 s'intitule « *Breviarium Ebroicense ad formam romani, Clementis VIII Pont Max auctoritate recogniti, redactum* ».

¹⁷ On pense bien évidemment aux *Réponses* ... de Claude Chastelain.

¹⁸ On trouve également ces considérations chez Grancolas au début du XVIII^e siècle. Celui-ci expose, à propos du Bréviaire de Paris : « On commença dès 1607 à y insérer cette addition [*Concilii Tridentini restitutum*], quoique le concile de Trente n'ait fait ni prescrit aucune forme pour le bréviaire, on vouloit dire qu'on l'avoit corrigé, ce que le concile avait ordonné, et qu'on l'avoit même si fort approché de Rome, qu'il y étoit presque tout semblable ». Voir Grancolas, *Commentaire historique* ... *op. cit.*, p. 64.

Sens¹⁹ font partie de ceux dont le calendrier intègre le plus les saints romains dans les années 1630 et 1640. Or, si le Bréviaire du Mans de 1645 se réfère au modèle romain dans son titre, le Bréviaire de Sens en 1641 ne mentionne que l'usage du diocèse et l'autorité de l'évêque. Les calendriers de Chartres en 1661 et 1680 et d'Orléans en 1673 intègrent de manière équivalente le calendrier romain. Pourtant, les livres chartrais évoquent le modèle romain quand celui d'Orléans ne le fait pas. Le fait de se réclamer du modèle liturgique romain dans le titre de ses ouvrages peut constituer une manifestation d'adhésion des diocèses à la réforme romaine. Ce n'est pas une règle absolue, laquelle ne permet pas de prévoir de manière sûre le contenu des calendriers. Cela soulève la question de la romanisation profonde des liturgies diocésaines, puisque ces derniers exemples tendent à montrer que se revendiquer du modèle romain peut n'être qu'une « façade » que l'on donne à voir, sans pour autant adopter dans son calendrier, et donc dans la liturgie des heures, un degré de romanité important.

Des références manifestes au modèle liturgique romain dans le calendrier :

Les calendriers liturgiques ne sont pas que de simples tableaux évoquant pour chaque jour le nom du ou des titulaires de l'office sanctoral. Il a déjà été observé que les intitulés des fêtes et les noms des saints peuvent être accompagnés de multiples informations supplémentaires, touchant principalement au culte et à son histoire ou encore à la personne du saint²⁰. Parmi toutes ces indications, peuvent figurer certaines qui entretiennent un lien direct avec la réforme liturgique romaine. Ainsi, certains diocèses vont citer dans leur calendrier, le calendrier romain. Cette référence intervient de deux manières : soit il s'agit d'exprimer une conformité entre le calendrier romain et celui du diocèse à propos d'un office en particulier, soit au contraire elle souligne la distance prise vis-à-vis de ce modèle, dans le contexte de l'articulation avec un usage propre. Dans le calendrier d'Avranches (1592), la fête de Sébastien prévue le 20 janvier au rit *IX lect.* est suivie de la mention « *in brev Romano die 9* ». Au contraire, on trouve dans le Propre de Sées en 1619 à l'occasion de la commémoration de sainte Sabine le 29 août « *ut in breviario Romano* ». Si le calendrier angevin de 1574²¹ l'évoque comme un simple modèle alternatif de la mesure du temps ; le

¹⁹ On aurait pu ajouter ici le cas de Beauvais, toutefois, la nature des ouvrages consultés (un diurnal et un manuel) ne nous permet pas de mener une comparaison rigoureuse avec les autres cas cités qui sont des bréviaires.

²⁰ Voir le deuxième chapitre de ce travail.

²¹ On trouve en effet inscrit au 24 juin « *Solstitium aestivale secundum Romanos* ». À moins qu'il ne s'agisse d'une simple référence à l'Antiquité ; le calendrier angevin de 1574 présente néanmoins un décalage constant des dates des saisons. Voir à ce sujet le deuxième chapitre de ce travail.

rappel de Rome ne concerne plus que le domaine strictement liturgique dans les calendriers imprimés au cours des décennies suivantes.

La différence entre propre diocésain et ouvrage liturgique entier est une fois de plus patente. En effet, si l'on ne trouve ce genre de référence que dans deux calendriers introduisant des livres complets, ce sont en revanche quinze propres diocésains dont le calendrier mentionnera au moins une fois le calendrier romain. Le phénomène est constant dans les propres tout au long du XVII^e siècle. Une telle répartition est logique puisqu'elle renvoie directement à la nature des propres diocésains, lesquels sont construits pour être utilisés de concert avec le calendrier romain. Les références à la liturgie romaine dans les calendriers issus d'ouvrages entiers sont le fait de deux diocèses particulièrement sensibles au modèle romain et antérieurs à 1600. Il s'agit du calendrier contenu dans le Missel nantais de 1588 ainsi que de celui contenu dans le Bréviaire d'Avranches en 1592²². Ces deux diocèses cessent d'imprimer des livres liturgiques entiers au XVII^e siècle pour préférer l'impression de propres diocésains.

Si de telles évocations semblent répondre avant tout à une nécessité, de par la nature des livres liturgiques, elles rendent également compte d'un choix et d'un état d'esprit, faisant du corpus liturgique romain une référence.

Inscrire une conformité avec le modèle romain

L'inscription de fêtes non-romaines dans les propres diocésains peut entraîner des modifications du calendrier romain. Ainsi, lorsque des usages propres sont en concurrence avec une célébration romaine, à tel point qu'ils pourraient en modifier les caractéristiques cultuelles, le propre diocésain précise alors, afin de garantir la célébration conforme de la fête romaine « *ut in Breviario romano* ». Le Propre de Nantes en 1675 appose cette formule à l'inscription de saint Placide, martyr, fête simple le 5 octobre puisque celle-ci a lieu dans l'octave de la dédicace de la cathédrale. Le calendrier précise ensuite que l'octave de la dédicace doit néanmoins être célébré dans la ville du siège épiscopal, la fête romaine n'a droit qu'à une simple mémoire²³. Cet exemple montre d'abord une profonde conformité et une

²² L'exemple d'Avranches a déjà été cité, à Nantes (1588), il s'agit de l'office double de Barthélémy le 24 août dont la mention abrégée « *Rom. Cel. die* » laisse entendre qu'il s'agit pour le diocèse de Nantes d'être en conformité avec l'usage romain.

²³ La citation complète au 5 octobre étant « *Placidi et sociorum mart. Ut in Breviario romano. Sed in Civitate Nannetensi fit de octava Dedic. Eccles. Cathed. Semid ut in 6 die infra oct cum commem. SS. Placidi et sociorum mart.* ». Nantes (1675).

mise en application des directives romaines puisque non seulement, l'octave de la dédicace de la cathédrale est circonscrite au territoire urbain²⁴, mais en plus, l'office de cette dédicace est celui prévu par le Bréviaire romain. Le diocèse fait alors preuve de pédagogie afin de garantir le meilleur respect possible des prescriptions liturgiques. Dans le même ordre d'idées, le calendrier de Riez en 1675 inscrit une octave à la fête de saint Thècle (23 septembre). Le calendrier prescrit l'office de saint Jérôme au 30 septembre (rit double). Or, cette célébration intervient dans l'octave de Thècle. Afin de ne pas compromettre la solennité de ce culte local, tout en permettant la célébration de l'office de Jérôme, le diocèse de Riez inscrit ce dernier au 3 octobre, en précisant que l'office, malgré sa translation est « *ut in brev. Romano (fuit 30 sept.)* ». On trouve d'autres exemples similaires dans ces calendriers ainsi que dans ceux de Montauban en 1640 et de Nantes en 1642.

Marquer une distance avec le calendrier romain.

Citer le Bréviaire romain, l'indiquer comme référence pour des raisons pratiques dans la construction des liturgies propres est également nécessaire lorsqu'il ne s'agit plus de faire côtoyer deux usages différents (romain et diocésain) mais bien quand il est question de modifier l'office romain. Les modifications envisagées demeurent toutefois mesurées et c'est bien le corpus liturgique romain qui est la référence.

Ainsi, cette transformation du modèle initial peut recouvrir des cas de modification de date ou de degré de solennité ; toutefois, les rédacteurs insistent sur le fait que l'office en lui-même n'est en rien modifié et que c'est bien le livre romain qui reste la norme. C'est notamment le cas du calendrier de Sées en 1616 ainsi que de celui de Riez en 1675 pour l'office de saint Rémi. Celui-ci est inscrit comme simple dans le calendrier romain, toutefois les diocèses français, encouragés par l'Assemblée générale du clergé de France²⁵, et faisant montre d'une dévotion particulière à l'échelle du royaume, n'hésitent pas à en augmenter le degré de célébration. Le saint est ainsi célébré au rite semidouble à Sées, la fête est double à Riez. Le passage d'un office du rite simple au semidouble ou double n'est pas sans conséquences quant à la composition de l'office, notamment pour les leçons des trois

²⁴ Plusieurs décrets de la Congrégation des Rites vont dans ce sens. Le premier, du 2 mai 1619, prévoit que « *Festum dedicationis Ecclesiae Cathedralis supradictae tam in ipsa Cathedrali, quam in aliis Ecclesiis ejusdem Cavitatis celebrandum esse cum octava : in aliis vero Ecclesiis Dioecesis esse solum celebrandum sub rit. Dup. Sine octava* ». Voir Aloysii Gardellini, *Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Ritum, Tomus primus*, Romae, Bourlié, 1824, p. 173, n°425.

²⁵ Voir le chapitre 9 de cette étude.

nocturnes des matines. Ainsi, la seule référence garantissant la conformité de l'office au texte romain, malgré l'augmentation du degré n'est pas satisfaisante puisqu'elle n'indique pas, entre autre choses, où prendre les leçons propres du nouvel office qui ne sont pas prévues dans le cadre d'un office simple. C'est dans ce sens que le Propre de Sées ajoute des consignes pour construire le nouvel office – toujours en laissant le moins d'espace possible à l'improvisation – lequel conserve malgré tout, l'ensemble de ses caractéristiques d'office romain²⁶.

On utilisera également le renvoi au livre romain dans le cas d'un changement de date. On précise à cette occasion que le changement de date ne modifie en rien la célébration de l'office, la formule consacrée est alors « *ut in Breviario Romano* » suivie généralement de la date initiale. Le calendrier de Riez en 1675 est le seul exemple recensé à faire preuve d'autant de précisions. Celles-ci sont appliquées aux fêtes de Marcel, pape et martyr le 28 janvier²⁷, fête semidouble ; saint Jérôme, double le 3 octobre²⁸ ; saints Côme et Damien, semidouble le 7 octobre²⁹. À noter que ces changements de dates permettent la célébration de cultes locaux³⁰.

Les calendriers d'Avranches, Marseille, Montauban, Nantes, Nîmes, Riez, Sarlat et Vannes, s'ils ne font pas preuve d'autant de rigueur, indiquent néanmoins à côté des fêtes romaines citées dans les propres l'objet de la modification, en l'occurrence la translation. Tout juste précisent-ils la date de célébration initialement prévue par Rome³¹. On suppose dès lors que l'office n'est pas modifié. En revanche, l'utilisation des deux ouvrages (romain et propre) est ainsi facilitée.

Une évolution romaine des livres liturgiques : les références implicites

Quelques signes déjà étudiés montrent l'influence qu'a eue la forme du *Breviarium pianum* pour les livres diocésains. On pense notamment à la présentation du calendrier,

²⁶ Le Propre de Sées précise ainsi que « *omnia dicentur ut in breviario romano, et lectio quae erat tertia, erit quarta, et legetur Homilia in Evangelium* ». Sées (1616).

²⁷ La date initiale est le 16 janvier. Le calendrier indique : « *nisi impediatur Dominica, ut in breviario romano die 16* ». Riez (1675).

²⁸ La date initiale est le 30 septembre. Le calendrier indique : « *ut in Brev romano (fuit 30 sept)* » Riez (1675).

²⁹ La date initiale est le 27 septembre. Le calendrier indique : « *nisi veniat in Dominica, ut in breviario Romano (die 27 septembre)* » Riez (1675).

³⁰ Voir l'exemple de saint Jérôme détaillé plus haut.

³¹ Sarlat indique pour l'office de Pierre Célestin (le 20 mai, semidouble) « *in Romano 19 hujus mensis* ». Voir Sarlat (1677).

désormais consacré uniquement aux informations d'ordre liturgique³². La présence des *Rubriques générales*, leur organisation voire leur texte sont également un élément incontournable des Bréviaires et Missels du XVII^e siècle, qui suivent le modèle du *Breviarium pianum*³³. Cela est observé pour plusieurs exemples. On retrouve ainsi la même structure des Rubriques générales – intitulées *Regulae generales* – dans le Bréviaire d'Orléans en 1600 que dans le *Breviarium Pianum*. En effet, l'ouvrage orléanais commence par énoncer les différents degrés de solennité et leurs caractéristiques, du plus élevé au plus bas. Étant données les multiples déclinaisons du rit double, cette partie est toutefois plus étendue que dans celles de Pie V. À cette occasion, les Règles générales indiquent quelles fêtes correspondent à quel degré. Une fois cette première présentation effectuée, le texte s'attache à développer les caractéristiques de chaque degré, notamment en cas d'occurrences de plusieurs fêtes. Orléans rejoint ici la présentation commune et classique, distinguant de fait la catégorie « *de officio annuali et duplici* », puis « *de officio semiduplici am novem quam trium lectionum* », « *de officio simplici* », etc. On voit également ici la volonté d'inscrire chaque degré dans une famille plus large, permettant ainsi à tout lecteur connaissant le vocabulaire commun – incarné par le rite romain – de s'y retrouver. À l'inverse, bien que les Rubriques générales du Bréviaire de Langres en 1604 soient organisées selon le même plan que le *Breviarium pianum*, de l'office le plus important au moins important dans la hiérarchie des fêtes, le texte n'établit pas d'équivalences précises entre le vocabulaire propre à Langres et le vocabulaire romain, contrairement à ce que l'on a pu observer sur le Bréviaire d'Orléans publié quatre ans plus tôt. D'autres divergences sont observées quant à la composition des offices³⁴, ce qui n'empêche pas l'évêque de Langres de proclamer dans son mandement que Rome est la « mère des Églises ».

En outre, la disposition du bréviaire peut également varier. Si la forme romaine, qui fait succéder le Psautier, le Propre du temps, le Propre des saints et enfin le Commun est généralement admise, quelques exceptions sont observées, comme les Bréviaires de Langres (1604) et de Châlons (1636) qui placent le Commun immédiatement après le Psautier et avant les Propres du temps et des saints.

³² Voir le chapitre 2.

³³ Dom Suitbert Bäumer, *Histoire du bréviaire*, tome 2, Paris, Letouzey et Ané, 1905, p. 196. À ce sujet, Clément Meunier parle des Rubriques générales de Pie V comme d'un « classique de la littérature liturgique ». Voir Clément Meunier, *op. cit.*, p. 263.

³⁴ Cf. *infra*.

D'autres signes de romanisation sont également visibles quant à l'organisation des cultes ; ils concernent en premier lieu les degrés de solennité.

L'organisation des cultes « à la romaine »

La romanisation des degrés de solennité³⁵

L'impression des calendriers liturgiques diocésains en France au XVII^e siècle est fortement marquée par la diffusion et l'intégration du modèle liturgique romain. Pour les diocèses qui choisissent d'imprimer leurs propres livres et calendriers liturgiques, que ce soit sous la forme d'un propre diocésain ou bien d'un calendrier complet, se pose la question du choix du système de degrés de solennité et du lexique qui en découle. Le graphique suivant (fig. 48) est réalisé à partir de l'ensemble des calendriers consultés et montre l'évolution de l'attitude des diocèses quant au choix du système de solennisation de leurs calendriers.

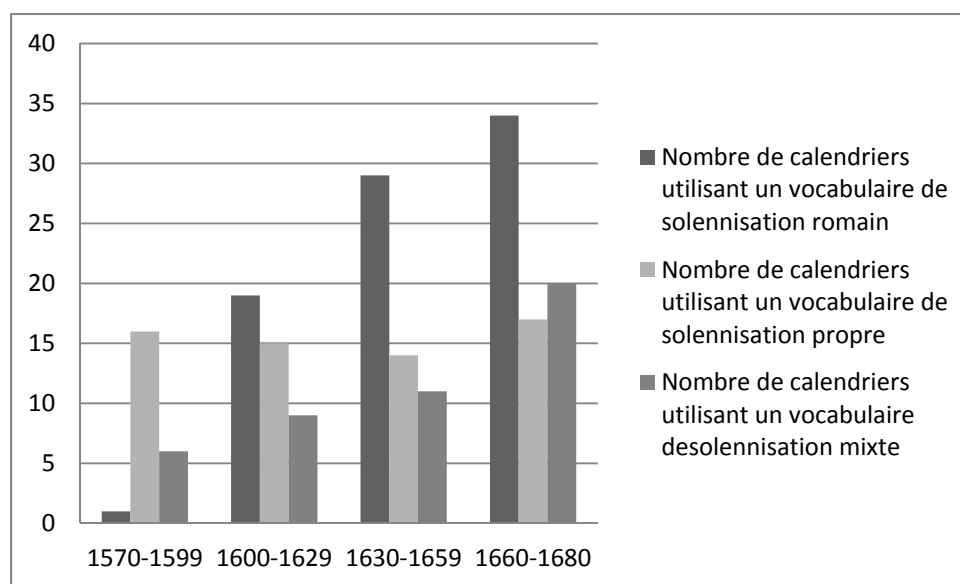


Figure 49 : Nature des degrés de solennité dans les calendriers liturgiques diocésains

Deux phénomènes sont à observer. D'une part, la progression fulgurante des impressions de calendriers utilisant un système de degrés romain. D'autre part, cette forte

³⁵ Cette question a été traitée une première fois lors du colloque international du Puy-en-Velay (2010), « Les langages du culte ». Actes à paraître.

croissance s'accompagne dans un premier temps d'une diminution du nombre de calendriers conservant un système de solennisation propre puis d'une augmentation dans les vingt dernières années de la période étudiée. Enfin, de plus en plus de diocèses conservent un système mixte (alliant les deux types de vocabulaire), signe à la fois d'une romanisation mais également d'une conservation des usages particuliers.

On considère comme « romain », tout système de solennisation utilisant dans l'ordre le lexique suivant : pour la catégorie des doubles : double de première classe, double de deuxième classe, double majeur et enfin double ; puis semidouble, simple et enfin commémoration. Les diocèses qui n'utilisent que le terme de double, sans les quatre subdivisions de ce niveau, sont néanmoins comptés comme romains, les Rubriques générales du *Breviarium pianum* faisant état elles-mêmes de cette seule expression générique. Enfin, le terme de simple est très rarement employé, surtout après 1600. Dans ce cas, le degré de l'office n'est pas indiqué. On comprend alors qu'il s'agit de l'office simple, ainsi qu'il est souvent indiqué dans les Rubriques générales des livres diocésains. Lorsqu'un diocèse a conservé un à deux noms de degré propres, il sera également considéré comme « mixte ».

Il faut rappeler en premier lieu qu'aucun calendrier imprimé depuis 1570 n'applique le système de degrés romain complet avant 1588 et le calendrier contenu dans le Missel nantais, les diocèses utilisant tous auparavant leur propre système de solennisation et le vocabulaire correspondant à leurs usages³⁶. L'emploi des degrés romains se diffuse ensuite progressivement mais très largement à partir de 1600 et jusqu'à la fin de la période étudiée. Cette « romanisation » des diocèses par les systèmes de degrés s'explique de plusieurs façons.

Il faut s'arrêter ici au cas des propres diocésains. En effet, ceux-ci s'articulent, de par leur nature, sur le calendrier romain. Aussi, à quelques exceptions près³⁷, la plupart des propres diocésains adoptent les degrés romains pour leur solennisation. De plus, c'est à partir de la décennie 1600 que certains diocèses choisissent ce moyen pour réformer leurs usages liturgiques.

³⁶ Les termes de doubles et de semidoubles sont ponctuellement employés, mais « mélangés » avec d'autres termes particuliers. Cf. *infra*.

³⁷ On a déjà évoqué le cas de Périgueux en 1629 qui utilise le terme de « *solemne* » pour désigner son degré le plus élevé. Le système de degré utilisé dans ce propre diocésain n'est pas romain, tout particulièrement pour le rite double dont les termes sont « *annuale* », « *semiannuale* », « *solemne* », « *duplex* ». On remarque en outre que dans ce calendrier, les fêtes célébrées avec un degré propre sont particulières au diocèse. Les quelques fêtes romaines mentionnées ont un degré romain (« *duplex* » ou « *semiduplex* »).

Proprium sanctorum dioecesis Petrochorensis ad formam breviarii Romani redactum, et R. in Christo patris D. D. Francisci Delaberaudiere. Petrochirensis episcopi auctoritate editum. Petrum Dalvy, Petrochorae, 1629.

Pour ce qui est des diocèses qui continuent d'imprimer des ouvrages liturgiques entiers, cette romanisation est moins évidente mais elle existe bel et bien. Quelques-uns abandonnent leur système de solennité propre pour le système romain comme Angers (1624), Chartres (1622), Nevers (1600). D'autres transforment leur système de solennité par l'introduction de termes romains comme Paris (1607) ainsi que Tours (1612) ou encore Bourges (1625) et Besançon (1653). Toutefois, quelques diocèses « romanisés » reviennent à un vocabulaire mixte en fin de période (Angers, Chartres, Nantes, Amiens, Évreux, etc.) Bien que des termes particuliers soient employés, le vocabulaire romain est toutefois bien plus utilisé qu'il ne l'était au début du XVII^e siècle.

Enfin, il faut noter que bon nombre de diocèses cessent toute impression de livres liturgiques propres au cours du XVII^e siècle, préférant adopter sans condition les livres romains et utilisant, de fait, le système de solennisation correspondant. Il semble donc évident que l'on assiste à une romanisation des calendriers diocésains français, au moins dans leur apparence. Pour autant, quelques diocèses continuent d'utiliser un système de degrés propres³⁸.

L'étude du contenu des calendriers montre une profonde diffusion des degrés de solennité romains au fil du siècle. Cette diffusion du vocabulaire semble d'autant plus forte que l'on trouve des traces de son utilisation même dans les diocèses qui conservent leurs degrés particuliers au fil du siècle. Ainsi, le calendrier de Besançon en 1653 décline ses degrés en *duplex*, *semiduplex*, *IX lectio.*, *psalm. III et commemoratio*. Lorsque l'on consulte les Rubriques générales de l'ouvrage, il n'est plus question que de fêtes *duplex*, *semiduplex*, *simplex*. Ce cas n'est pas général puisque d'autres diocèses comme Reims conservent les noms de leurs degrés même dans les Rubriques. Cela montre toutefois que le vocabulaire romain constitue un point de repère et une équivalence, compris par tous lorsqu'il est question de se situer par rapport à un système universel. Ainsi, dans sa *Méthode pour accommoder le bréviaire de Lyon avec le bréviaire romain* [...]³⁹, Jean Dechastres, utilise largement le vocabulaire romain, tout en précisant une équivalence avec le vocabulaire lyonnais pour expliquer son opinion sur les niveaux de solennité qui doivent correspondre aux différents types de fêtes, indiquant ainsi que « Pour les octaves de festes principales, que j'ay dict

³⁸ Voir annexe 2, carte 9 : Nature des systèmes de degrés de solennité et du vocabulaire utilisé, p. 25.

³⁹ *Méthode pour accommoder le bréviaire de Lyon avec le Romain et les deux usages ensemble. Par messire Jean Dechastres, prestre et chanoine en l'église collégiale S. Nizier de Lyon, docteur en droict canon et aumosnier ordinaire du Roy.* Lyon, Jean Champion, 1647.

primae classis, on dira pendant icelles octaves, les pseumes et les antiennes du jour de la feste, à la forme de semi-doubles du concile, et trois leçons seulement, lesquelles leçons on prendra, ou des leçons qui sont pour le second nocturne, ou bien de celles de l'homélie sur l'Évangile, ainsi qu'elles sont audit Bréviaire romain »⁴⁰.

Diffusion du modèle de calendrier romain et forme moderne du calendrier liturgique

La première décennie du XVII^e siècle apparaît comme une période charnière pour l'évolution de la présentation des calendriers liturgiques diocésains. En effet, on voit d'une part apparaître les dénominations romaines dans les calendriers. D'autre part, les dénominations « anciennes », notamment celles comportant le nombre de leçons tendent à disparaître. L'influence romaine sur l'appellation des degrés hiérarchiques au fil du siècle est particulièrement visible lorsque l'on étudie l'évolution des calendriers d'un même diocèse au fil de la période. Ainsi, Angers romainise ses degrés de solennité dès 1624. Il supprime notamment les termes de « *III lectio* » et de « *IX lectio* » employés dans l'édition de 1574. De même, Auxerre supprime le terme de « *IX lectio* » en usage en 1580 pour le remplacer par le terme romain de « *semiduplex* » dans l'édition de 1670, son système de degrés n'est pas romain pour autant. La décennie 1600 apparaît d'autant plus comme charnière qu'elle correspond à la décision de l'Assemblée du clergé de France d'encourager fortement la diffusion et la généralisation du modèle liturgique romain⁴¹.

À cela s'ajoute une transformation du contenu du calendrier avec la disparition progressive des informations maintenant dévolues aux almanachs comme les signes astrologiques, les jours néfastes, les équinoxes et autres solstices. Enfin, l'influence romaine est visible par la simplification des systèmes hiérarchiques entre 1600 et 1640. La commission chargée de la révision du Bréviaire de Rouen au début du XVII^e siècle propose ainsi les aménagements suivants : « *La peine de recouvrer des Bréviaires à l'usage de Rouen, et la liberté que chacun prend aujourd'hui de dire son office selon la réformation de Rome, chacun pressent l'impression desdicts bréviaires ; pour à quoy travailler, il semble à propos de réduire les divers offices, qui se font en l'église en cinq sortes seulement, assavoir : En festes*

⁴⁰ Jean Deschastre, *Méthode pour accommoder le bréviaire de Lyon*, Lyon, Champion, 1647, p. 7.

⁴¹ *Collection des procès-verbaux des assemblées générales du clergé de France* [...], op.cit., Tome premier, p. 767.

triples, en doubles (sous lesquelles demeurent comprises les petites triples), en demy-doubles, en simples au lieu de festes de trois leçons et en fêtes ordinaires. Approuvé »⁴².

Ainsi, même si tous les diocèses n'abandonnent pas leurs ouvrages au profit des livres romains, la diffusion du modèle romain a bien un impact tant dans le contenu des nouveaux calendriers diocésains que dans leur apparence. Toutefois, d'autres exemples comme Orléans, Amiens ou encore Bayeux, montrent une prise de position inverse avec le développement d'éléments propres ou gallicans. Il y aura donc un double mouvement, contradictoire, avec d'une part une romanisation des calendriers diocésains et d'autre part un renforcement des caractères « gallicans ».

Le vocabulaire utilisé pour les degrés de solennité est-il lié à la composition du calendrier ?

Lorsqu'il est question de réforme du calendrier liturgique diocésain au cours du XVII^e siècle, la première interrogation porte sur l'interprétation de la bulle *Quod a Nobis*⁴³ et la transposition du calendrier romain dans les usages diocésains. Plusieurs indicateurs, tant du point de vue des décisions des conciles provinciaux que des intitulés des ouvrages ou encore de la composition des calendriers liturgiques, montrent la diffusion progressive mais continue du modèle liturgique romain. Peut-on alors considérer que le fait de choisir le système de degrés romain soit signe d'une adhésion au modèle romain ?

Un premier critère d'évaluation consiste à confronter la nature du système de solennisation de chaque calendrier au nombre d'offices énoncés conformément au modèle romain, tant sur la date des fêtes que sur le degré de solennité. Chaque calendrier est singulier, pour autant, on constate l'augmentation progressive du nombre de fêtes rigoureusement romaines au fil de la période⁴⁴. Le graphique suivant (Fig. 49) présente les résultats des dépouillements obtenus par période de trente ans ; il fait figurer le nombre moyen d'offices rigoureusement conformes au modèle romain dans les calendriers imprimés répartis selon le type de vocabulaire utilisé pour les degrés de solennité.

⁴² Extrait des délibérations capitulaires pour la réforme du Bréviaire de Rouen en 1617. Cité par : Amand Colette, *Histoire du Bréviaire de Rouen*, Mégard, Rouen, 1902, p. 223.

⁴³ Pie V, *Quod a Nobis*, 1568. in *Breviarium Romanum, editio princeps (1568), op. cit.*, pp. 3-6.

La bulle précise que les diocèses peuvent conserver leurs usages liturgiques propres si ceux-ci sont célébrés depuis plus de deux cents ans.

⁴⁴ Voir le chapitre précédent, ainsi que annexe 2, carte 15 : Nombre de noms de saints romains, p.31.

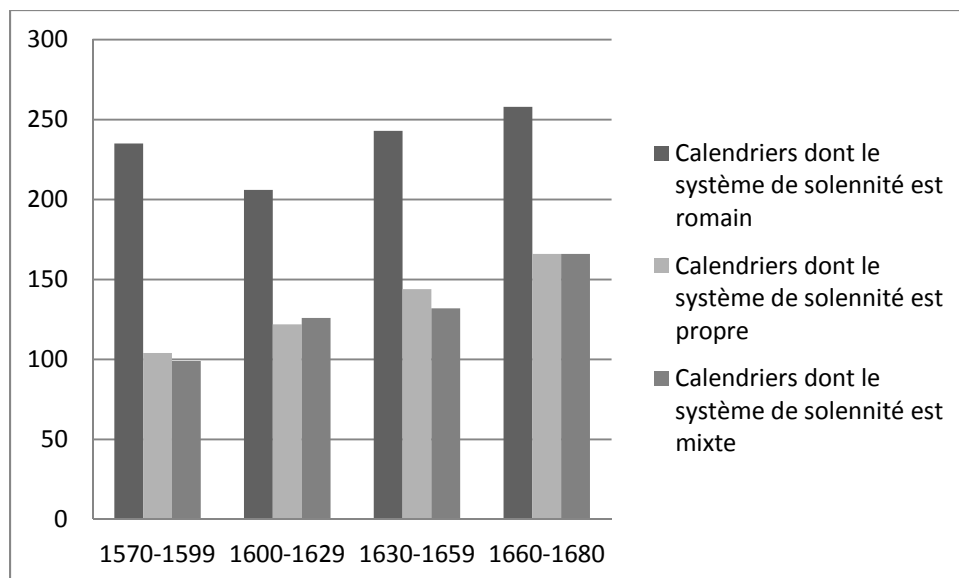


Figure 50 : Nombre moyen d'offices romains dans les calendriers liturgiques diocésains

Lorsque l'on compare les calendriers utilisant un système de degré romain avec ceux utilisant un système de degré propre, la différence de pénétration du modèle romain est évidente puisque la moyenne générale de ces résultats montre un écart d'une centaine d'offices environ. Cela montre également que les diocèses qui conservent leur système de solennité propre ne rejettent pas totalement le modèle romain ; la progression du nombre d'offices énoncés conformément au modèle romain y est aussi visible. Enfin, l'utilisation d'un vocabulaire « mixte » pour hiérarchiser les degrés de solennité semble être davantage le fait de calendriers qui adoptent le calendrier romain dans des proportions similaires à ceux ayant conservé leurs degrés propres.

Lorsque l'on s'intéresse aux fêtes romaines qui ont été adaptées aux usages locaux, c'est-à-dire que le degré a été augmenté ou diminué, la date changée, on s'aperçoit également, de façon moins tranchée pour autant, que les diocèses ayant adopté le système de solennité romain ont tendance à moins modifier les fêtes du calendrier romain que les diocèses ayant conservé le système de solennisation particulier.

Entre 1570 et 1680, plusieurs diocèses réforment leur calendrier par des impressions successives. C'est alors l'occasion de changer de système de degrés. Certains passent au

romain alors que d'autres reviennent à un système propre ou même renforcent leur système particulier. Ainsi, quelques diocèses qui éditent plusieurs calendriers entre 1570 et 1680 utilisent encore leur système de degrés propres à la fin du XVI^e siècle, puis choisissent d'adopter le système de solennité romain, généralement dès le début du XVII^e siècle⁴⁵. Ces transformations accompagnent également une modification du contenu du calendrier avec l'adoption du calendrier romain.

Dans le cas angevin, la situation demeure assez confuse. En effet, lors de l'adoption des degrés romains, dans l'édition de 1624, davantage de saints romains sont introduits. Le même accroissement est observé lors de l'édition de 1664. Pour autant, l'inflation du nombre d'offices est générale et on trouve ainsi davantage de fêtes propres, voire « gallicanes », dans l'édition de 1664. Les calendriers du diocèse de Rouen offrent une vision plus claire avec une romanisation très forte puisque le nombre d'offices romains double entre 1577 et 1627, moment lors du passage à un système de degrés plus romain.

D'autres diocèses comme Bayeux et Amiens évoluent au fil du siècle vers un développement des systèmes de solennité propres. Le cas du diocèse de Bayeux mérite une attention particulière. En effet, le système de solennité des calendriers de Bayeux évolue tout au long de la période étudiée. En 1628, le système peut être qualifié de mixte dans le sens où celui-ci présente l'ensemble des degrés romains auxquels est ajouté un degré particulier, le « *semiduplex tres lectio*. ». On note que la plupart des fêtes auquel ce degré s'applique sont des fêtes propres ou « gallicanes », comprises comme des fêtes extérieures au calendrier romain mais que l'on retrouve dans d'autres calendriers diocésains. En 1665, le calendrier est réformé et le diocèse adopte un système de solennisation plus complexe, particulièrement pour le rit double qui se décline en neuf niveaux différents. Comme dans l'ensemble des diocèses pour lesquels plusieurs éditions sont étudiées, l'augmentation régulière du nombre de fêtes est constatée. En revanche, le nombre de fêtes romaines *stricto sensu* diminue (environ une dizaine). Les nouveaux offices introduits appartiennent davantage à la catégorie des saints locaux, propres au diocèse de Bayeux, que l'on ne trouve pas ailleurs⁴⁶. S'agit-il d'une résurgence de l'ancien calendrier (XVI^e siècle) et donc d'un rejet des réformes du XVII^e siècle préfigurant le mouvement néo-gallican ? La situation est d'autant plus confuse que les Rubriques générales du Bréviaire de Bayeux en 1665 ne déclinent que les grandes familles

⁴⁵ Il s'agit des diocèses de Poitiers, Angers, Rouen.

⁴⁶ Il s'agit de Faust, martyr, le 26 septembre ; de Basillie, vierge et martyr le 20 mai et d'une fête des reliques de l'église de Bayeux le 1 juillet.

romaines de degrés (double, semidouble, simple) et ne mentionnent jamais les termes particuliers que l'on trouve dans le calendrier. L'énonciation du calendrier est donc « propre » quand les *Rubriques générales* qui organisent les cultes sont la retranscription fidèle de celles du *Breviarium romanum*.

Le diocèse d'Amiens introduit le degré « *duplex solemne* » en 1667. Celui-ci s'ajoute aux degrés romains utilisés dans l'édition de 1607. Néanmoins, on n'observe pas de changement notable dans la manière dont le calendrier romain est retranscrit, signe que la réforme du contenu du calendrier diocésain est bien « *ad romani formam* ». Il est évident que le choix d'un système de solennité ainsi que celui du vocabulaire utilisé n'est pas impartial et rend bien compte d'un choix réfléchi par les diocèses (évêque et chapitre cathédral).

L'adoption du système de degrés romains est bien alors un « signe extérieur de romanité », indicateur important de la composition du calendrier et des intentions de ses rédacteurs. Cet indicateur peut être croisé avec un autre qui est le fait que certains ouvrages diocésains se revendiquent, dans leur titre, du modèle romain. La référence au Bréviaire romain ou au concile de Trente n'est pas le signe systématique d'une profonde romanité du calendrier liturgique contenu dans l'ouvrage ; pour autant, l'utilisation de ces termes ne peut être anodine et témoigne d'un état d'esprit et d'une volonté affichée de montrer un attachement aux travaux de réforme liturgique entrepris par Rome.

Lorsque l'on confronte le titre des ouvrages liturgiques au système de degrés, on observe une certaine logique. En effet, 77% des ouvrages faisant référence au modèle romain dans leur titre adoptent un système de degrés romain. En outre, 51% des ouvrages qui ne se réfèrent pas au modèle romain dans leur titre ont un système de degrés propre. On observe alors d'une part la corrélation entre l'intitulé de l'ouvrage – se référant ou non au modèle romain – et son organisation, et d'autre part la diffusion profonde du système et du vocabulaire romain dans les calendriers diocésains français puisque 49% des calendriers dont le titre ne fait référence qu'à l'autorité de l'évêque et de son chapitre cathédral adoptent malgré tout le système de degrés romain. Si l'on croise la carte des systèmes des degrés avec la carte des mentions – ou non – de la réforme romaine, on obtient un certain nombre de similitudes. Le quart nord-est de la France, avec les diocèses de Langres, Sens, Auxerre, et même plus au sud Lyon, apparaît alors comme un espace où chaque diocèse entretient et

exprime des usages liturgiques propres, gallicans, refusant de fait, toute référence apparente au modèle romain.

Une France romaine, une France gallicane, une France de « composition »

L'étude des systèmes de solennité et du vocabulaire utilisé permet de redessiner une carte de la France et de ses usages (voir carte 9 : Nature du vocabulaire employé dans le système de solennisation, p. 25). Celle-ci représente à la fois les diocèses qui cessent toute impression pour adopter les livres romains, ceux qui n'impriment qu'un propre et enfin les diocèses qui, bien qu'imprimant leur propre calendrier, font preuve d'une importante sensibilité à l'égard de la réforme liturgique romaine en adoptant rigoureusement le système hiérarchique romain.

La romanisation progressive du système de solennisation est ici bien visible. En 1680 les degrés romains sont utilisés sur une très large majorité du territoire, sans aucune exception dans la moitié sud, alors que la moitié nord est plus complexe. Une petite minorité fait figure de « poche de résistance », identifiée dans l'espace de la partie sud du Bassin parisien jusqu'au Massif central et le diocèse de Lyon. Ces diocèses conservent exclusivement un système propre et un lexique particulier. Quelques-uns font une sorte de synthèse entre système et vocabulaire particulier et romain. Ils sont comptabilisés comme « mixtes » jusqu'à deux termes propres⁴⁷. On a déjà évoqué le cas du calendrier d'Auxerre qui, bien qu'utilisant quelques degrés romains, a un système de solennisation qui demeure particulier. L'intérêt de la cartographie est ici de pouvoir montrer qu'à quelques exceptions près, on trouve des similitudes de comportement par grandes régions. Ainsi, il est possible d'identifier un quart nord-est que l'on qualifierait de « gallican », un croissant ouest et sud que l'on qualifie de romain, et entre les deux, un espace de synthèse, sensible aux deux influences dans la construction de son système de solennisation du calendrier.

Les offices de Pie V : une évocation indirecte du Bréviaire romain qui peut valoir forme d'acceptation ?

Autre signe « extérieur », visible et tangible de l'adhésion à la réforme romaine, l'adoption dans les liturgies diocésaines d'offices caractéristiques du *Breviarium romanum* est

⁴⁷ Soit la moitié du système romain simplifié, composé de quatre niveaux (double, semidouble, simple, commémoration).

un critère important de l'analyse. Ainsi, si les papes à l'initiative des réformes liturgiques ne sont que très peu nommément cités, les spécificités introduites par Pie V en termes d'offices en revanche, sont bien plus souvent précisées. C'est le cas des offices votifs – les psaumes graduels, les psaumes pénitentiels et le petit office de la Vierge – placés à la fin du *Breviarium pianum* et assortis d'une indulgence par Pie V⁴⁸, que les évêques se font fort de rappeler. L'évocation de ces nouveaux offices n'a qu'un but pratique puisqu'il s'agit ici d'obliger la récitation de nouveaux offices qui se surimposent aux offices traditionnels. Ce faisant, les évêques reproduisent également la structure de *Quod a Nobis*, bulle dans laquelle Pie V présente ces nouveaux offices, assure de l'obligation de leur récitation et de l'indulgence à laquelle il les associe. Il s'agit donc ici d'un marqueur plus flagrant que la simple évocation papale au sujet de l'intégration – réelle – de la liturgie romaine dans la liturgie diocésaine.

Le nom des diocèses qui se distinguent par ce type de mention dans leur mandement épiscopal est assez éclairant en la matière. Tout d'abord, il s'agit uniquement de mandements introduisant des livres liturgiques entiers⁴⁹. Les diocèses de la périphérie ouest de la France, dont on a pu constater à maintes reprises leur perméabilité à la réforme romaine sont en premier lieu remarqués. Il y a ainsi les mandements d'Amiens, Rouen, Évreux, Bayeux et Angers. On trouve également quelques diocèses ayant une position davantage centrale dans la géographie française, lesquels ont pourtant pu montrer une distance plus importante vis-à-vis de la liturgie romaine, notamment par le contenu de leur calendrier. Il y a ainsi Chartres, Bourges, Clermont, Sens, Senlis, Laon et Soissons.

L'étude de plusieurs mandements successifs imprimés dans un même diocèse montre des évolutions différenciées à ce propos. Ainsi, les mandements du XVII^e siècle pour Angers, Amiens et Bourges se réfèrent à cette obligation à chaque réédition. En revanche, ceux de Soissons, de Rouen et de Paris, s'ils mentionnent encore dans les années 1650 les offices votifs de Pie V, ne le font plus dans leurs éditions postérieures. Est-ce là une marque de défiance vis-à-vis de Rome ou bien plus simplement le signe que l'usage est à présent bien ancré et que cette récitation est sous-entendue dans les formules d'obligation de récitation du bréviaire ? Au vu de l'évolution du calendrier de ces trois diocèses, allant davantage dans un

⁴⁸ À ce sujet, voir dom Suitber Bäumer, *op. cit.*, pp. 207 et 208.

⁴⁹ Cela est attendu puisque les propres diocésains ne concernent que les offices propres au diocèse, l'utilisation conjointe du *Breviarium pianum*, garantie la récitation des offices votifs voulus par Pie V.

mouvement de remise en valeur des cultes locaux dans les éditions de la deuxième moitié du XVII^e siècle⁵⁰, il semble toutefois plausible de voir ici un certain éloignement des prescriptions romaines, voire la marque d'une prise d'indépendance en matière liturgique.

On notera enfin que la question liturgique, ainsi que la filiation d'une liturgie particulière au modèle romain, et de sa revendication – manifestée avec un enthousiasme parfois relatif – n'est en rien liée avec la formule d'introduction du mandement dans laquelle l'évêque peut signifier la légitimité de son pouvoir spirituel par l'évocation du Saint-Siège apostolique⁵¹.

La composition des offices demeure dans la grande majorité des cas le propre des diocèses

Si un nombre toujours plus important d'offices romains est annoncé dans les calendriers diocésains, cela ne saurait signifier pour autant une reprise rigoureusement exacte du contenu des offices du *Breviarium romanum*. La comparaison du contenu de chaque livre diocésain avec son pendant romain est un travail bien trop long à l'échelle d'une thèse de doctorat et constituerait en soi un nouveau sujet. Toutefois, quelques sondages permettent d'évaluer la situation. Parmi les offices romains, il a été décidé d'en sélectionner quelques-uns, selon leur ancienneté, à savoir qu'ils ont pu, avant la réforme de Pie V, être présents dans les calendriers diocésains, et donc posséder théoriquement un capital de particularisme. L'office de sainte Agnès (19 janvier) est anciennement présent dans les liturgies propres et peut ainsi contenir au XVII^e siècle des éléments particuliers. L'office de l'Invention de la Sainte-Croix, le 3 mai, est non seulement ancien mais il permet d'aborder de manière encore plus pertinente la question de la confrontation entre liturgie romaine et célébration associée à l'identité locale, notamment à Orléans, puisque la cathédrale est placée sous ce vocable. D'autres exemples sont choisis en raison de leur caractère récent. Ils peuvent ainsi représenter, par leur nature, une adhésion à la réforme liturgique romaine. Dans cette dernière rubrique, c'est la Chaire de saint Pierre à Rome qui a été choisie, d'une part en raison de sa création de fraîche date (1558) et d'autre part parce qu'elle manifeste la suprématie romaine dans le monde catholique. Dans le même ordre d'idées, les offices du Commun (dédicace de l'église ainsi que l'office de la Bienheureuse Vierge Marie au samedi) ont également été

⁵⁰ Voir les parties III et IV de cette étude.

⁵¹ Voir le premier chapitre de cette étude.

retenus. Ils permettent ainsi d'évaluer si la forme romaine du Commun des saints a bien été transposée dans les liturgies diocésaines.

Le contenu de chacun de ces offices étant également long. Dans le but de ne pas poursuivre une étude exhaustive de la composition de chaque office mais bien d'obtenir une première idée, c'est le premier nocturne de l'office des matines qui a été particulièrement observé, avec les trois leçons ainsi que les versets et les répons qui les ponctuent. Le choix des livres a bien évidemment été conditionné par des considérations matérielles en termes de facilité de consultation mais également de conditions de conservation⁵².

Enfin, les ouvrages ont été choisis en fonction du caractère « romain » de leur calendrier. Ainsi, ceux d'Amiens et d'Angers en 1624, font figure d'ouvrages romains. Ceux de Soissons en 1630, de Langres en 1604 d'Orléans en 1600 ou encore de Sens en 1641 témoignent d'une romanisation importante tout en conservant des caractères particuliers. Le Bréviaire de Lyon en 1619 montre – et revendique – un particularisme important sans jamais exprimer une adhésion quelconque à la réforme romaine.

Des offices très « romains »

Cette première catégorie intéresse les offices de la Chaire de saint Pierre à Rome ainsi que ceux retenus du Commun, à savoir le Commun pour la dédicace d'une église et l'office de la bienheureuse Vierge Marie au samedi. La première difficulté avec la Chaire de saint Pierre à Rome est bien de la trouver dans un nombre substantiel d'ouvrages. Faisant partie des fêtes les moins retranscrites dans les calendriers diocésains⁵³, on ne la retrouve ainsi, dans le corpus sélectionné, que dans les livres de Soissons, de Sens et d'Angers. Le corpus de la première lecture (lecture, répons et verset) est identique dans chacun des trois ouvrages considérés avec le *Breviarium pianum*, il en est de même pour celui de la deuxième lecture. La troisième lecture est également identique. En revanche, Angers marque une petite variation marginale. En effet, il conserve le corpus des leçons identique à Rome mais il déplace le répons de la deuxième leçon (« *Si diligis me, Simon Petrus ...* ») à la troisième. Le verset de la deuxième leçon est étranger au modèle romain. Pour le verset de la troisième leçon, il reprend les

⁵² Tous les calendriers relevés ne sont pas contenus dans des bréviaires. En outre, ne sont conservés de certains bréviaires que la *pars aestivalis*, ne permettant pas de fait, la consultation des offices de l'hiver.

⁵³ Voir en annexe 5 le tableau récapitulatif du taux de retranscription des fêtes romaines dans les calendriers diocésains.

premiers mots de la troisième leçon (« *De qua salute exquisierunt atque scrutati sunt Prophetæ, qui de futura in vobis gratia prophetauerunt ...* »⁵⁴).

Les offices du Commun sont bien présents dans l'ensemble des ouvrages retenus, ce sont donc neuf exemples qui sont confrontés au modèle romain pour le Commun de la dédicace d'une église. Dès la première leçon, aucune unité parfaite n'est constatée. Seuls les offices des Bréviaires d'Amiens en 1607 et 1667 sont rigoureusement identiques au *Breviarium pianum*. Toutefois, quelques autres rejoignent le modèle romain sur les leçons, c'est le cas de Tours (1612) et d'Angers (1624). À l'inverse, les offices de Soissons (1630) et de Langres (1604), s'ils respectent à peu près le corpus responsorial romain, développent des leçons qui leurs sont propres.

Plus étonnant, lorsque ces deux diocèses ne suivent pas les versets et répons romains, ils se rejoignent dans leurs particularismes⁵⁵, signe qu'il existe, à l'instar des dévotions ou encore du vocabulaire des degrés de solennité⁵⁶, des usages propres aux diocèses, partagés entre eux mais différents du romain. Le premier nocturne de Lyon (1619) est, en tous points, différent du romain. Mis à part ce dernier cas, on remarque enfin que plus on avance dans l'office et plus on observe de divergences.

Pour l'office de la Bienheureuse Vierge Marie au Samedi, l'ensemble des bréviaires consultés, qui contiennent l'office, donnent la même consigne pour la distribution des leçons du premier nocturne : celles-ci doivent être tirées de l'Écriture courante.

Des particularismes diocésains dans les offices romains

La comparaison de l'office d'Agnès dans les différents Bréviaires présente davantage de divergences. Quelques traits généraux sont toutefois observés. Tout d'abord, on retrouve les ouvrages amiénois dans leur fidélité au modèle romain. Ainsi, à l'instar du *Breviarium pianum*, les leçons de l'office doivent être tirées du Commun des vierges et martyres. C'est également le cas à Sens (1641) et à Angers (1624). En outre, les répons sont identiques ; ce sont les versets qui sont à chaque fois différents. Cette proximité dans les répons est également observée à Langres (1604), à Sens (1641), à Angers (1624), ainsi qu'à Lyon en 1619 pour le premier répons seulement. Quelques points communs sont également observés

⁵⁴ Angers (1624), *Pars hyemalis*, p. 685.

⁵⁵ C'est le cas du verset de la deuxième leçon « *In hymnis et confessionibus benedicebant Dominum ...* ».

⁵⁶ À ce sujet, voir le chapitre 8.

dans les divergences vis-à-vis du modèle romain, il s'agit surtout des versets. Ainsi, le deuxième verset, lorsqu'il est différent du modèle romain, est identique à Langres (1604) à Angers (1624) et à Amiens (1667), signe non seulement de lieux communs propres à l'espace gallican dans la composition des offices liturgiques, mais également de la permanence de ces usages. De même que pour les exemples précédents, la progression dans l'office signifie également la croissance des divergences possibles face au *Breviarium pianum*.

Avec l'office de l'Invention de la Sainte-Croix, les divergences entre les diocèses sont les plus marquées. Ainsi, le premier nocturne du Bréviaire Angevin de 1624 est rigoureusement romain, tant dans les leçons que les répons et les versets. En revanche, les offices de Châlons (1636) et de Sens (1641), s'ils ne présentent pas les mêmes leçons, partagent en revanche les mêmes répons et versets. Les offices de Lyon (1619) et de Soissons (1630) sont différents des autres en tous points. L'office d'Orléans quant à lui associe directement cette célébration à celle de la cathédrale. Les leçons doivent en effet être tirées « *de commune dedicat* »⁵⁷. En outre, les répons et les versets sont les mêmes que ceux de Châlons et de Sens.

⁵⁷ Orléans (1600), *pars aestivalis*, p. 264.

Cette première approche – succincte – montre ainsi une des limites du calendrier liturgique comme objet d'étude. Certes, un élément du calendrier romain peut être retranscrit fidèlement dans un diocésain, ainsi que l'ensemble des exemples cités le montrent. Toutefois, non seulement, l'office en lui-même pourra être différent en divers points du *Breviarium pianum*, mais en outre, des concordances d'usages et de composition des offices peuvent être mises en évidence entre différents diocèses.

Néanmoins, ces quelques exemples tendent à exposer que ces concordances sont pour le moins « aléatoires », à défaut de ne pouvoir encore établir de règles qui président au rattachement de l'office d'un diocèse à un autre. Toutefois, des liens liturgiques – ou tout du moins des proximités d'usages – sont mis en évidence entre diocèses et en dehors du modèle romain, ce qui ouvre de nouvelles pistes d'études pour la compréhension de la composition des liturgies diocésaines françaises au XVII^e siècle.

Conclusion de la deuxième partie : Évaluer la « romanité » des diocèses : tentative de synthèse des signes d'adhésion à la réforme romaine.

L'étude du contenu des calendriers a montré la progressive – mais certaine – intégration des dévotions romaines dans les sanctoires diocésains. Quelques espaces géographiques sont identifiés, bien que ce soit davantage l'importance numérique des cultes propres qu'une différenciation de l'adoption du calendrier romain qui soit visible¹.

D'autres signes, extérieurs et plus revendicatifs, sont mis en évidence à différentes échelles et en des lieux variés des livres liturgiques. Ne considérer qu'un seul de ces lieux – la formule de titre par exemple ou encore le vocabulaire utilisé pour exprimer la hiérarchisation des cultes – ne donne finalement qu'un regard tronqué sur la position exprimée dans le livre liturgique par les autorités éditrices quant à l'adhésion à la réforme romaine. Il est donc nécessaire de tenter une synthèse de l'ensemble de ces données afin de mieux cerner le panorama – à l'échelle de la France – de la réception de la réforme romaine dans les diocèses.

Quatre des critères énoncés jusqu'à présent sont retenus. Il y a bien évidemment la formule de titre de l'ouvrage liturgique, l'expression d'un attachement à la réforme romaine dans le mandement épiscopal, le vocabulaire utilisé pour le système de solennisation et enfin la référence, dans le corps même du calendrier, à l'usage romain. Chaque ouvrage est évalué à l'aune de ces critères. Pour les titres d'ouvrages, la mention du Bréviaire ou de l'office romain correspond à la note la plus élevée. La simple référence au concile de Trente donne une note intermédiaire et l'absence de toute référence que ce soit à la réforme romaine aboutit à la note la plus basse. D'après la même démarche, le système de degrés de solennité est évalué selon qu'il est constitué totalement, partiellement ou pas du tout du vocabulaire romain. Pour ce qui est des mandements épiscopaux, l'évaluation prend en considération à la fois les termes utilisés (on distingue ici aussi la mention du concile de Trente à celle de l'autorité pontificale ou du Bréviaire romain) et leur fréquence dans le corps du texte. L'ensemble de ces évaluations permet de classer chacun des livres liturgiques contenant un calendrier par rapport aux autres. Ces résultats sont présentés sous forme cartographiée. (Cf. carte 16 : Évaluation de la présence de signes d'adhésion à la réforme romaine dans les ouvrages liturgiques diocésains, p. 32).

¹ Voir en annexe 2, les cartes 13 (p. 29) et 17 (p.33)

Quelques-unes des caractéristiques mises en évidence lors de la cartographie du contenu des calendriers apparaissent également ici. La singularité de chaque diocèse est une nouvelle fois évidente. La croissance de la référence au modèle romain apparaît également progressive, dans le temps comme dans l'espace. Quelques diocèses font figure de pionniers comme Chartres, Nantes et Auxerre pour les plus affirmés en ce sens qu'ils multiplient les références au modèle romain avant 1600. Les premières années du XVII^e siècle voient progresser de manière significative le nombre d'ouvrages inscrits dans cette dynamique. Il est intéressant également de constater que de grandes régions commencent à se dessiner. Les diocèses de l'ouest et du sud du Bassin parisien apparaissant font figure d'espaces réceptifs. Cette tendance se confirme dans les décennies suivantes. La dernière période retenue, des années 1660 à 1680, voit en revanche s'accroître les disparités et les contrastes. Si les diocèses de la façade ouest et du sud s'affirment de plus belle dans une démarche de revendication d'adhésion à la réforme romaine, quelques-uns d'un large quart nord-est prennent davantage de distance sur ces questions. C'est le cas notamment d'Orléans et de Paris. Le diocèse de Châlons quant à lui ne montre que quelques signes timides de romanité dans le mandement de 1636 seulement.

L'évolution dans le temps des références romaines confirme une chronologie déjà mise en évidence. Ainsi, les livres liturgiques expriment de plus en plus une adhésion à la réforme romaine, de la fin du XVI^e siècle aux années 1630, que ce soit pour les livres liturgiques entiers ou pour les propres diocésains. Cette forme de discours est ensuite de moins en moins prégnante au fil des éditions. La confrontation de cette carte avec celle rendant compte de l'intégration du calendrier romain (Cf. carte 13) montre à la fois une cohérence et un décalage. Les diocèses de la façade ouest et du sud intègrent le calendrier romain et revendiquent leur adhésion à la réforme par d'autres signes. En revanche, des incohérences sont constatées dans le quart nord-est. Les diocèses parisiens et orléanais conservent dans leur dernière édition un nombre important de fêtes romaines tout en cessant toute revendication quant à cette réforme. Au contraire, le Bréviaire de Châlons en 1666 est de ceux, parmi les diocèses qui conservent leur liturgie propre et complète, qui intègrent le mieux le contenu du calendrier romain, tout en n'en faisant aucun écho par des signes extérieurs. Autre attitude, le calendrier de Bourges intègre assez mal le calendrier romain mais continue tout au long du siècle à se revendiquer de la réforme par différents moyens, notamment le mandement épiscopal ou encore le titre. Si la dernière édition (1676) ne fait état d'aucune référence

romaine dans son titre, le mandement épiscopal en revanche continue de placer l'ouvrage dans une perspective romaine. Les ouvrages de Sens ou encore de Reims sont dans la même dynamique.

Ces exemples de décalage laissent apparaître de façon flagrante la distance qu'il peut y avoir entre ce que dit le livre et ce qu'il contient réellement. Il y a donc un « jeu » de la part des diocèses, qui, cherchant à concilier usages propres et modèle romain, se trouvent ainsi à mettre en avant tel ou tel aspect, préfigurant finalement assez mal du contenu réel du calendrier liturgique.

Pour ce qui est des modèles explicatifs, là aussi, il ne semble pas possible de retenir une seule règle sans se trouver immédiatement face à une foule d'exceptions. Les diocèses du sud seraient davantage sensibles à la réforme romaine que ceux du nord car les chapitres sont moins importants et ne peuvent ainsi s'opposer aussi facilement à la volonté tridentine de l'évêque ? Que dire alors de l'exemple d'Orléans où le « moment romain » se passe en période de vacance du siège épiscopal. Un autre lien pourrait être constaté entre dommages des guerres de religion et passage plus prompt à la liturgie de Pie V. Cela semble évident pour les diocèses du sud, ainsi que pour Langres ou Besançon dont les cathédrales ne furent pas abîmées et qui, au XVI^e siècle, ne montrent pas des signes exceptionnels d'adhésion à la réforme calendaire². Que dire cependant du diocèse de Lyon (pillé) ou encore d'Avranches et de Laon dont les cathédrales n'ont subi aucun dommage. Le premier rejette toute référence à la réforme romaine quand les deux suivant y adhèrent de manière très visible.

La question de l'adhésion au modèle romain touche la totalité des diocèses français au XVII^e siècle et ne laisse pas leurs liturgies indemnes. Toutefois, la réflexion menée notamment par Dom Guéranger, pour conclure à la romanisation des liturgies diocésaines françaises au XVII^e siècle³, ne peut dès lors être considérée comme entièrement valide. Bien que le fait qu'un diocèse ne se revendique pas de la réforme romaine ne signifie pour autant qu'il n'a pas accompli cette démarche, l'expression d'un tel processus sous-entend toutefois des degrés d'application très variés dans leur mise en œuvre rendant difficile l'idée d'une France uniformément « romaine ». En outre, la confrontation des différentes cartographies ne trouve pas tant sa cohérence dans l'intégration du calendrier romain que dans la propension de

² Confronter pour cela en annexe 2, la carte 13 (p. 29) avec celle réalisée par Mathieu Lours « Les cathédrales pendant les guerres de religion ». Voir Mathieu Lours, *L'autre temps des cathédrales*, Paris, Picard, 2010, p. 90.

³ Voir en introduction de cette partie.

certains diocèses à conserver leurs usages particuliers⁴. Un large quart nord-est assez timide dans l'expression d'un rattachement à la liturgie romaine correspond également à l'espace dans lequel les diocèses inscrivent le plus grand nombre de noms de saints non romains. Ainsi, le fait de ne pas – ou peu – exprimer son adhésion au mouvement romain des réformes liturgiques serait davantage un signe d'une présence plus nombreuse d'offices propres que d'une faible intégration du sanctoral romain dans les calendriers diocésains.

L'observation de ces critères, si relative soit-elle, confirme une chronologie déjà mise en évidence et qui fait des trente premières années du XVII^e siècle un « moment romain » pour les liturgies diocésaines, marqué à la fois par une romanisation du Sanctoral des diocèses et un discours – sous plusieurs formes – relatif à cette démarche. Les années suivantes sont alors marquées par trois types de comportements. Certains diocèses approfondissent ce processus de romanisation quand d'autres y entrent tardivement. Enfin, quelques-uns marquent et expriment une certaine distance vis-à-vis de celle-ci.

Il sera toujours complexe d'évaluer, sur la base de sources positives, la réalité de la romanisation – comme la conservation des usages particuliers – dans les diocèses. Pour ne prendre que l'exemple le plus extrême dans le refus de la réception de la liturgie romaine – le diocèse de Lyon – le correspondant du Père Lebrun au début du XVIII^e siècle écrit ainsi à propos de l'usage du Missel de Lyon dans son diocèse que

« Il y a deux Missels à l'usage de Lyon, l'un gothique qui est de l'année 1556. L'autre moins ancien qui est de l'année 1620. Tous deux assez imparfaits ; mais l'on se sert de plus volontiers de ce dernier que l'on ne suit pas néanmoins fort exactement. Les rubriques sont si confuses, qu'estant entendues diversement elles causent de la différence dans la pratique : C'est ce qui donne lieu à la plupart des prestres d'introduire certaines pratiques, en disant la messe, qui ne sont ni receües, ni autorisées ; et d'autres se servent de plusieurs prières du Romain, comme plus parfaites ou moins embarrassantes.⁵ »

⁴ Voir le chapitre suivant.

⁵ « Réponse aux articles proposés dans le mémoire imprimé et manuscrit cy-joint, sur les prières et cérémonies de la messe qui sont en usage dans l'Église primatiale de Lyon, l'an 1715 par M. Ollier, sous maître de l'Église primatiale Saint-Jean de Lyon. », dans *Papiers du Père Lebrun, Province ecclésiastique de Lyon*, Ms Latin 16802, f°59, Paris, BnF.

Partie III : Les cultes non-romains : de l'expression d'une identité locale à l'inscription dans différents espaces par la structure du calendrier

« De faict, Dieu tout puissant s'est toujours plu en la diversité comme il se voit en la création de ce monde visible, où il s'est délecté merveilleusement en la variété des choses, et sa prudente sagesse a paru en faisant un accord et harmonie de tant de matières différentes et contraires »⁶.

Dès les premières années du XVII^e siècle, la question de la réception de la liturgie romaine s'est trouvée opposée à celle de la conservation des usages propres. L'affaire d'Angers, pour laquelle Louis Servin prononça son plaidoyer, est sans doute l'événement qui symbolise le premier le caractère brulant du débat qui anima dès lors les diocèses. Les contours de la controverse dépassent rapidement les interrogations purement liturgiques pour aborder finalement les questions identitaires dans une dimension multi-scalaire, de l'échelle du diocèse à celle de l'Église gallicane. En substance, il s'agit toujours pour les diocèses de prendre place face à deux options : celle d'une Église unie, voire uniforme, et celle d'une Église riche de sa diversité, notamment dans ses usages. Cette vision binaire, largement encouragée dès l'époque moderne par Servin puis les liturgistes néo-gallicans, ne saurait cacher de multiples nuances d'un diocèse à l'autre dans l'appréciation des termes du débat.

⁶ Jean de Bordenave, *l'Estat des Églises cathédrales*, op. cit., p. 154.

Chapitre 7 : Manifester son identité par le calendrier liturgique

L'Église catholique romaine a toujours su allier l'universalité de son message et de ses rites à des exceptions locales, permettant aux fidèles de participer d'une communauté globale tout en restant reliés à leur terroir. C'est la question de l'articulation de l'universel et du particulier dans les diocèses français au XVII^e siècle qui est ici posée.

La méthode choisie pour comprendre la composition des calendriers liturgiques consiste, dans une optique comparative, à rattacher chaque nom de saint ¹ aux questions soulevées et donc à un « modèle », qu'il soit romain, local, régional... Les calendriers apparaissent alors composés de différentes couches, chacune se rapportant à une échelle géographique. Le travail devient presque une dissection de chaque calendrier ; l'ensemble des résultats permet de placer chaque diocèse, à un moment de son histoire, au sein d'espaces caractérisés et dans divers processus de réforme.

Une fois les noms de saints dits « romains » identifiés et analysés, un nouveau corpus est mis au jour, déterminé alors par sa non-appartenance au calendrier universel : celui issu des travaux de Pie V. Une première étape consiste à analyser ce corpus dans l'espace et dans le temps selon les critères utilisés précédemment (importance numérique, solennisation, catégories de saints, etc.). La seconde étape consiste à évaluer dans quelle mesure ce corpus, conservé par les diocèses dans un respect relatif des prescriptions romaines, participe de l'affirmation d'une identité diocésaine en constituant de fait un rempart face à l'acculturation liturgique engendrée par la réforme romaine².

Quelle place pour les cultes non-romains ?

La détermination de cultes « non-romains » est effectuée sur la base de l'élimination de tous les éléments des calendriers qui ont pu être rattachés au modèle romain. À ce stade de

¹ Dans le souci de mener une étude comparative le plus rigoureusement possible, il a fallu une fois encore s'appuyer sur la plus petite unité trouvée dans les calendriers, à savoir le nom du saint. Certes, le rendu n'est pas celui strict des offices. Toutefois, ainsi qu'on a pu le montrer, des groupes de saints mêlent dans certains diocèses des saints issus du calendrier romain à d'autres. Ainsi, par ce choix, nous entendons appuyer nos réflexions sur la cellule de base composant le calendrier. Les octaves et les vigiles sont également prises en compte, à l'instar de l'étude sur le calendrier romain. Certains noms de saints ont alors une résonance plus grande ; cela permet de rendre compte d'une réalité du culte, notamment quant à l'utilisation du commun des saints dans la liturgie des heures et d'autre part, le corpus demeure étudié sur la même base que le corpus de saints « romains ».

² La rivalité entre calendrier romain et usages propres a été étudiée une première fois dans le chapitre 5 de cette étude.

l'enquête, le contenu des calendriers est coupé en deux parties, lesquelles s'emboîtent et se complètent.

Évaluation numérique

L'évaluation de la présence de cultes propres à un diocèse par le prisme de son calendrier liturgique pose le problème du choix de l'unité de mesure. Trois solutions peuvent être adoptées. La première consiste à prendre en compte chacun des éléments cités dans le calendrier, c'est-à-dire par « noms de saints », ainsi qu'il a déjà été expliqué et utilisé dans les chapitres précédents. Le calcul est alors relativement massif et rend davantage compte de l'écriture du calendrier que de la réalité des cultes. La seconde solution consiste à ne considérer que les fêtes célébrant un saint qui n'est pas romain, en gardant de côté les octaves et les commémoraisons. Cette solution trouve notamment ses limites dans le cas d'offices fabriqués de toutes pièces qui alient saints romains et saints particuliers. Enfin, on ne saurait faire l'économie de la mesure du nombre réel de saints non-romains inscrits dans les calendriers propres, excluant alors toutes formes de solennisation par les octaves ou des fêtes secondaires comme la célébration de reliques.

Par noms de saints

Bien moins importants que les saints romains – lesquels forment donc sans équivoque la base universelle des cultes – les saints non-romains représentent entre un quart et un tiers de la totalité des noms de saints des calendriers issus d'ouvrages entiers. Dans le cas des propres diocésains – reconstitués par adjonction du calendrier romain tel qu'au moment de la publication – on se situe davantage autour d'un huitième de l'ensemble des noms de saints.

En chiffres bruts, les moyennes obtenues sont relativement stables. Ainsi le nombre moyen de noms de saints non-romains dans les calendriers issus de livres entiers se situe autour de cent-quarante noms de saints de s années 1570 aux années 1620. Les calendriers imprimés ensuite comptent alors davantage de noms de saints non-romains, jusqu'à cent-soixante noms en moyenne pour ceux imprimés dans la décennie 1650. Ceux édités dans les années 1660 en comptent seulement une centaine, les derniers de la période étudiée (entre 1670 et 1680) en contiennent en moyenne cent-quarante³. Mis à part le cas de Cahors en 1609

³ Les calendriers comptent en moyenne trois cents vingt noms de saints. Cette moyenne ne saurait cacher les multiples variations que l'on rencontre d'un calendrier à l'autre. Voir à ce sujet le chapitre 3.

– lequel est manifestement singulier à plus d'un titre ⁴ – les propres diocésains contiennent pour leur part entre trente et quarante noms de saints non-romains. Le graphique suivant illustre la distinction caractéristique selon la nature du calendrier. Il montre également la distinction de deux périodes chronologiques : une première de stagnation puis une seconde croissance à partir des années 1630.

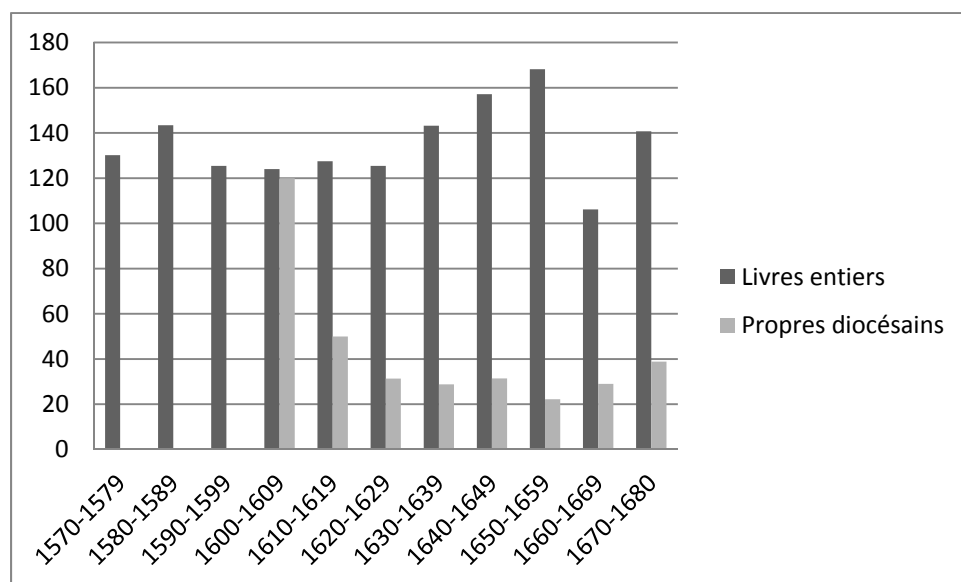


Figure 51 : Nombre moyen de noms de saints non-romains

La dispersion des données est importante, quel que soit le type de calendrier. Ainsi, pour les valeurs les plus élevées pour les calendriers figurant dans des ouvrages entiers, on compte jusqu'à plus de deux cent cinquante noms de saints non-romains dans les années 1580, 1620 et 1630⁵. À l'inverse, certains calendriers ne comptent qu'une cinquantaine de ce type de noms de saints, ils sont imprimés dans les années 1580 et 1660. Il s'agit du calendrier de Nantes en 1588 avec quarante-six noms de saints propres et celui de Metz avec soixante noms. Ces deux exemples extrêmes sont une illustration des conséquences que peut avoir le

⁴ À propos de l'ensemble des spécificités du Propre de Cahors en 1609, consulter la fiche consacrée aux calendriers de ce diocèse en annexes 3 (p. 65), 4 (p. 123) et 5 (p. 143).

⁵ En 1589, le calendrier de Sens compte deux cent quarante-trois noms de saints non-romains. Le calendrier de Besançon en 1584 en compte deux cent vingt-trois. Dans les années 1620 et 1630, ce record est tenu par le calendrier beauvaisien (deux cent soixante-trois noms de saints non-romains), lequel avait déjà été remarqué par le nombre important de jours d'offices ainsi que de noms de saints issus du calendrier romain. Il semble dès lors que le diocèse n'a pas su choisir entre la conservation de ses cultes propres et l'intégration du calendrier romain, donnant lieu à un calendrier hors norme et tout à fait gigantesque. Cela n'a pas été sans poser de problèmes matériels et humains ainsi qu'on a déjà pu l'évoquer.

choix d'une réforme liturgique « romaine » sur les cultes locaux. En effet, ces deux calendriers ont déjà été remarqués pour leur forte intégration du calendrier romain ainsi que le peu de modifications infligées à celui-ci⁶. La conséquence évidente est la faible place tenue par les cultes non-romains. Il est intéressant de remarquer que cette solution n'est pas en réelle contradiction avec les exemples de Beauvais et de Sens. Ces deux diocèses, s'ils laissent une place importante à leurs cultes propres, n'en ont pas pour autant négligé l'intégration du calendrier romain, tout du moins par rapport aux autres diocèses ayant choisi les mêmes options d'édicions liturgiques, à savoir la conservation d'ouvrages particuliers. Deux cas de figure doivent alors être envisagés, celui des diocèses qui laissent dominer un modèle sur un autre et ceux qui font cohabiter deux modèles.

De manière générale, seuls 20% des propres saisis dans *Badocali* contiennent plus de cinquante noms de saints non-romains. Quelques diocèses sont remarquables, notamment Cahors en 1609 avec cent-vingt noms de saints non-romains, ainsi que Nantes en 1642 (soixante-dix-huit noms) et Le Puy en 1661 (soixante-quinze noms). Un tiers des propres saisis indique moins de vingt noms de saints. Bien que quelques exemples se rejoignent, la différence de nature des calendriers constitue toujours le premier critère clivant quant à leur contenu.

Par offices

Le même calcul réalisé sur la base du nombre moyen d'offices⁷ donne un ordre de grandeur similaire dans la distinction selon le type de calendrier.

⁶ Voir à ce propos le chapitre 5 de cette étude.

⁷ Pour mémoire, dans le cadre d'une évaluation « par offices », les vigiles, les octaves et les commémoraisons sont exclues du calcul.

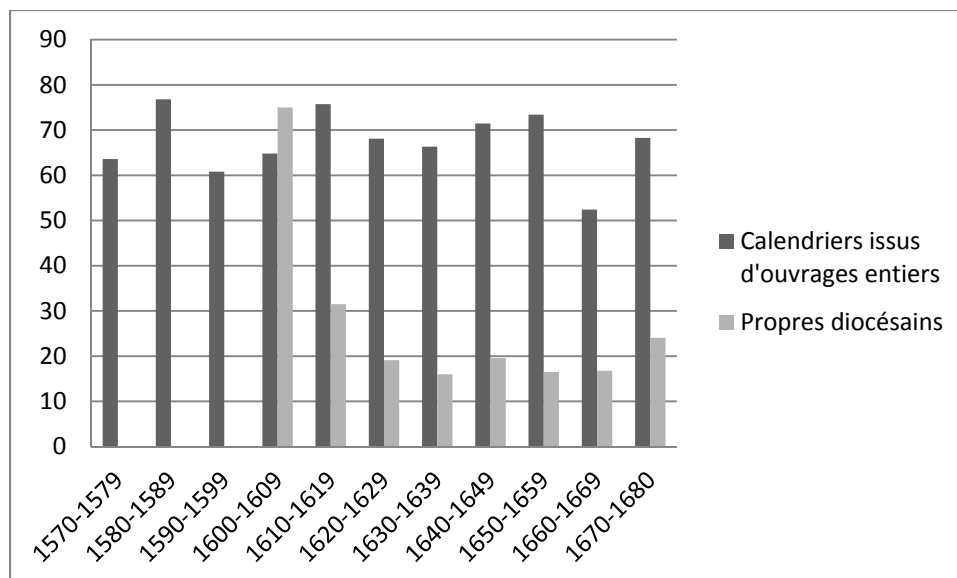


Figure 52 Nombre moyen d'offices non-romains par type de calendrier

On constate toutefois que la croissance observée dans le premier XVII^e siècle quant au nombre de noms de saints non-romains dans les calendriers issus d'ouvrages entiers est ici bien plus relative voir insignifiante si l'on sort du cadre des décennies pour ne seulement considérer que les périodes de trente ans. La dispersion des données est assez importante dans le premier XVII^e siècle avec une amplitude de près de quatre-vingt offices pour les calendriers entiers imprimés dans les années 1620 et 1630. À partir des années 1650, cette différence importante dans la composition des calendriers diminue fortement (l'amplitude n'est plus que d'une quarantaine d'offices pour les calendriers entiers de la décennie 1670), signe d'une « unification » déjà observée de la structure des calendriers liturgique.

La mesure par offices permet de mieux situer la composition des calendriers entre offices romains et non-romains.

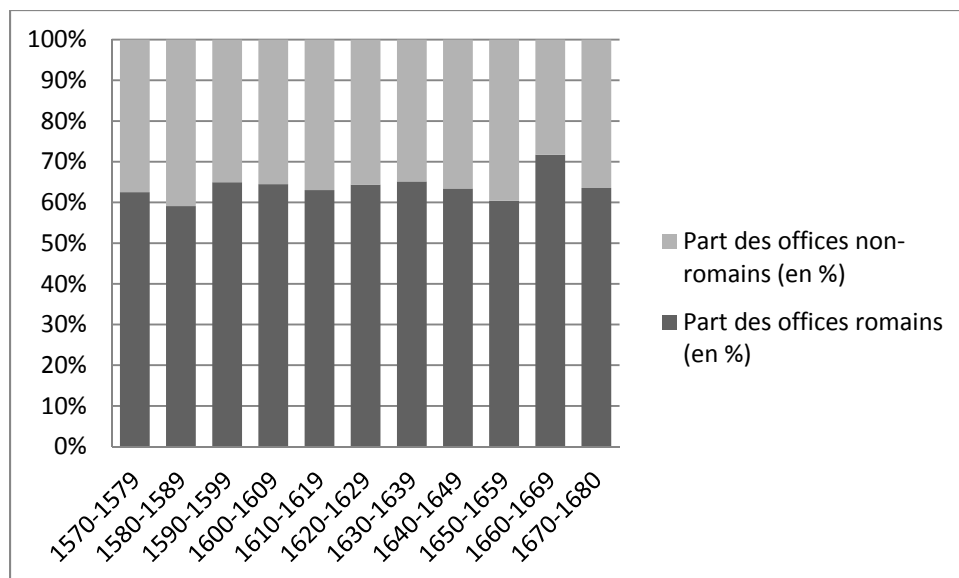


Figure 53 : Composition des calendriers issus de livres entiers

L'ordre de grandeur en termes de proportions ne connaît que des variations minimes au fil du siècle : les offices romains occupant de 60% à 65% du nombre total d'offices du calendrier. Seuls les sept calendriers relevés pour les années 1660 présentent une adoption plus importante du calendrier romain, au détriment des offices diocésains.

Par saints

Dernière forme d'évaluation, ou unité de mesure, les éléments non-romains des calendriers peuvent enfin être relevés en terme d'individus cités⁸.

⁸ Pour ce mode de calcul, c'est l'énonciation d'un nom qui est prise en compte, que ce soit dans un office ou une mémoire. En revanche, les fêtes secondaires ainsi que les vigiles et autres octaves ne sont pas prises en compte ici puisqu'elles ne font que répéter le nom d'un même individu.

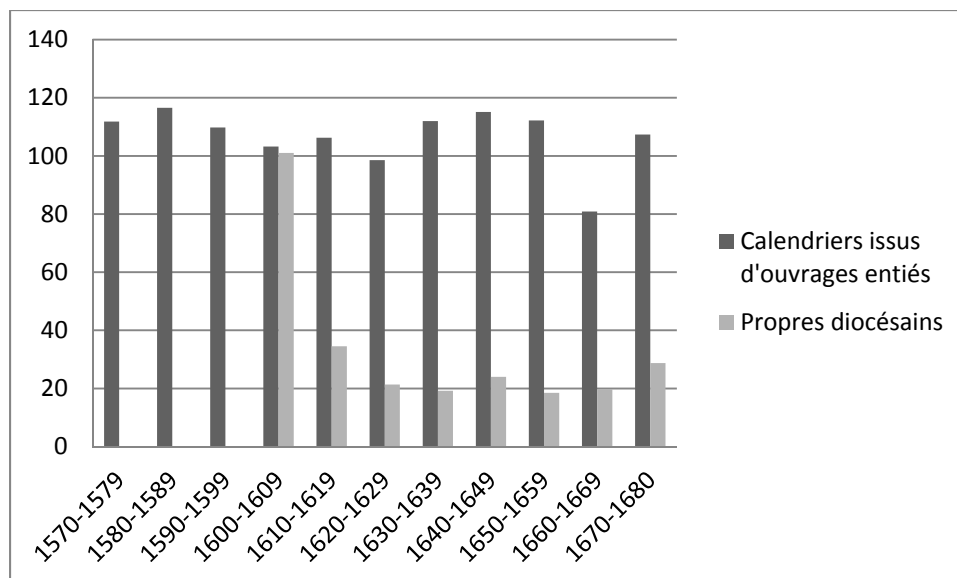


Figure 54 : Nombre moyen d'individus « non-romains » cités dans les calendriers

L'ordre de grandeur est toujours le même dans la distinction entre ouvrages liturgiques entiers et propres diocésains. L'évolution de la structure des calendriers est tout de même plus marquée que lors de l'étude par offices. Ainsi, les calendriers des deux premières décennies du XVII^e siècle ainsi que ceux des années 1660 comptent bien moins d'individus que pour les autres périodes.

Enfin, on constate de toute évidence, et notamment pour les propres diocésains, l'importance que revêtent les octaves dans la mise en valeur d'un groupe de saints, lequel apparaît ainsi moins important. Si l'on compte cent un saints non-romains dans le Propre de Cahors (1609), les valeurs minimales relevées sont souvent proches d'une dizaine d'individus comme à Lectoure en 1652 (onze individus), ou encore à Montauban en 1660 (huit individus). Pour les calendriers issus de livres entiers, les moyennes imposantes d'une centaine d'individus rassemblent des calendriers relativement pauvres comme Metz en 1662 (quarante-quatre individus) mais également des calendriers bien plus riches comme Sens en 1641 (cent soixante-neuf individus) ou encore Beauvais en 1637 (deux cent huit individus).

Quel renouvellement des calendriers liturgiques pour les saints non romains ?

Le renouvellement des calendriers successifs d'un même diocèse envisagé sous cet angle pose de nouveau la question du respect des normes romaines⁹. *Quod a Nobis* autorise la survivance de certains cultes sous couvert que l'on puisse justifier plus de deux cents ans d'existence, quand dès les premières décennies du XVII^e siècle, la Congrégation des Rites explicite la bulle en réaffirmant l'interdiction d'en ajouter de nouveaux offices¹⁰. Or, les exemples précédemment cités, notamment celui de Nantes, montre que certains diocèses ne semblent pas s'interdire d'introduire ou de remettre au goût du jour des cultes oubliés¹¹. La question du renouvellement des calendriers envisage ainsi celle de la nature de ses saints non-romains : au regard de la législation romaine, un saint non-romain peut exister s'il jouit d'un culte ancien ou qu'il est associé à la titulature d'un lieu de culte ou encore à un patronage. Un saint non-romain est donc ancien et étroitement lié à l'identité dévotionnelle d'un diocèse. Or, une première appréciation montre que le regard des diocèses est différent puisqu'un saint non-romain sera tout simplement un saint inscrit au calendrier, anciennement ou nouvellement et dont on souhaite que les diocésains lui rendent un culte.

Les noms de saints supprimés

Selon les règles édictées par Rome, ainsi que la place prise par le calendrier romain, on s'attendrait logiquement à observer des saints non-romains en diminution, laquelle se traduirait logiquement par des suppressions de noms de saints particuliers d'une génération à l'autre de calendrier. C'est effectivement le cas, mais pas de manière soutenue et continue. Ainsi, le nombre moyen de noms de saints non romains supprimés varie entre dix et cinquante noms selon les diocèses avec quelques moments remarquables.

Les suppressions les plus importantes concernent des calendriers nouvellement imprimés dans les années 1600, 1620 et 1660 ; le maximum étant atteint par les calendriers imprimés dans les années 1630 avec près de cinquante noms de saints non-romains

⁹ Voir à ce sujet la partie précédente de cette étude.

¹⁰ Le décret du 8 avril 1628 défend toute adjonction d'office de saint dans un calendrier liturgique sans autorisation préalable de la Congrégation des Rites ou du Saint-Siège apostolique. Voir Aloysii Gardellini, *Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Ritum*, Tomus primus, Romae, Bourlié, 1824, pp. 217 et 218, n°625. Voir également Joannis Michaelis Cavalieri, *Decreta authentica, op. cit.* tome II, col 214.I, S.R.C 8 avril 1628, *approbante Urbano VIII ex merito in Indice Decr. Brev. Num.* 58.

¹¹ La notion de culte oublié ou interrompu est établie par la constatation de son absence dans le calendrier immédiatement antérieur.

supprimés¹². En termes d'offices, l'ampleur des suppressions est plus limitée avec dix-huit offices non-romains supprimés dans le nouveau calendrier d'Avranches (1630) et onze à Soissons la même année. L'opération a tout de même conduit à la disparition de quarante-neuf saints du sanctoral soissonnais ainsi que de quarante-cinq saints d'Avranches. Il s'agit donc à la fois de diminuer les formes de mise en valeur par la déclinaison d'un culte en plusieurs offices¹³ (fêtes secondaires, octaves) et de réduire en soi le corpus des noms de saints non-romains. Toutefois, à partir des années 1640, le rythme des suppressions est bien ralenti, en moyenne autour d'une vingtaine de noms de saints. Ce ralentissement s'explique de deux manières, déjà évoquées. D'une part certains diocèses ne sont plus aussi sensibles à la dynamique de romanisation et donc s'autorisent davantage de conservations ; d'autre part, le tri a déjà pu être effectué dans les éditions précédentes, correspondant aux quatre premières décennies du XVII^e siècle. L'évolution chronologique ainsi constatée s'emboîte parfaitement avec celle mise en évidence quant à la romanisation des calendriers liturgiques diocésains. La période « faste » du modèle romain dans les calendriers diocésains correspond peu ou prou au moment où les cultes non-romains sont en perte de vitesse. En revanche, le défaut de rigueur des diocèses dans l'adoption du calendrier romain correspond à une nouvelle période au cours de laquelle les saints non-romains sont de moins en moins rejetés des calendriers.

Le calendrier de Châlons en 1666 contredit cette évolution globale. Bien que l'édition de 1636 ait occasionné une première suppression de près de quarante noms de saints non-romains, la nouvelle impression d'un bréviaire en 1666 donne lieu à une nouvelle vague de suppressions, pour près de cinquante noms de saints. Au regard de l'évolution parallèle du nombre de noms de saints romains, cela confirme la romanisation progressive, mais forte, du calendrier châlonnais. En outre, Châlons peut être placé dans le groupe des diocèses pour lesquels l'intégration du calendrier romain a conduit à effectuer un choix entre modèle romain et modèle propre, lequel a abouti à la diminution importante des usages particuliers.

Il n'en demeure pas moins que plusieurs diocèses ne suppriment pas de célébrations particulières, notamment à partir des années 1630. La conformité avec les prescriptions romaines est toujours envisageable car les diocèses concernés peuvent célébrer ces cultes

¹² On compte notamment quarante-neuf suppressions dans le nouveau calendrier de Soissons en 1630. Le passage d'un Bréviaire à un Propre à Poitiers en 1631 donne lieu à la suppression de cent-huit noms de saints soit cent-un individus et soixante-seize offices. Cet exemple est exceptionnel.

¹³ Voir à ce sujet les registres capitulaires de Rouen pour la préparation du Bréviaire de 1627 retranscrits par A. Colette dans son *Histoire du bréviaire de Rouen, op. cit.*, p. 225. « Il se trouve huit festes de translations de saints que l'on célèbre à d'autres jours que les festes mêmes ; il semble qu'il seroit juste de les ôster du bréviaire ». Cette nouvelle édition du Bréviaire de Rouen donnera lieu à la suppression de neuf offices et de douze individus.

depuis plus de deux cents ans. Toutefois, cela montre qu'il y a bien des diocèses, à l'inverse de Châlons, pour qui diminuer les cultes locaux n'est pas à l'ordre du jour¹⁴.

Les propres diocésains se situent dans une moyenne comparable à celle des calendriers entiers avec une vingtaine de saints non-romains supprimés dans les calendriers nouvellement imprimés dans les années 1670 et 1680. Toutefois, cela se limite finalement à la suppression de trois à cinq offices par calendrier et autant d'individus¹⁵. Cette dernière période marque en réalité une croissance du phénomène par rapport à la décennie précédente. Cela ajouterait dès lors un élément supplémentaire pour confirmer que les diocèses choisissant la solution d'imprimer des propres diocésains intègrent eux aussi les prescriptions romaines au fil des générations de calendriers. Certes, de par la nature de leur calendrier, ils montrent dès les premières décennies du XVII^e siècle une plus grande adhésion et une perméabilité importante à la réforme liturgique romaine. Toutefois, et à l'instar des diocèses conservant leur liturgie propre, cette adhésion n'est pas pleine et entière dès la première publication ; les rééditions successives permettent une adoption plus forte, laquelle dépasse le simple niveau des fêtes du calendrier. Toutefois, elle peut être une manifestation de la mise en œuvre de règles issues de l'interprétation de *Quod a Nobis* par la Congrégation des Rites.

Les noms de saints ajoutés

Bien que la Congrégation des Rites condamne tout à fait cela, les diocèses ajoutent des noms de saints non-romains dans des proportions variables au fil des rééditions de leurs calendriers, quelle que soit leur nature. Il est d'ailleurs frappant de constater que c'est une observation absolument générale¹⁶. Le nombre moyen d'ajouts de la part des diocèses imprimant des livres entiers varie entre cinq et quinze nouveaux noms de saints, soit autant d'individus et une dizaine d'offices.

Trois décennies sont moins propices à de tels ajouts, les années 1630, 1650 et 1660, avec notamment les calendriers de Soissons et de Reims, tous deux en 1630. Ils montrent par ailleurs des signes d'adhésion à la réforme romaine. Parmi les diocèses qui ajoutent le moins

¹⁴ Le calendrier d'Angers en 1574 inscrit quatre-vingt-neuf noms de saints non-romains, puis quatre-vingt-quatorze en 1624 et enfin quatre-vingt-quinze en 1664. Le calendrier de Chartres passe de cent vingt-six noms de saints non-romains en 1606 à cent douze en 1661. Le calendrier de 1680 en inscrit toujours cent-douze. Entre 1585 et 1648, le calendrier de Reims passe de quatre-vingt-quatorze noms de saints non-romains à cent dix-huit.

¹⁵ Ces derniers chiffres cachent cependant deux cas « exceptionnels » que sont les Propres de Nantes (1675) et de Sées (1679) lesquels suppriment vingt-sept et vingt-deux saints dans ces éditions soit onze offices à Nantes et dix-huit à Sées, signe que ce nouvel aménagement du calendrier concerne beaucoup de commémoraisons.

¹⁶ Il existe toutefois une réédition ne comportant aucun ajout, le calendrier d'Évreux en 1617 qui est une réédition scrupuleusement conforme de celle de 1604.

de noms de saints particuliers, on remarque également les calendriers de Troyes (1652), de Besançon (1653), de Paris (1657), de Narbonne (1658), de Chartres (1661), d'Angers (1664), et d'Amiens (1667). Tous ces diocèses font également preuve de perméabilité à la réforme romaine au moment de l'édition du calendrier cité¹⁷ ou bien lors de l'édition précédente¹⁸. Ainsi, le fait de ne pas augmenter excessivement le corpus de noms de saints non-romains (les exemples cités ne dépassent pas le chiffre de cinq noms de saints ajoutés) semble bel et bien inscrit dans une démarche plus globale visant à rattacher davantage la liturgie du diocèse – et ses dévotions – à un ensemble universel à la catholicité, incarné par le modèle liturgique romain.

D'autres diocèses préfèrent introduire un nombre bien plus important de noms de saints non-romains. Ce phénomène est visible tout au long du XVII^e siècle, avec deux périodes fortes. La première occupe les trois premières décennies du siècle. Elle est notamment marquée par les calendriers de Châlons (1606) avec un ajout de vingt-cinq noms, de Lyon (1619) qui introduit trente-cinq nouveaux noms de saints non-romains, de Chartres (1622) qui en ajoute une vingtaine. Cette liste des cas les plus importants confirme l'hypothèse qu'il existe un lien évident entre la romanisation des calendriers diocésains et le sort qui est fait aux fêtes non-romaines.

Le calendrier de Bourges (1624) avec onze nouveaux noms de saints non-romains montre que ce type de classement doit être nuancé, du fait, une fois encore, de la singularité de chaque diocèse. Le calendrier de 1624 correspond au « moment romain » de ce diocèse, mis en évidence en plusieurs lieux¹⁹. Or, force est de constater que pour Bourges, le « moment romain » reste toutefois modéré puisque le diocèse conserve une certaine liberté d'action dans la manière de réformer le calendrier. D'autres diocèses partagent ce schéma évolutif, comme Orléans qui, tout en étant perméable au calendrier romain et le revendiquant dans son titre (en 1600 et 1644) introduit successivement quatorze puis vingt-quatre nouveaux noms de saints non-romains dans ces deux éditions. Bourges et Orléans ont d'ailleurs en commun d'abandonner la référence romaine dans le titre de leurs ouvrages liturgiques publiés dans les années 1670. On verrait alors dans ce compromis une sorte de relativisme quant à l'engagement en faveur de la réforme romaine. Le diocèse de Langres introduit dix-sept

¹⁷ C'est le cas notamment de Chartres ou de Besançon.

¹⁸ On peut citer les cas de Paris et d'Angers.

¹⁹ Non seulement cette romanité est revendiquée par le titre du bréviaire de 1624 mais l'évolution du calendrier quant à l'intégration du calendrier romain va également dans ce sens, bien que modérée en comparaison avec d'autres exemples contemporains. Voir la deuxième partie de cette étude.

nouveaux noms de saints non-romains en 1644 et ne fait pas état d'une référence romaine dans le titre de son bréviaire.

Les calendriers imprimés entre 1670 et 1680 sont l'occasion d'effectuer un nombre important d'ajouts, soit plus de douze noms pour six d'entre eux²⁰, le cas le plus important étant le calendrier parisien en 1680. Cette nouvelle phase d'évolution, en réaction au modèle romain puisqu'elle concerne des diocèses qui ont montré leur adhésion à ce modèle dans les éditions précédentes, s'inscrit alors pleinement dans un mouvement qui peut être qualifié de néo-gallican. On observe en outre que ces diocèses correspondent à un espace géographique identifié : le centre de la France, de Paris à Bourges, étendu à Besançon qui fait figure d'enclave. Le phénomène touche également un propre diocésain avec le diocèse de Sées.

Une renaissance des cultes non-romains ?

Formant une « navette » au fil des éditions successives de calendriers, quelques saints sont supprimés puis réintroduits. On en compte assez peu, moins de un en moyenne par calendrier. Pour les calendriers des années 1670, cela ne concerne au maximum qu'un nom de saint, voire aucun. Il est notable de remarquer que pour la décennie 1660, le phénomène touche à la fois les calendriers issus d'ouvrages entiers et les propres diocésains. Deux explications s'imposent ici. Ce phénomène, aussi peu significatif qu'il soit par son importance numérique, constitue une illustration supplémentaire de la liberté prise par certains diocèses vis-à-vis des normes édictées par Rome²¹. Une autre explication, plus pragmatique et moins engagée dans un débat, serait que les diocèses ont pu « oublier », de leur fait ou de celui du typographe, d'inscrire ce saint dans une édition intermédiaire. Le culte n'aurait pas disparu (encore faudrait-il pouvoir le prouver de manière irréfutable²²) et sa réinscription est en fait une correction. On a pu constater des phénomènes de ce type notamment dans les calendriers de Soissons²³. En outre, les évêques se plaignent à maintes reprises de l'incurie des

²⁰ On compte un ajout de douze noms à Senlis (1670), quatorze noms à Besançon (1673), dix-huit noms à Bourges (1673), vingt-et-un-noms à Soissons (1676), quatorze noms à Sées (1679) et vingt-huit noms de saints non-romains à Paris (1680).

²¹ Pour la Congrégation des Rites, une fois l'office supprimé du calendrier, il ne peut être réintroduit. La règle des deux cents ans édictée par *Quod a Nobis* n'est valable que dans le cadre d'une continuité du culte. Voir le décret du 15 mars 1608, in Joann Michaelis Cavalieri, *Opera Omnia*, op. cit., tome II, col. 238.1, in Tullen seu Nullius, *ex Merato in Indice de Brevn*. 31. Voir également Aloysii Gardellini, *Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Ritum*, Tomus primus, Romae, Bourlié, 1824, pp. 217 et 218, n°625.

²² Contrairement à tous les souhaits formulés par les évêques quant à l'unité des usages liturgiques au sein de leurs diocèses, plusieurs correspondants du Père Lebrun indiquent qu'au début du XVIII^e siècle, la situation peut encore être bien confuse. Voir à ce sujet les chapitres 6 et 8 de cette étude.

²³ Par exemple, Evodius, évêque de Rouen est inscrit dans le calendrier de Soissons de 1576. Il est également inscrit dans celui de 1676 ainsi que dans l'exemplaire de 1742. Il est absent du calendrier de 1630 lors de

typographes²⁴. Cet élément n'est donc pas un simple *topos*, inscrit dans le corpus convenu des justifications des réformes liturgiques.

Une évolution inscrite dans l'espace

Les cartes présentent le nombre de saints non-romains présents dans les calendriers liturgiques en usage – ou supposés tels²⁵ – à quatre moments de la période étudiée (Carte 17 : Nombre de saints non-romains dans les calendriers diocésains, p. 33). La distinction entre la France des liturgies entières (nord) s'oppose toujours à celle des diocèses imprimant des propres diocésains (sud). La mise en valeur numérique des saints non-romains est visible notamment pour Langres (1644) puis pour Soissons (1676).

Toutefois, de nouvelles nuances apparaissent, qui n'avaient pas été particulièrement évidentes dans les cartes correspondant à l'intégration du modèle romain dans les calendriers diocésains. Ainsi, les espaces les moins enclins à multiplier le nombre de saints non-romains concernent cette fois la plupart des diocèses aux marges du royaume de France et non plus seulement le sud et la façade Atlantique, lesquels se démarquent par les taux d'intégration du calendrier romain les plus élevés. En outre, un noyau se dessine, correspondant à nombre important de saints non-romains, autour des diocèses de Sens et de Langres. Le diocèse de Beauvais, impressionnant par son nombre total de saints, fait presque figure d'enclave au nord de Paris.

Les exemples de Sens et Beauvais montrent par ailleurs qu'une intégration forte du calendrier romain n'est pas incompatible avec la survivance – ou la vivacité – de cultes particuliers au diocèse. L'évolution à la fois spatiale et temporelle met en revanche en évidence le fait que cette structure géographique tend à se renforcer dans le temps.

l'impression. On constate dans l'exemplaire conservé à la Bibliothèque Sainte-Geneviève qu'une main a ajouté à la place du 8 juillet laissée vacante « Evodii Ep. Conf. Rothomag. Epi ». Il en est de même pour la fête des sept frères martyrs le 10 juillet. Celle-ci est inscrite dans le calendrier romain, ce qui n'est pas le cas d'Evodius. L'étude des différentes générations des calendriers soissonnais montre un culte bien installé à Soissons. On pourrait alors supposer qu'il s'agit d'une erreur de l'imprimeur, toutefois, on ne relève pas d'offices inscrits dans le *Proprium Sanctorum* du Bréviaire de 1630 pour l'ensemble des ajouts manuscrits. Ceux-ci ont-ils été inscrits alors que l'édition de 1676 était déjà en usage, évitant au propriétaire de racheter un ouvrage, ou bien est-ce le signe que ces usages ont perduré, malgré la réforme de 1630 ? Voir, *Breviarium Suessionense... D.D. Simonis Le Gras, suessionensis episcopi auctoritate... restitutum et editum. Pars hyemalis. Pars aestivalis, Suessione : apud M. Guillemot, 1630. Bibliothèque Sainte-Geneviève, Paris, RESERVE : 8 BB 1236 INV 1407 et RESERVE : 8 BB 1236 INV 1408.*

²⁴ Voir la première partie de cette étude.

²⁵ Voir en introduction les difficultés rencontrées lorsqu'il est question de vouloir reconstituer le paysage liturgique de la France à un instant donné.

Les cultes particuliers d'un diocèse expriment ses dévotions et participent de sa singularité.

Le corpus de saints non-romains permet d'affiner l'analyse de la position du diocèse en termes de romanité ou de particularisme. En outre, ces saints particuliers sont rattachés à diverses catégories (évêques, martyrs, etc.). En modifiant le profil de la composition du calendrier diocésain par rapport au calendrier romain, ils participent également de la singularité du diocèse. Ainsi, l'étude des différentes catégories auxquelles sont rattachés les saints non-romains permet de mieux saisir les différentes dévotions des diocèses à certains types de saints.

Quelques catégories de saints ont été retenues, notamment du fait des particularités observées lors de l'étude globale sur les dévotions²⁶. Une première observation concernait les évêques et les martyrs dont on avait pu constater que chacun semblait caractéristique de l'un des deux types de calendriers²⁷, au moins sur le plan numérique²⁸. La même observation peut de nouveau être faite : les saints évêques sont en moyenne légèrement plus présents que les saints martyrs dans les calendriers issus de livres entiers. Ainsi, dans les calendriers imprimés entre 1600 et 1640, les évêques occupent plus de 40% du corpus global de saints non-romains (soit un peu plus de cinquante individus²⁹, les martyrs un peu moins (soit une cinquantaine d'individus³⁰). La situation est légèrement plus confuse en fin de période avec davantage d'évêques que de martyrs pour les calendriers imprimés dans les années 1650. Dans la décennie suivante, les évêques représentent près de 50% des noms de saints non-romains (pour 40% de martyrs) ; on relève enfin une situation équivalente pour les deux types de saints (près de 40% chacun) dans les calendriers imprimés entre 1670 et 1680.

Du côté des propres diocésains, la place prise par les évêques par rapport aux martyrs est équivalente en moyenne, bien que les divergences soient davantage marquées. On se souviendra ici que le corpus envisagé n'a pas la même importance numérique et que le résultat final est largement conditionné par le contenu du calendrier romain. Ainsi la proportion de saints peut varier entre 15% et 20% du total. Pour les martyrs, la dispersion des

²⁶ Voir le troisième chapitre de cette étude.

²⁷ Il est notamment apparu que les diocèses utilisant des ouvrages liturgiques entiers célèbrent davantage d'évêques que les diocèses imprimant des Propres, ceux-ci laissant davantage de place aux martyrs.

²⁸ Les divergences importantes du nombre de saints non-romains dans les calendriers diocésains conduisent à considérer la place de chaque type de saint en proportions du corpus global, plutôt qu'en chiffres bruts.

²⁹ Le nombre d'évêques inscrit dans les calendriers varie de vingt-trois individus (Amiens 1607) à soixante-dix (Sens 1641). Le calendrier de Beauvais en 1623 et 1637 en compte quatre-vingt-quatre.

³⁰ On relève au minimum vingt-quatre martyrs inscrits dans les calendriers comme à Angers en 1624. On en compte vingt-six à Evreux en 1604 ainsi qu'à Rouen en 1627. Au maximum, ce sont cent-six martyrs non-romains que l'on peut répertorier dans le calendrier de Beauvais en 1623.

données est encore plus importante puisqu'ils tiennent entre 0% et 80% des noms de saints non-romains. La place moyenne prise par les évêques³¹ est supérieure à celle des martyrs³² bien que ces derniers demeurent en moyenne assez présents (entre 20% et 40% des noms de saints non-romains). Cette position, ajoutée aux données du calendrier romain, leur permet de garder une place dominante.

Au-delà de ces considérations sur la domination de telle ou telle catégorie au sein du calendrier liturgique, il n'en demeure pas moins que ce sont bien les saints évêques qui tiennent le « haut du pavé » parmi les saints non-romains mais rattachés à un terroir. On constatera à ce titre que ce sont également les évêques qui bénéficient principalement d'une référence locale dans leur énonciation calendaire³³. Les calendriers liturgiques diocésains entretiennent ici l'image d'une France catholique – on n'ose reprendre le titre de *Gallia Christiana*³⁴ – riche de ses saints évêques, lesquels sont davantage aux sources du christianisme en Gaule que le sang des martyrs. La composition du sanctoral propre à la France joue bien évidemment un rôle³⁵, les diocèses disposent alors d'une marge de manœuvre plus réduite quant aux saints martyrs locaux « disponibles » pour pouvoir les adjoindre à leur sanctoral. Toutefois, dans un contexte d'inscription du sanctoral dans un terroir, ce sont les saints évêques qui répondent le mieux à ces exigences puisqu'il sont plus facilement associés à un terroir.

L'étude des rééditions successives montre que les martyrs connaissent un moment important dans les calendriers imprimés dans les années 1620 où sept martyrs sont ajoutés³⁶ dans le calendrier de Bourges (1625) Une nouvelle croissance est observée après 1675 avec neuf martyrs ajoutés à Bourges en 1676 et seize à Paris en 1680. En revanche, les diocèses

³¹ Le nombre d'évêques inscrits dans les propres varie de trente-deux (Cahors 1609) à deux (Montauban (1640).

³² Le nombre de martyrs inscrits dans les propres varie de quarante-sept (Cahors 1609) à un (Montauban 1640).

³³ Voir le chapitre suivant.

³⁴ Jean Marot, *Gallia Christiana*, qua series o minum archiepiscoporum, episcoporum et abbatum Franciae vicinarumque editionum, ab origine ecclesiarum ad nostra usque tempora per quatuor tomos deducitur, Paris, 1656 et suiv.

³⁵ Catherine Maire, dans son article consacré au travail d'Adrien Baillet « La France, terre de sainteté », montre que parmi les saints français répertoriés par le liturgiste dans ses *Vies des saints*, les évêques sont plus nombreux que les martyrs. Bien que C. Maire expose le fait qu'Adrien Baillet ait choisi ses saints selon des critères parfois subjectifs et qu'il « convoque la science des saints au service des droits épiscopaux », la domination du nombre d'évêques ainsi que des abbés et des fondateurs est tout de même patente.

Voir Catherine Maire, « La France, terre de sainteté, à propos de la topographie des saints d'Adrien Baillet » in Philippe Boutry, Pierre Antoine Fabre et Dominique Julia (dir.), *Reliques modernes, cultes et usages chrétiens des corps saints des réformes aux révolutions*, Paris, éd de l'École des hautes études en sciences sociales, 2009, p. 659.

³⁶ On en compte également cinq à Chartres (1622), deux à Angers (1624) ainsi qu'à Rouen (1627).

ajoutent en moyenne près d'une dizaine d'évêques à partir de 1620³⁷. Dans le processus de choix des saints locaux, la nature épiscopale du saint peut être déterminante puisque répondant à d'autres objectifs propres au catholicisme post-tridentin comme la réaffirmation du rôle central de l'évêque. Cela participe également de la composition des calendriers diocésains dans lesquels dominent les figures masculines et séculières. D'un point de vue hagiographique, le saint évêque est forcément inscrit dans un terroir identifié – celui de son diocèse – et son souvenir peut être entretenu par d'autres sources qu'hagiographiques. La vraisemblance de son existence et de ses actes peut faire davantage consensus que dans le cas d'un martyr. Le choix de ce type de saint répond ainsi plus facilement aux exigences de rigueur hagiographique, faisant suite aux critiques des protestants, souhaitées par les diocèses dès le XVI^e siècle et formalisées par Trente. Le saint évêque bénéficie d'une dévotion qui peut dépasser l'individu en lui-même pour exprimer une identité associée à un terroir.

Les abbés, les vierges ou encore les saints de l'Écriture ont une position qui reste stable en moyenne au fil du temps. En revanche, la forte dispersion des données montre que ces saints peuvent participer de dévotions propres à certains diocèses, tout du moins ces dernières contribuent-elles donner à ceux-ci la coloration d'un type de saints, mis en valeur sur le plan numérique. Le diocèse de Beauvais inscrit une dizaine de noms de vierges saintes, toutes différentes. En revanche, Paris en inscrit moins mais décline le culte de sainte Geneviève en plusieurs offices, lesquels sont amplifiés par des octaves³⁸. Dans ce cas précis, l'importance du culte des vierges est en fait circonscrit à la figure de sainte Geneviève.

Les échelles de l'identité diocésaine

Au cœur de l'identité des diocèses : les saints strictement locaux

En poursuivant l'analyse du corpus dans une démarche comparative, on obtient un groupe de saints dont la caractéristique est d'être rigoureusement particuliers à un seul diocèse. Ces saints, locaux dans le sens le plus strict du terme, ne sont définis qu'au regard de leur inscription dans les calendriers d'un seul diocèse. Le critère de sélection utilisé croise deux données : le nom du saint et le type de fête. Ainsi, seront comptabilisées les fêtes

³⁷ Le diocèse de Chartres ajoute douze évêques non-romains à son calendrier de 1622, il en est de même à Orléans en 1644. La même année, Laon en ajoute huit. Le calendrier de Bourges en 1673 enrichit son calendrier du même nombre d'évêque ainsi que Sées en 1679

³⁸ Le calendrier parisien de 1680 inscrit au 3 janvier la fête de sainte Geneviève proprement dite, celle-ci est amplifiée par une octave. Le 28 octobre a lieu la commémoration de la translation de ses reliques et le 26 novembre célèbre le miracle de sainte Geneviève des Ardents.

secondaires comme les fêtes de reliques appartenant à un saint qui peut être célébré ailleurs mais dont sa célébration – au travers de la vénération de sa relique – est propre au diocèse³⁹. Il en est de même pour la célébration de certaines octaves, dont la fête est généralement partagée, mais amplifiée sous cette forme dans un seul diocèse uniquement⁴⁰. Le critère comparatif pose toutefois une limite de taille à l'étude de ce corpus, à savoir son caractère incomplet. En effet, la saisie dans *Badocali* d'un calendrier supplémentaire, redécouvert – avec beaucoup de bonheur – au hasard des catalogues de bibliothèques réactualisés ou pour toute autre raison, pourrait remettre en cause le contenu de ce corpus⁴¹.

Un corpus de plus en plus présent

La nature du calendrier est une nouvelle fois un critère déterminant quant à l'importance numérique prise par le corpus des saints strictement locaux. En termes d'individus, ce sont près de quinze saints strictement locaux qui sont inscrits dans les calendriers issus d'ouvrages entiers. Pour ce qui est des propres diocésains, ce chiffre est ramené en dessous de dix.

³⁹ C'est le cas notamment de la fête de la translation des reliques de saint Maurice à Angers et à Tours. Le saint fait l'objet d'une célébration inscrite dans le calendrier romain et largement partagée dans les calendriers diocésains le 22 septembre (Maurice et ses compagnons, simple). Les calendriers d'Angers inscrivent une fête dite de la *receptio brachii S. Mauritii* le 2 décembre au rit semidouble. À Tours, une fête célèbre l'*exceptio reliquiarum S. Mauritii* est célébrée au rit double le 12 mai. Ces célébrations sont considérées comme strictement particulières à chacun des diocèses cités.

⁴⁰ On retient ici l'exemple frappant d'Orléans autour du culte de la Sainte-Croix. Ainsi, le calendrier romain – et à sa suite la plupart des diocésains – inscrivent la fête de l'*Exaltatio S. Crucis* le 14 septembre au rit double. Seul le diocèse d'Orléans amplifie cette célébration par une octave, inscrite à partir du calendrier de 1600. Les célébrations de l'octave sont alors considérées comme des fêtes strictement locales. Cette amplification est à relier directement à la titulature de la cathédrale, placée sous le vocable de la Sainte-Croix.

⁴¹ Toutefois, nous espérons travailler sur la base la plus complète que l'on puisse obtenir à l'heure actuelle et bon nombre de ces célébrations semblent bel et bien propres à un seul diocèse, notamment lorsqu'il s'agit de célébrations associées directement au saint patron, au culte de reliques ou encore à la titulature de la cathédrale.

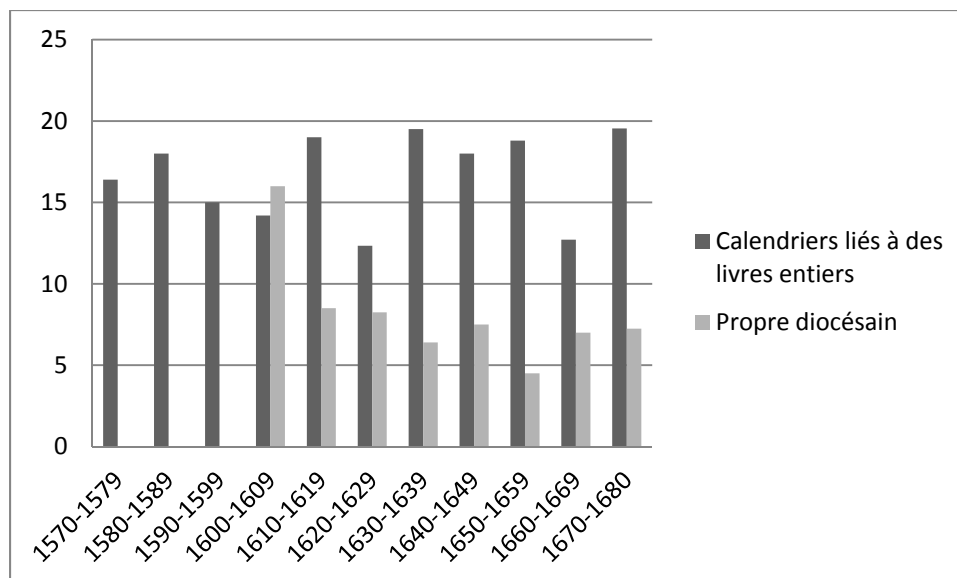


Figure 55 : Nombre moyen de saints strictement locaux

Selon les décennies envisagées ainsi que les diocèses, les variations sont assez importantes. Les propres diocésains montrent toutefois une certaine unité.

L'étude par noms de saints permet de mesurer l'importance prise par ce type de saints dans l'écriture du calendrier. Bien que l'ordre de grandeur, ainsi que les différences inhérentes à la nature des calendriers soit de nouveau observé, on constate la plus grande mise en valeur de ces saints dans les calendriers issus d'ouvrages entiers. Si l'on compte près d'une quinzaine de ces noms de saints lorsqu'ils sont imprimés dans la décennie 1570 ; on en relève près d'une quarantaine à partir des années 1630. Les calendriers publiés dans la décennie 1660 n'en comptent toutefois qu'une vingtaine. Les moyennes observées dans les propres diocésains varient autour d'une dizaine de noms. Si l'augmentation moyenne de ce corpus est patente au fil du temps, plus particulièrement en ce qui concerne les livres entiers, elle l'est d'autant plus sous l'angle de la dispersion des données, en particulier pour les maxima relevés. Ainsi, pour les calendriers issus de livres entiers, on relève quatre-vingt-quatre noms pour le diocèse de Besançon en 1584. Les calendriers imprimés dans les années 1590 à 1610 n'atteignent pas de tels records. On relève quarante-sept noms à Châlons en 1606, trente noms à Lyon en 1619, vingt-sept noms à Nevers en 1600 ainsi qu'à Reims en 1614, vingt-six noms à Narbonne en 1602 ainsi qu'à Tours en 1612, vingt-trois noms à Amiens en 1607. Des valeurs comparables sont atteintes en revanche à partir de 1620 avec soixante-six noms puis soixante-sept à Beauvais (1623 et 1637), quarante-cinq noms à Sens (1641), cinquante et un

noms à Langres (1644), soixante-deux noms puis soixante et onze noms à Besançon (1653 et 1673). Quelques diocèses se distinguent quant aux minima observés concernant des diocèses particuliers et leurs rééditions. C'est le cas notamment des calendriers de Chartres qui ne comptent au XVII^e siècle⁴² que sept noms de saints strictement locaux.

Les propres diocésains ont comme première particularité de ne contenir que peu de saints non-romains en comparaison avec les calendriers issus de livres entiers. Il est donc logique que les saints strictement locaux soient encore plus minoritaires. Ainsi, la courbe des *maxima* ne dépasse que rarement la moyenne des calendriers issus de livres entiers, soit trente noms de saints locaux à Nantes en 1642, vingt-neuf noms à Riez (1635) et à Viviers (1674) ou encore vingt-sept noms dans les trois calendriers aixois saisis (en 1627, 1628 et 1668). Bien que le nombre moyen constaté augmente peu dans le cas des propres diocésains, les valeurs les plus élevées concernent des calendriers imprimés dans les décennies 1630 et 1640 ainsi que 1670 et 1680. En ce sens, la courbe des valeurs les plus fortes suit la même évolution que dans le cas des calendriers issus de livres entiers. Marqueur supplémentaire de ces propres, le nombre de saints strictement locaux peut être extrêmement faible. On relève ainsi un seul nom à Nîmes (1643), à Avranches (1657) et à Valence (1664). Au total, ce sont quatorze propres diocésains qui n'inscrivent que cinq noms strictement locaux ou moins dans leur calendrier.

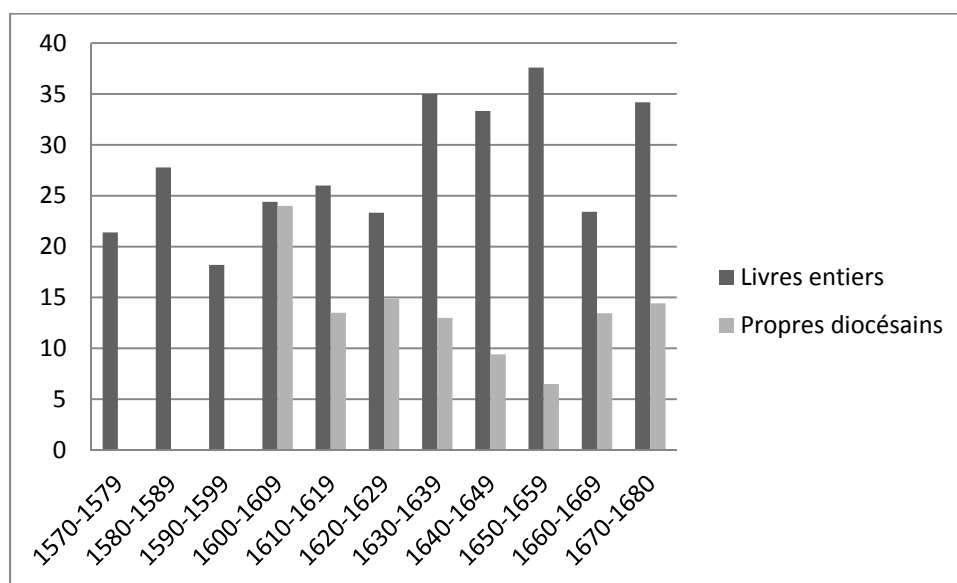


Figure 56 : Nombre moyen de noms de saints strictement locaux

⁴² Dans son édition de 1581, on ne relevait toutefois que neuf noms de saints rigoureusement locaux.

Ces chiffres et ces exemples montrent également que ce corpus peut évoluer dans certains diocèses. Ainsi, l'étude du renouvellement des calendriers montre des ajouts – parfois substantiels – au fil des rééditions. Le diocèse de Châlons ajoute quatorze noms de saints strictement locaux dans son édition de 1606, quand le diocèse de Langres en ajoute treize dans son édition de 1644. C'est ainsi près de la moitié des diocèses pour lesquels on a des rééditions de calendriers et qui impriment des livres entiers qui ajoutent plus de quatre noms de saints strictement locaux dans une réédition de leur calendrier au cours du XVII^e siècle. Plus de la moitié le font après 1640.

Toutefois, le corpus des noms de saints strictement locaux supprimés au fil des rééditions successives est également en augmentation, quel que soit le type de calendrier. Ainsi, de deux noms de saints en moyenne dans les éditions de livres entiers des années 1610, on arrive à sept noms de saints supprimés pour les calendriers imprimés dans les années 1660 par rapport à l'édition précédente. Dans les cas les plus extrêmes, on compte ainsi plus d'une vingtaine de suppressions dans la nouvelle édition de Châlons en 1636 ; le nouveau bréviaire de Sens en 1641, comme celui de Châlons en 1666 sont l'occasion de supprimer une dizaine de ces saints du calendrier. Le mouvement de réforme est ici davantage inscrit dans une démarche progressive et longue. En revanche, parmi les diocèses qui ne suppriment qu'un saint local, on retrouve notamment Paris et Rouen dans leurs éditions postérieures à 1640, signe supplémentaire que le processus de réforme engagé précédemment est désormais achevé.

Pour les propres diocésains, le niveau des suppressions, bien qu'il augmente, demeure mineur. Le maximum pour les dernières décennies étant de cinq noms de saints à Nantes en 1675. On relève également le Propre de Poitiers qui supprime neuf noms de saints en 1631. Ces deux exemples ont en commun d'intervenir soit après une augmentation massive (c'est le cas de Nantes en 1642) soit lors du passage d'un livre entier à un propre (Poitiers en 1631). À Nantes, il s'agit de rééquivaliser une situation faisant suite à une réforme d'ampleur (l'introduction de nouveaux saints), quand le cas de Poitiers s'inscrit davantage dans l'approfondissement d'un mouvement de réforme incarné par le changement de support liturgique : l'adoption du calendrier romain.

Ainsi, il s'agit bien d'effectuer un choix sur le contenu de son calendrier. Chaque diocèse agit ici selon des logiques qui lui sont propres et particulières ; lesquelles si elles

s'inscrivent dans le même mouvement général observé (l'adoption du calendrier romain), y répondent de façon différenciées dans le temps.

À l'instar des autres corpus de saints identifiés, celui des saints strictement locaux fait l'objet de transformations et exécute un « va-et-vient » au fil des rééditions, en dépit des prescriptions romaines. Ce phénomène est observé dans les calendriers entiers réimprimés dans les années 1650 et 1670, ainsi que dans les propres diocésains réimprimés en 1670. Il s'agit cependant d'un phénomène très minoritaire qui ne concerne en moyenne que moins de un saint par calendrier réimprimé⁴³.

Dernier élément pour tenter de saisir l'importance numérique de ce corpus, sa proportion par rapport aux fêtes non-romaines. Il s'agit ici de mesurer quelle place peut prendre un tel corpus et si, au regard des observations précédentes, celui-ci s'intègre au sein d'un équilibre, lequel serait alors caractéristique de la structure des calendriers. Le graphique suivant montre une évolution nette au fil du siècle, ainsi que la différenciation inhérente à la nature des calendriers.

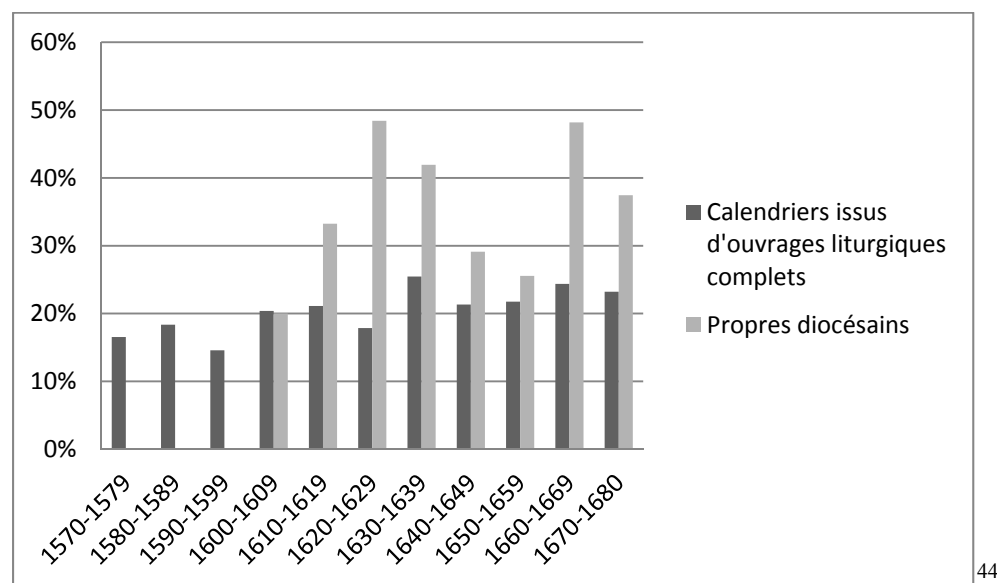


Figure 57 : Part des noms de saints strictement locaux au regard des noms de saints non-romains

⁴³ À Châlons, on peut citer le cas de Aphrodisius, évêque, célébré le 22 mars. Celui-ci est supprimé du calendrier du diocèse lors de l'édition de 1606, pour être réintroduit dans celle de 1666.

⁴⁴ Toutes les occurrences de saints strictement locaux sont ici prises en compte (saints composant un groupe, fêtes secondaires, vigiles et octaves) afin de bien mesurer la place prise dans la source et dans la pratique liturgique par ce type de saints.

Quel que soit le type de calendrier, et malgré la croissance de la courbe, les noms de saints rigoureusement locaux occupent une place de plus en plus importante au sein des corpus de saints propres aux diocèses. Ce phénomène est compris comme le signe d'un « recentrage » des dévotions sur l'unité diocésaine, puisqu'il exclut de fait une part de plus en plus importante de dévotions non-romaines, partagées par plusieurs diocèses. Toutefois, cette place est bien plus importante dans les propres diocésains que dans les calendriers issus de livres entiers⁴⁵, ce qui montre que les propres acquièrent une fonction mieux définie au fil du siècle. Enfin, ce graphique montre que le contenu des calendriers peut être rattaché à d'autres échelles géographiques, que l'on ne saurait qualifier ni de romaine, ni de diocésaines. Cette troisième catégorie est mathématiquement en perte de vitesse au fil du siècle⁴⁶.

La cartographie des résultats inscrit dans l'espace les observations précédentes. Ainsi, on constate tout d'abord la diversité des cas, tant dans les propres diocésains que pour les livres entiers (carte 18 : Nombre de saints strictement locaux (individus), p. 34). Conformément à la cartographie réalisée pour l'ensemble des saints non-romains, on observe une séparation entre une moitié ouest, Atlantique, peu accueillante aux cultes strictement locaux, à une moitié est dont les diocèses se montreraient bien plus enclins à célébrer en nombre leurs saints rigoureusement locaux. Cette seconde moitié aurait pour centre de gravité des diocèses du quart nord-est avec notamment Sens, Langres et Besançon. On constate d'autre part le léger déplacement de ce centre du nord (autour de Châlons jusqu'en 1636) vers l'est. Le diocèse de Beauvais constitue toujours une enclave singulière au nord de Paris. À cela s'ajoute tardivement le diocèse de Vienne (1678), lequel s'inscrit toutefois davantage dans une démarche néo-gallicane. En miroir, le centre de gravité des diocèses rejetant des cultes locaux trop nombreux occupe la Bretagne, le sud de la Normandie et les marges du Bassin parisien avec Chartres. La séparation serait alors une ligne nord-sud, longeant la frontière ouest du diocèse de Beauvais et la frontière est du diocèse de Chartres. Bien que le schéma général soit similaire, l'identification du centre de gravité autour de Sens, Langres et Besançon est ici bien plus marquée.

La solennisation des fêtes strictement locales : une revendication de cultes particuliers ou la simple mise en application des directives romaines ?

⁴⁵ La première moyenne indiquée pour les propres diocésains n'en est pas une puisqu'elle ne rend compte que d'un seul calendrier (Cahors en 1609). Celui-ci montre une fois encore sa proximité d'avec les calendriers entiers en termes de structure.

⁴⁶ Cf. infra.

Les cultes locaux, s'ils ne sont pas interdits par *Quod a Nobis* ni par les décisions de la Congrégation des Rites, voient leurs modalités de célébration encadrées, et cela dès la publication du *Breviarium pianum*. Ainsi, les fêtes de dédicaces et de saints patrons sont citées dans les Rubriques générales au chapitre des fêtes doubles⁴⁷ ; le culte des reliques insignes quant à lui bénéficie d'une législation particulière et strictement encadrée⁴⁸.

Ces trois types de fêtes forment de fait le seul corpus autorisé et reconnu par Rome comme permettant aux diocèses d'exprimer leurs particularismes au sein d'un calendrier et plus largement de l'expression universelle du culte. La hiérarchisation de ce corpus est immédiatement dépendante de la sensibilité du diocèse aux exigences romaines. L'opposition entre le contenu des propres diocésains et celui des calendriers issus de livres entiers est une nouvelle fois flagrante, notamment en ce qui concerne les noms de saints célébrés au rit double.

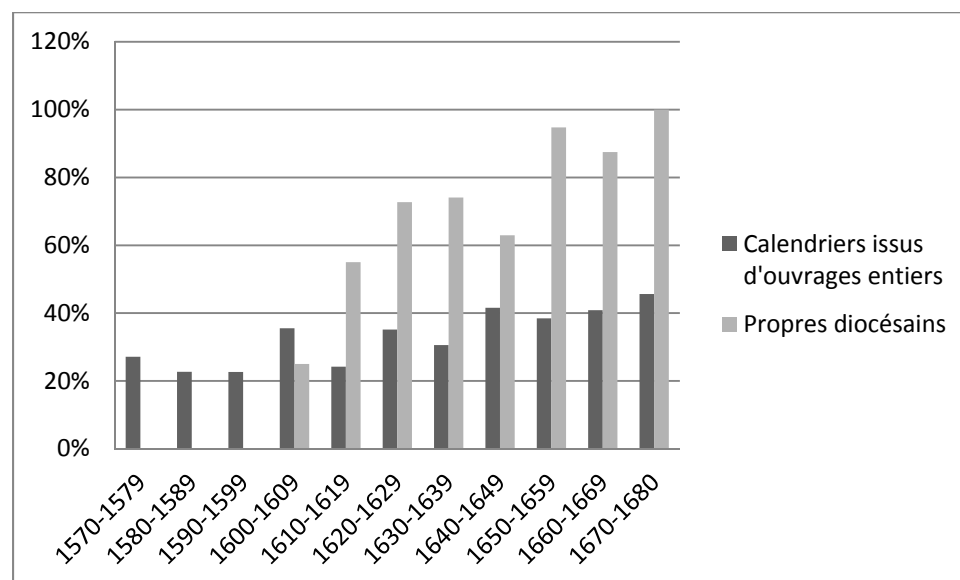


Figure 58 : Part des offices strictement locaux de rit double (sur le nombre total d'offices locaux)

⁴⁷ Voir *Breviarium pianum*, *Editio princeps* (1568), *op. cit.*, p. 23.

⁴⁸ Le 13 janvier 1631, la Congrégation des Rites prend un décret qui circonscrit la célébration d'une relique dans le sanctuaire où est conservée cette relique. Il est d'ailleurs bien précisé que cette célébration est interdite à l'échelle de la ville ou encore du diocèse. Voir *Sacrorum Rituum Congregationis, Decreta Authentica quae ab anno 1591 ad annum 1848 prodierunt*, Lucae, Josephi Justi, 1841, p. 354. Voir également Aloysii Gardellini, *Decreta Authentica Congregationis Sacrorum Ritum*, Tomus primus, Romae, Bourlié, 1824, pp. 217-218, n°625.

En premier lieu, il est indéniable que les offices rigoureusement locaux sont de plus en plus solennisés, quelle que soit la nature du calendrier envisagé. Au regard de ce qui a été exposé auparavant, ce phénomène doit être interprété comme le signe d'une plus grande obéissance aux prescriptions romaines. Toutefois, plusieurs signes montrent également que l'idée de mettre en valeur le patrimoine saint du diocèse progresse également au fil du siècle, de façon notable après 1650.

Comment dès lors réussir à distinguer, dans l'observation du calendrier, ce qui relèverait d'une obéissance aux textes romains ou bien de la seule mise en valeur d'usages particuliers ? Il semble que pour bon nombre de diocèses, les deux objectifs ne sont pas antinomiques et s'accommodent finalement assez bien. Pour les calendriers du début du XVII^e siècle, il y a toutefois bel et bien une corrélation entre la solennisation des offices strictement locaux et la démarche globale d'adhésion à la réforme romaine. Un diocèse comme celui d'Amiens montre des signes certains d'adoption du calendrier romain et exprime sa fidélité à la réforme romaine. 60% de ses offices locaux sont célébrés au rit double. En revanche, un diocèse comme Lyon qui expose le plus de signe de défiance vis-à-vis de cette réforme ne célèbre au rit double que 7% de ses offices propres, soit deux offices⁴⁹. De même, Châlons qui transforme son calendrier vers un aspect plus romain en deux temps (1636 et 1666) ne célèbre au rit double que 15% de ses offices locaux (soit quatre offices) dans le calendrier antérieur au « moment romain » du diocèse, en 1606. C'est donc sans surprise que l'on va constater que la plus grande fidélité aux prescriptions romaines (peu de fêtes locales dont le rit de célébration est encadré) du côté des propres diocésains.

Ainsi, le corpus des fêtes strictement locales est mis en valeur selon deux logiques différentes : l'une est la conformation aux prescriptions romaines et n'y fait figurer qu'un nombre réduit de saints, associés à l'identité diocésaine (laquelle se trouve réduite au patronage de la cathédrale) ; et l'autre y inscrit une gamme étendue de noms de saints, répartis dans les différentes strates de la hiérarchie du calendrier, sans doute au motif de la permanence des usages locaux et avec une grande variété de libertés. Si la célébration d'offices à des degrés faibles n'est pas absente des propres diocésains, elle octroie cependant à la majorité des saints du corpus, une célébration à un degré de solennité élevé.

Au XVII^e siècle, Charles Guyet indique à ce sujet que d'autres degrés que le double peuvent être utilisés dans le cadre de cultes locaux (notamment le semidouble et le simple) si

⁴⁹ Il s'agit de deux offices de dédicaces, le 9 juillet et le 15 septembre.

c'est l'usage du diocèse (il s'inscrit alors dans la règle des deux cents ans) et *a fortiori* lorsqu'il s'agit d'une fête secondaire (la célébration d'une relique ou d'un événement de la vie du saint par exemple)⁵⁰.

Des cultes voués à un type particulier de saint qui participent de l'identité des diocèses.

L'étude de la place prise par certains types de saints ne montre que peu de différences avec les résultats observés quant au corpus de saints non-romains considérés dans leur ensemble. Toutefois, certains diocèses montrent alors une préférence pour un type de saint⁵¹. Cela est particulièrement valable pour les propres diocésains. Ainsi, la totalité des saints strictement locaux contenus dans les Propres de Montauban (1640) et de Valence (1664) sont des évêques. On constate également une proportion élevée d'évêques dans les Propres de Quimper en 1642 (80% des noms de saints locaux), de Sées en 1679 (80%), de Riez en 1635 (83%), de Toulouse en 1679 (83%) et de Saint-Malo en 1669 (85%). Ces quelques exemples sont également une illustration de l'évolution du corpus de saints rigoureusement locaux. Dans les cas de Montauban et Riez, la place prise par les saints évêques diminue puisque dans les éditions postérieures à celles déjà citées, les évêques n'occupent respectivement que 33% et 67% des saints strictement locaux. Dans les cas de Sées et de Saint-Malo, la place des évêques est en augmentation ; on relève dans les éditions antérieures une part de 43% et de 60% pour les évêques.

Une telle spécialisation est également le fait de diocèses ayant conservé leur liturgie propre sous la forme d'ouvrages entiers. C'est le cas notamment d'Angers en 1664 dont les évêques bénéficiant d'une célébration strictement locale concernent 78% du corpus (la part des évêques sur le même corpus était de 75% dans l'édition de 1624). On relève également les cas de Châlons en 1666 (74% du corpus), de Noyon en 1630 (73% du corpus) ainsi que de Senlis en 1670 (71% du corpus). Du fait de l'importance du corpus des saints locaux dans ce dernier type de calendrier, l'idée d'une spécialisation sur un type de dévotion n'empêche pas cependant la représentation de toutes les catégories de saints.

⁵⁰ « *Translationes, et alia festa secundaria sive Patronorum, sive aliorum festorum propriorum, quae nec adeo celebra sunt, ut Duplicis ritum exigant, nec vero etiam omitti aut simplici commemoratione obiri consueverunt ; quales habentur in Breviario Bituricensi translatio sancti Ursini, [...]* ». Voir Charles Guyet, *Heortologia sive de festis propriis locorum et Ecclesiarum*, Venetiis, Balleonia, 1729, p. 123. La première édition est de 1657.

⁵¹ Dans de nombreux cas, les catégories peuvent se croiser (par exemple avec des évêques martyrs comme). Le calcul est effectué sur la base des noms de saints. Ainsi, un diocèse présentant l'ensemble de ses saints propres comme des martyrs sera considéré comme spécialisé dans le culte des martyrs, quand bien même certains seraient également évêques.

À l'inverse, cinq diocèses n'inscrivent aucun évêque dans ce groupe des saints rigoureusement locaux. Cela s'observe dans les calendriers d'Avranches (1657), de Lisieux (1624), de Mâcon (1675), de Nîmes (1643) et de Périgueux (1629). Dans le cas d'Avranches, cette absence d'évêques est le fait d'une suppression de deux noms⁵² faisant ainsi passer la part de ce type de saints de 40% en 1630 à 0% en 1657. Toutefois, cette situation ne signifie pas une absence de saints évêques dans le corpus des saints non-romains. Le cas d'Avranches montre notamment que 37% en 1630 puis seulement 16% dans le calendrier de 1657 des noms de saints non-romains sont des évêques. Dans cet exemple, la diminution des évêques est importante pour l'ensemble des saints non-romains, elle est totale pour les seuls saints strictement locaux.

Des observations similaires sont faites quant aux martyrs, avec des exemples de spécialisation totale et exclusive dans les propres diocésains avec Nîmes (1643) et Périgueux (1629). Ces deux calendriers sont sans surprise ceux qui ne possédaient aucun évêque dans ce corpus. Les diocèses conservant une liturgie propre et complète se spécialisent dans ce type de culte selon des proportions comparables à celles observées pour les évêques, c'est-à-dire à hauteur de 80% du corpus. Il en est ainsi des premiers calendriers de Besançon en 1584 et 1653. Les calendriers de Narbonne en 1602 et en 1678 consacrent 73% de leur corpus strictement local aux martyrs, cette proportion est de 71% pour les calendriers de Soissons (1630) et Bayeux (1628).

Pour ces exemples également des processus d'évolution différenciés sont observés. Ainsi, pour Besançon, les martyrs strictement locaux occupent 83% du corpus au XVI^e siècle pour seulement 68% de ce même corpus dans l'édition de 1678. Le calendrier de Bayeux inscrit comme martyrs 71% de ses saints locaux en 1628 pour seulement 57% dans l'édition suivante en 1665. Toutefois, en valeurs absolues, on compte quinze noms de martyrs en 1628 et dix-sept en 1665. Leur nombre a donc légèrement augmenté, mais l'inflation du corpus des saints strictement locaux a été telle que la place prise par les martyrs a finalement diminué.

À l'inverse, Soissons au XVI^e siècle consacre seulement 30% de ce corpus à des martyrs pour arriver à 71% en 1630 puis à 70% en 1676. Dans ce cas, l'augmentation du nombre de martyrs est patente, tant en proportions qu'en valeurs absolues. Narbonne diminue la part prise par les martyrs dans l'édition intermédiaire de 1658. Toutefois, ce calendrier

⁵² Il s'agit de Severius le 18 septembre et de Severinius inscrit le 7 juillet. Tous deux sont célébrés au rit double. Le Propre d'Avranches en 1630 précise pour chacun qu'il s'agit d'un évêque du diocèse (episcopi Abricensis).

connait lui aussi une inflation du nombre de saints rigoureusement locaux provoquant une inversion de la part prise par les martyrs, quand leur nombre en valeur absolue augmente.

L'absence totale de saints martyrs dans ce corpus est ici plus marquée, elle concerne seize calendriers imprimés par treize diocèses. Il s'agit de douze diocèses imprimant des propres diocésains, alors qu'un seul diocèse ayant conservé ses livres entiers est présent dans ce groupe⁵³. Cela confirme également le fait que, bien qu'il existe des exceptions, citées ci-dessus, les diocèses choisissent majoritairement des saints autres que les martyrs pour fournir leur corpus de saints strictement locaux. Exprimé autrement, on peut voir ici une manifestation de la moindre importance prise par les martyrs, notamment par rapport aux évêques dans l'expression des dévotions très locales.

On ne rencontre pas une telle spécialisation de ce corpus pour les autres types de saints. Toutefois, le diocèse de Nîmes ne possède qu'une seule sainte strictement locale : il s'agit d'Eugénie, fête double le 8 janvier, au titre de vierge et martyr.

Les échelles du calendrier au sein des diocèses : des lieux « conservatoires »

Les chœurs des cathédrales célèbrent davantage de saints rigoureusement locaux que l'ensemble des églises du diocèse⁵⁴.

Pour certains calendriers, il est précisé que la célébration de certaines fêtes ne vaut que pour un type d'espace. La distinction la plus commune s'applique entre le diocèse dans son ensemble et le seul chœur de la cathédrale. Dans la grande majorité des cas, cette distinction donne lieu à davantage de célébrations de fêtes rigoureusement locales dans la cathédrale plutôt que dans l'intégralité du diocèse. Cette observation est valable quelle que soit la nature du calendrier. Toutefois, la distinction la plus fréquente est effectuée par les propres diocésains, notamment ceux de Chalon-sur-Saône (neuf noms de saints), de Quimper, de Nantes ou encore de Saint-Malo. Les calendriers de Bourges (1676) et de Langres (1644) attribuent deux offices chacun⁵⁵ au seul culte de la cathédrale.

⁵³ Il s'agit du diocèse de Coutances avec le calendrier de 1609.

⁵⁴ À propos du chœur des cathédrales comme « conservatoire liturgique », voir le premier chapitre de Mathieu Lours, *L'autre temps des cathédrales, du concile de Trente à la Révolution française*, Paris, Picard, 2010.

⁵⁵ À Bourges, il s'agit de la fête de la dédicace de la cathédrale le 7 mai ainsi que de la translation de Guillaume (Guillelmus) le 7 mai. À Langres, il s'agit également d'une fête de dédicace ainsi que de la translation de Mamès (Mammetius) le 26 août et le 10 octobre.

Seuls trois calendriers accordent au diocèse un nom de saint de plus qu'à la célébration au chœur de la cathédrale, il s'agit de Bayeux (1665), Paris (1680) et Beauvais (1637). Chalon-sur-Saône accorde huit offices de plus au diocèse qu'à la cathédrale. Les résultats présentés sur le graphique suivant juxtaposent le nombre d'offices célébrés dans le chœur de la cathédrale à ceux célébrés dans l'ensemble du diocèse.

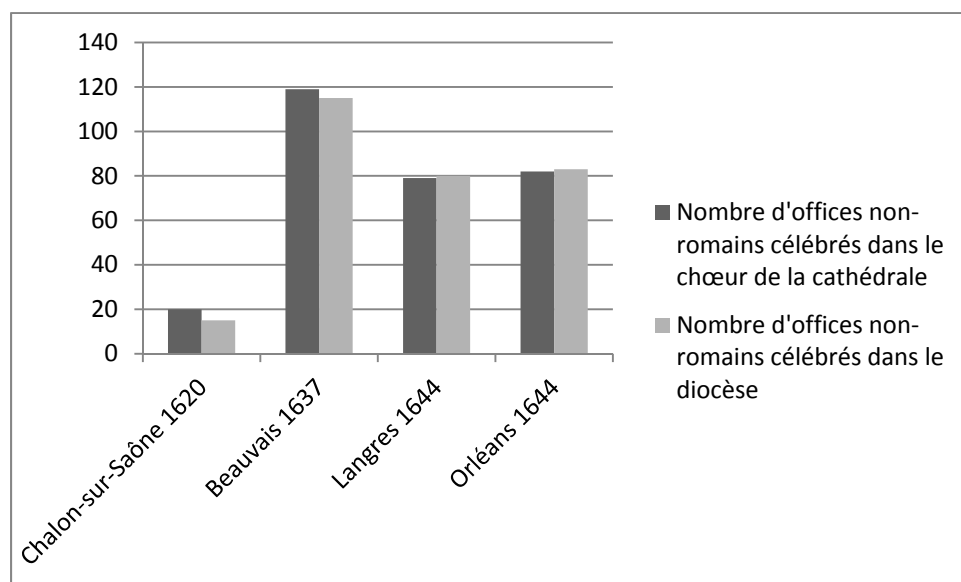


Figure 59 : Distinction entre le chœur de la Cathédrale et le diocèse dans la célébration des saints non-romains (exemples de Chalon-sur-Saône, Beauvais, Langres et Orléans)

Malgré quelques exceptions comme Langres et Orléans, il n'en demeure pas moins que le corpus des saints rigoureusement locaux est davantage présent dans le culte de la cathédrale que dans celui de l'ensemble des diocèses.

Pour ce qui est des offices de la cathédrale, si l'on considère l'ensemble des inscriptions du calendrier (évaluation par « nom de saints »), le corpus est composé pour plus d'un tiers de célébrations d'octaves. La fête originelle est valable pour l'ensemble du diocèse mais son octave ne vaut que pour la seule cathédrale⁵⁶. On note par ailleurs que lorsqu'il s'agit de restreindre la célébration d'une octave à la cathédrale, et qu'il n'est pas question d'une dédicace, ce type de précision concerne une fête de relique. C'est le cas de l'octave de

⁵⁶ On indiquera par exemple à Bourges en 1676, lors de l'octave de saint Nicolas le 14 mai « *in Ecclesie Cathedralis* ». Pour l'octave de la dédicace de la cathédrale, le calendrier de Langres en 1644, précise que cette célébration n'est faite que « *in Ecclesia cathedralis tantum* ».

la translation de saint Nicolas à Bourges ou encore de l'octave de l'Exaltation de la Croix à Orléans. De telles restrictions vont alors dans le sens des décrets de la Congrégation des Rites quant à la vénération des reliques, elles demeurent toutefois minoritaires.

Enfin, en dehors des fêtes de reliques ou de l'amplification de la célébration de la dédicace de la cathédrale, ce sont des événements, associés étroitement au lieu de célébration, qui font l'objet d'une restriction spatiale. Le calendrier de Périgueux célèbre uniquement dans la cathédrale le souvenir de la dédicace d'une basilique de la ville⁵⁷, Chartres restreint la solennité de la libération de la ville – obtenue par l'intercession de la Vierge – au seul territoire urbain chartrais⁵⁸.

Des modalités cultuelles différenciées dans l'espace

Au sein, du diocèse, la différenciation spatiale quant aux modalités du culte consiste à donner moins de retentissement à une célébration au fur et à mesure que l'on s'éloigne, géographiquement, de l'objet ou du lieu autour duquel s'organise le culte. Cela s'observe le plus souvent pour une relique mais cela est valable également pour la célébration d'une fête de dédicace. Ainsi, les diocèses de Sens et de Rouen qui célèbrent une fête de toutes les reliques appliquent tous les deux le degré le plus fort de leur hiérarchie à la célébration de cette fête lorsqu'il s'agit du chœur de la cathédrale, pour le réduire lorsque c'est l'ensemble du diocèse qui célèbre⁵⁹. Dans les deux cas, il s'agit d'une fête du déplacement ou de la redécouverte des reliques après un danger (invasions normandes, guerres de religion). La fête est célébrée le 7 janvier à Sens (*Inuentio sancti reliqui Senonensis Sancti, annuale extra Ecclesia Sen. duplex*) et le 3 décembre à Rouen en (*Translatio reliquiarum ecclesiae Rothomagensis, ibidem triplex per dioecesim duplex*). À Rouen, la fête de toutes les reliques est présente dans le calendrier de 1577, elle disparaît ensuite pour réapparaître dans l'édition

⁵⁷ Le 9 septembre est célébrée la *Dedicatio basilicae S. Stephani* au rit *solemne*. Cette inscription est accompagnée de la précision « *Festa pecularia Ecclesiae Cathedralis* ». Périgueux (1629).

⁵⁸ Le 15 mars, les calendriers de Chartres au XVII^e siècle prescrivent la célébration de « *Commemoratio BMV pro liberatione urbis Carnot.* » dans la famille des fêtes doubles. L'espace de célébration de la fête évolue dans le temps. Ainsi, le calendrier de 1622 précise que la fête est « *duplex solemne in Majori ecclesia, per dioc nihil* » ; en 1661, la célébration s'étend à « *in urbem tantum* ». Enfin, le calendrier de 1680 distingue deux espaces et deux rites de célébration. Dans la ville, la fête est toujours de rit *solemne minus*, soit le deuxième degré le plus important, la fête s'étend également à l'ensemble du diocèse mais comme simple commémoration. Dans les deux cas, il s'agit d'une fête du déplacement ou de la redécouverte des reliques après un danger (invasions normandes, guerres de religion). La fête est célébrée le 7 janvier à Sens (*Inuentio sancti reliqui Senonensis Sancti, annuale extra Ecclesia Sen. duplex*) et le 3 décembre à Rouen en (*Translatio reliquiarum ecclesiae Rothomagensis, ibidem triplex per dioecesim duplex*). À Rouen, la fête de toutes les reliques est présente dans le calendrier de 1577, elle disparaît ensuite pour réapparaître dans l'édition de 1675. C'est dans cette dernière que la distinction entre les espaces de célébration est énoncée.

de 1675. C'est dans cette dernière que la distinction entre les espaces de célébration est énoncée. La dimension spatiale du culte est ici intéressante puisqu'il y a bien un point central identifié : la cathédrale (le cœur du diocèse) et ses périphéries. La position dans l'un ou l'autre de ces espaces conditionne la célébration du culte et son importance. Ainsi ces deux exemples de fêtes concernent l'ensemble du diocèse selon deux échelles différentes. Le capital de sainteté de la cathédrale est augmenté par la présence de ces reliques. La célébration de leur conservation est une action de grâce pour ce bienfait. De plus, ce capital de sainteté rayonne dans l'espace diocésain qui en bénéficie et la célébration de la fête à un degré moindre en est la conséquence. C'est donc à la fois une célébration de l'espace cathédral comme pôle de sainteté, mais dont l'ensemble du diocèse bénéficie. Bien loin de l'aspect universel vers lequel le calendrier tendrait, nous voilà bel et bien au cœur du local de chaque calendrier et de son inscription dans un terroir avec un mode de célébration inscrit dans le territoire diocésain.

La restriction spatiale de la célébration des fêtes de reliques : une mise en œuvre de la réforme romaine ?

On notera tout de même que quelques diocèses circonscrivent les fêtes de reliques inscrites dans le calendrier au seul chœur de la cathédrale. C'est donc le cas d'Orléans et de Bourges, ainsi que de Fréjus, de Périgueux et de Poitiers. Le calendrier de Périgueux indique en ce sens, à l'occasion de la fête des reliques de saint Léon au rit double le 14 novembre, que celle-ci est « *Festus peculiaris Ecclesiae Cathedralis* ». Poitiers étend quelque peu l'espace de célébration de la fête – tout en « interprétant » le décret de la Congrégation des Rites puisqu'il précise à l'occasion de la célébration des reliques de saint Hilaire, fête double le 26 juin⁶⁰, que la fête est célébrée « *in urbe Pictaven tantum*⁶¹ ». Le diocèse de Langres en 1644 déforme la directive romaine et invente en quelque sorte sa propre règle pour la fête des reliques de saint Mammès, de rit double le 10 octobre en indiquant, après l'intitulé de la fête, que celle-ci est célébrée « *annale majus in ecclesia cathedrali, per dioecesim annale minus*⁶² ».

⁶⁰ Hilaire bénéficie de deux célébrations : une propre le 13 janvier au rit double « *cum succentore* » (donc plus élevé que dans le calendrier romain) et la seconde le 26 juin pour ses reliques. La fête de ses reliques, bien qu'elle soit étendue à l'ensemble de la ville n'est pas désignée explicitement comme celle du patronage de la ville. Toutefois, les deux fêtes bénéficiant d'un traitement particulier, on peut supposer que cette dimension du patronage intervienne dans les deux cas.

⁶¹ Poitiers (1631). On rappellera ici qu'il s'agit d'un Propre diocésain, signe supplémentaire que la publication d'un propre ne saurait être considérée comme une allégeance pleine et entière à l'autorité romaine en matière de liturgie.

⁶² Langres (1644). On retrouve le même cas de figure pour la fête de la translation de saint Désiré le 19 janvier.

Ces restrictions spatiales, si elles sont l'expression d'une déférence et d'une application envers les exigences romaines, illustrent également le rôle donné à la cathédrale. En son chœur davantage de fêtes rigoureusement locales sont célébrées qu'à l'extérieur, ou encore l'écho de ce type de célébrations est amplifié par la célébration des octaves. C'est donc dans le chœur de la cathédrale que réside le siège de l'identité diocésaine, ses reliques particulières et ses cultes propres. Une telle distinction spatiale fait de la cathédrale le conservatoire des usages propres et de l'identité diocésaine.

Saints régionaux, saints gallicans, quelle présence dans les calendriers ?

Une fois retirés du corpus des noms de saints non-romains ceux dont la célébration est strictement locale, c'est-à-dire à l'échelle d'un seul diocèse, un dernier groupe est alors mis évidence. Celui-ci est constitué des saints non-romains dont le culte est partagé par plusieurs diocèses.

Identifier différentes échelles

Caractéristiques numériques et géographiques d'un corpus particulier : l'ouverture des diocèses à des influences diverses

Au fil de l'analyse des données de *Badocali*, il est apparu à de nombreuses reprises que l'ancrage géographique ne saurait se satisfaire d'une simple dualité entre le local et l'universel. Ainsi, une partie non négligeable du corpus de noms de saints contenus dans les calendriers liturgiques correspond à un espace de célébration d'ampleur variée, de l'échelle de la région à celle de la France entière. Il s'agit donc de mieux percevoir ce corpus afin de tenter de saisir de nouvelles échelles géographiques inscrites dans les calendriers.

Plusieurs données géographiques sont à notre disposition pour regrouper ces saints selon différentes échelles. Il y a bien sûr le diocèse qui demeure la cellule de base. Viennent ensuite les provinces ecclésiastiques et enfin celle du royaume. En termes de culte, la province ecclésiastique semble toutefois être une échelle peu pertinente au XVII^e siècle⁶³. Les conciles provinciaux réunis à la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle ordonnent la réforme des liturgies des diocèses suffragants, certains même imposent la forme des nouveaux

⁶³ Quelques correspondants du Père Lebrun utilisent toutefois l'échelle de la province ecclésiastique pour discuter de la pertinence de la présence d'un saint dans un calendrier diocésain. Voir le chapitre 9.

livres et du calendrier⁶⁴ mais en laissant toutefois les diocèses relativement libres de gérer le contenu de ce dernier.

Le concile de Reims en 1585 ordonne la publication de rituels communs à l'ensemble des diocèses de la province. Toutefois, les calendriers qu'ils contiennent sont bien les calendriers de chaque diocèse et non celui de la province. Néanmoins, ils portent en eux les marques d'une appartenance à cet ensemble qu'est la province ecclésiastique par des cultes particuliers, notamment autour de la figure de Rémi⁶⁵. Ainsi, bien que l'ensemble géographique et institutionnel formé par les provinces semble n'avoir qu'une influence relative en termes de cultes, il nous a semblé que c'était cette première échelle qu'il fallait prendre en compte. Les provinces ecclésiastiques sont de tailles variées et pour plusieurs d'entre elles, nous n'avons pas pu retrouver des exemplaires de calendriers pour chaque diocèse les composant⁶⁶. On obtient tout de même les calendriers de huit diocèses pour les provinces de Bourges, de Reims et de Tours. Il a donc été décidé que les noms de saints présents dans deux à huit diocèses différents, pouvant donc potentiellement être célébrés dans une province complète, seraient isolés en un corpus, exprimé dans *Badocali* par la lettre « P ».

Il a fallu ensuite identifier deux autres échelles et c'est le nombre de vingt diocèses qui a été retenu pour marquer une frontière. En effet, un saint présent dans vingt diocèses peut ne concerner qu'un tiers de l'espace envisagé (lequel est composé de soixante-dix diocèses pour ne compter que ceux pour lesquels un calendrier a été saisi). En l'état, seuls des offices romains peuvent être relevés dans les soixante-dix diocèses saisis ; dans le cas du corpus gallican, le maximum atteint est un saint présent dans cinquante diocèses⁶⁷. La limite des vingt diocèses distingue ainsi deux corpus : un corpus régional, marqué par la lettre « G⁶⁸ » et un corpus que l'on qualifie de « français » – bien qu'il ne soit pas célébré à l'échelle de la France entière – marqué par la lettre « F ».

Ces trois sous-corpus ont en commun une présence assez stable au fil du temps dans les calendriers, bien que leur représentation ne soit pas équivalente.

Dans les propres diocésains, les trois groupes sont représentés de façon équivalente tout au long du siècle (autour de cinq saints). Cela était notamment visible sur la première

⁶⁴ Les conciles de Bordeaux et Aix demandent à leurs suffragants de publier des propres diocésains. Voir la première partie de cette étude.

⁶⁵ Voir les chapitres suivants.

⁶⁶ Voir en introduction la partie consacrée à la présentation des sources et à leur saisie dans *Badocali*.

⁶⁷ Il s'agit de saint Germain l'Auxerrois.

⁶⁸ La lettre « R » a déjà été utilisée pour identifier les noms de saints romains.

cartographie de ces résultats. En revanche, pour les calendriers issus d'ouvrages entiers, on trouve bel et bien une représentation différenciée. Le sous-corpus des saints « français » est le plus présent, à hauteur d'une quarantaine de saints. Cela montre que les diocèses se montrent le plus sensibles à des dévotions largement partagées et donc à une certaine identité « française » en matière de cultes. Ce nombre reste stable, hormis la diminution constatée pour les calendriers imprimés dans les années 1660. Cela correspond à des calendriers qui négligent fortement les cultes non-romains permettent une adoption plus poussée du calendrier romain⁶⁹.

Les corpus des saints « provinciaux » et des saints « régionaux » sont également représentés différemment tout en connaissant une évolution similaire. Les saints « provinciaux » sont généralement plus nombreux de dix individus par rapport aux saints « régionaux ». Une première phase de diminution est observée jusqu'en 1600, suivie ensuite par une croissance du nombre de ces saints jusqu'en 1650. Cette évolution est tout de même plus accentuée pour les saints dits « régionaux », notamment pour la période de croissance. Elle est essentiellement le fait des diocèses imprimant un calendrier dans la décennie 1650 (Paris, Clermont, Troyes, Besançon et Narbonne). La rupture de la décennie 1660 est ici la plus marquée pour les saints « Provinciaux », avec une diminution de plus de dix individus. La dispersion des valeurs est ici assez importante avec des chiffres qui peuvent dépasser les moyennes constatées pour les noms de saints « français ». On retiendra notamment soixante-six saints « provinciaux » à Sens en 1589, quarante-deux à Nevers en 1582. Ces diocèses ont déjà été remarqués comme particulièrement sensibles à ce type de corpus. À cette date, ils n'ont pas encore adopté la réforme romaine.

⁶⁹ Les calendriers de Metz en 1663 et de Châlons en 1666 en sont un exemple déjà bien commenté. En outre, cette décennie est marquée par les impressions des calendriers de Chartres, Angers, Le Mans, Bayeux et Amiens dont on a déjà pu constater la faible présence de fêtes non-romaines, indépendamment de la question de l'adoption fidèle du calendrier romain.

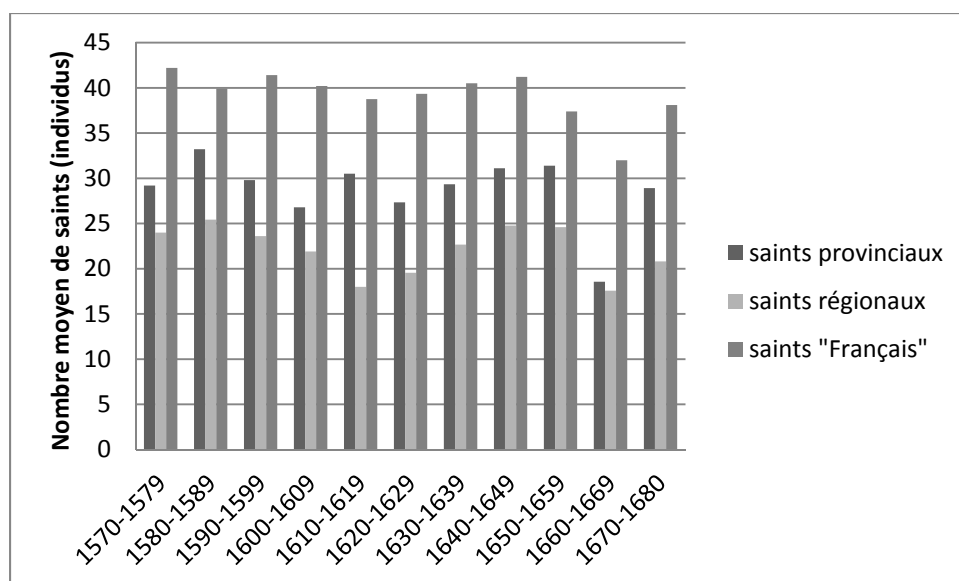


Figure 60 : Nombre moyen de saints par type d'échelle de célébration (livres entiers et propres diocésains)

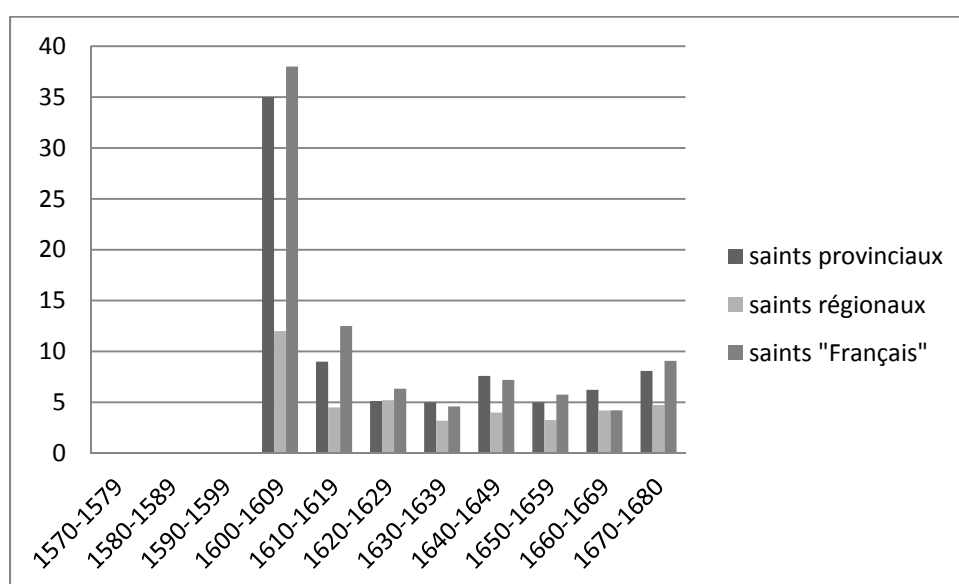


Figure 61 : Nombre moyen de saints par type d'échelle de célébration (propres diocésains)

Il n'en demeure pas moins, au regard de ces trois échelles, auxquelles on peut rajouter celle des saints strictement locaux afin de considérer le panorama des saints non-romains dans leur ensemble, que plus on s'éloigne de l'échelle du diocèse, plus le corpus augmente en nombre. Cependant, l'échelle des saints dits « régionaux », placés dans un espace « entre-deux » (ce n'est plus l'échelle de la région proche d'un diocèse mais pas encore celle du

pays), est moins bien représentée et subit le plus de diminutions, corrélativement à la diffusion du calendrier romain.

Le calendrier liturgique, s'il exprime un caractère local par nombre de particularismes, rassemble cependant des dévotions partagées qui le font tendre à l'universel du catholicisme et des cultes. En ce sens, sa composition rejoint, mais peut-être pas dans le sens attendu, les diatribes des évêques souhaitant rattacher leur liturgie à une modèle universel⁷⁰.

Le renouvellement des calendriers, étudié sur la base de plusieurs générations d'un même diocèse, montre des suppressions assez limitées pour les saints « régionaux » et « provinciaux », avec des moyennes inférieures à une quinzaine de saints. Le phénomène des suppressions de saints « français » est structuré en deux phases, clairement identifiées dans le temps. Il y a tout d'abord une vague de suppressions importantes, laquelle culmine avec les calendriers réimprimés dans les années 1630. On est alors face à une moyenne d'une vingtaine de saints supprimés, le maximum étant de trente-neuf noms de saints supprimés à Poitiers en 1631. On retiendra dans la même période le calendrier d'Avranches qui supprime vingt-neuf noms de saints en 1630 et Le Puy qui en retire vingt-huit en 1624. Ces trois diocèses ont en commun d'adopter un propre diocésain au moment de ces suppressions. Hormis le cas de Poitiers pour qui les suppressions sont sévères, les deux autres n'appliquent ce tri drastique qu'aux saints « français ». Le choix de ne garder qu'un propre diocésain a donc pour conséquence la suppression des cultes les plus partagés pour ne garder que les plus locales, lesquelles sont davantage liées – matériellement – par la présence éventuelle de reliques, ou parce que le diocèse ou les territoires proches furent le théâtre de la sainteté des individus dont on conserve le culte ou encore par leur patronage. On ne peut que penser ici au plaidoyer de Servin au début du XVII^e siècle qui s'inquiétait de voir disparaître les cultes des saints faisant la fierté des diocèses⁷¹.

Avec les exemples du Puy, Avranches et Poitiers, on constate toutefois que l'introduction pour le moins importante du calendrier romain, par l'intermédiaire de propres diocésains, n'a pas pour conséquence la disparition totale de ces cultes locaux mais ce sont davantage ceux qui pourraient être constitutifs d'une identité française qui en pâtissent.

⁷⁰ Voir dans la partie précédente le chapitre 4.

⁷¹ Servin, *op. cit.* p. 32.

Les ajouts de ces saints sont très limités, les moyennes observées pour chacun des trois sous-corpus ne dépassent pas quatre noms de saints. On remarque toutefois que les calendriers de Chartres en 1622 et de Nantes en 1642 ajoutent respectivement sept et huit noms de saints « français », illustrations supplémentaires que le corpus « français » et le modèle romain ne sont pas totalement antinomiques pour quelques diocèses. Ces exemples sont d'ailleurs à replacer dans un contexte d'introduction plus générale de fêtes non-romaines, lequel sera remis en question dans l'édition suivante pour le cas de Nantes⁷².

Les saints gallicans

Pour des raisons de commodités linguistiques, mais aussi parce que le terme est parfois utilisé par les liturgistes du XVII^e siècle⁷³, on qualifiera ce corpus de gallican. En effet, il rassemble les noms de saints dont le culte est partagé par plusieurs diocèses. Ce corpus, ainsi que l'étude des saints strictement locaux l'a montré en miroir⁷⁴, voit sa proportion diminuer dans la composition des calendriers au fil du siècle. Il demeure toutefois bien présent dans les calendriers et devient l'une des caractéristiques de certaines régions, (carte 19 : Nombre de saints gallicans, c'est-à-dire les saints non-romains célébrés par plusieurs diocèses, p. 35).

On retrouve dans cette carte évolutive les traces de la romanisation plus ou moins complète des calendriers diocésains, celle-ci se traduisant par une diminution drastique du nombre de noms de saints non-romains et célébrés par plusieurs diocèses. C'est le cas notamment des diocèses de Paris, de Sées, de Châlons ou de Poitiers. À l'inverse, d'autres diocèses introduisent au fil des éditions davantage de saints issus de ce corpus (Chartres, Orléans), tout en ne célébrant que très peu de saints strictement locaux (le cas de Chartres est

⁷² Cf. ci-dessus.

⁷³ Dans son vibrant plaidoyer, prononcé à l'occasion de l'affaire d'Angers, Louis Servin met en évidence la revendication de saints propres au royaume de France et célébrés en son sein et non pas à la seule échelle d'un diocèse : « Laissera-t-on ensevelir en l'Église gallicane les noms de saint Charlemagne et de saint Louys, qui depuis si longtemps sont en nos Légendes et en nos bréviaires. »

Il poursuit en énonçant pour chaque diocèse un saint particulier mais dont le culte peut s'étendre à de nombreux diocèses : « En fera-t-on de même du Roy Gontrand de l'église de Châlons ? Il n'y a point de doute que cela n'arrive, si chacun évêque quitte son usage pour suivre l'étranger. Saint Martin sera exclus de l'église de Tours, on ne parlera plus de ses miracles et de l'huile céleste que lui porta l'ange quand il fut blessé, cette huile divine dont notre roy Henri IV fut oint à Chartres, ne sera plus célébrée comme il a été en notre siècle. Ce qu'en a écrit Severus Sulpitius son disciple etiam pauca de plurimis imo ce qui est plus, à sçavoir ses beaux préceptes, sa confession de foy, ses enseignements ne seront plus en nos livres. Il faudra rayer de nos histoires l'apostolat de saint Loup évêque de Troyes : Il ne sera plus mention à Rheims du martyre de saint Nicaise, ny de ce grand évêque saint Rémy, et conséquemment s'y perdra la mémoire de tout ce qui se fit au sacre de notre premier roy chrétien [...] ». Voir *Actions notables, et plaidoyers de messire Louys Servin, conseiller du roy en son conseil d'Estat et son advocat général en la cours de Parlement de Paris, à la fin desquels sont les arrêts intervenus sur iceux*, Paris, Jean Gesselin, 1631, p. 31.

⁷⁴ Cf. Ci-dessus.

particulièrement visible). Dans ce cas, c'est ce corpus « gallican », partagé, qui exprime l'identité propre du diocèse. Mais alors peut-on encore parler d'usages propres ou de cultes propres ? Certes, le corpus est toujours différent du romain, pour autant, il ne s'agit plus vraiment de singularités culturelles si l'on se place à l'échelle de la France.

La cartographie de la présence de ces saints dans les calendriers (carte 19) permet de situer les diocèses selon leur degré d'ouverture à des cultes extérieurs mais néanmoins « français ». Ainsi, on percevrait dans les années 1670 et 1680 une France composée de diocèses formant des cercles concentriques, en fonction du nombre de saints de ce dernier corpus qu'ils ont intégré.

Le « centre » de ces cercles se situe autour des diocèses de Langres et de Sens, Beauvais formant une enclave au nord. Paris a fait partie de ce groupe au XVI^e siècle mais son « moment romain » l'en a fait sortir. Il en est de même pour Châlons. Ces diocèses ont donc inscrit dans leurs calendriers entre cent-vingt et cent-soixante-dix saints non-romains dont ils partagent le culte avec d'autres diocèses. Leur calendrier fait à la fois figure de synthèse des cultes français mais également de conservatoire d'une identité régionale voire gallicane, en rassemblant autant de cultes partagés. On remarque que ce sont également ces diocèses qui conservent le plus d'usages strictement propres. Enfin, la confrontation avec la carte de la romanisation (cf. carte 16, p. 32) montre aussi qu'une telle attitude n'est pas forcément incompatible avec une certaine romanisation. C'est le cas des calendriers de Sens et de Beauvais. Cela rappelle enfin à quel point la situation peut être complexe.

Autour de ce centre, gravite un premier cercle de diocèses, perméables à ces cultes partagés mais de façon modérée. Ce premier cercle englobe la partie sud du Bassin parisien, le Massif central et les marges est de la France. Au sein de cet ensemble, se dessine une enclave, qui, refusant plus ou moins ce corpus de saints, est particulièrement sensible au modèle romain. Elle est composée des diocèses de Nevers, Autun⁷⁵, Mâcon et Chalon-sur-Saône. Une deuxième couronne, plus étroite, entoure la première. Elle se place à l'est de la Bretagne, prend la Normandie, le nord du Bassin parisien, les contreforts du Massif central.

Enfin, la dernière couronne englobe les diocèses bretons, ceux du sud de la France ainsi que du nord, le diocèse de Metz montre que le nord-est est également sensible à cette composition. On touche finalement là au critère essentiel permettant de dessiner différents

⁷⁵ Le diocèse d'Autun fait figure de centre dans cette enclave puisqu'il ne publie aucun livre liturgique propre durant la période qui nous occupe, il adopte donc la liturgie romaine dans son intégralité. Voir G. Amiet, *Missels et bréviaires imprimés*, op. cit., p. 29.

espaces selon la composition des calendriers. Cela confirme en outre cette frontière entre le nord et le sud, remarquée par bien des travaux. Il y a bien un corpus de saints, lesquels sont propres à la France. Un noyau central entretient leur souvenir et leur culte en plus grand nombre. Puis, au fur et à mesure que l'on s'éloigne de cet espace, les diocèses intègrent de moins en moins ce corpus et se caractérisent davantage par une intégration forte du modèle romain. Néanmoins, ces deux modèles ne sont pas antinomiques. Le schéma serait parfait si l'on n'avait pas l'exception de l'enclave romaine autour du diocèse d'Autun⁷⁶ et l'enclave « gallicane » avec le diocèse de Narbonne au sud.

Du saint célébré par deux diocèses proches à celui vénéré dans une quarantaine de cathédrales, il y a tout de même une grande différence d'échelles qu'il convient à présent de prendre en compte.

La hiérarchie des cultes⁷⁷

Une solennisation différenciée

La hiérarchie des cultes croise ici les observations menées précédemment dans l'analyse des saints non-romains dans leur ensemble⁷⁸. Si les propres diocésains solennisent bien volontiers les saints non-romains, sans qu'il soit d'ailleurs possible d'identifier un sous-groupe (local, régional, français, gallican) davantage mis en valeur qu'un autre, la situation est bien plus équilibrée pour les calendriers issus de livres entiers. Les saints célébrés au rit double occupent près de 20% de chaque corpus. Il en est de même pour les semidoubles. Les fêtes simples et les commémoraisons se partagent le reste.

Un vocabulaire particulier

Les diocèses qui choisissent de ne pas suivre le modèle romain pour exprimer leurs degrés de solennité utilisent un vocabulaire varié qui peut évoluer avec le temps. Des regroupements et des classifications sont néanmoins possibles tant pour le vocabulaire utilisé qu'en fonction de l'espace géographique où les degrés sont utilisés.

⁷⁶ Le diocèse d'Autun cesse toute impression d'ouvrages propres au XVII^e siècle et adopte sans conditions les ouvrages romains. Voir H. Bohatta, *Bibliographie der breviere*, op. cit., p. 157 et R. Amiet, *Missels et bréviaires imprimés*, op. cit., p. 309.

⁷⁷ Cette étude a été présentée une première fois lors du colloque du Puy-en-Velay « Les langages du culte » tenu en 2010. Actes à paraître.

⁷⁸ Cf. ci-dessus.

Les fêtes doubles sont celles qui offrent la plus grande diversité de cas, et ce tout au long de la période considérée. Le cas de Bayeux en 1665 est exceptionnel avec ses neuf déclinaisons, alors qu'on n'en comptait que trois en 1628. Cinq calendriers utilisent cinq déclinaisons ou plus⁷⁹ au sein du rit double. Tous sont imprimés après 1600. On remarque donc une tendance à subdiviser de plus en plus au fil du siècle, dès lors que le diocèse a fait le choix de conserver son système particulier de solennité. Cela témoigne également d'un souci de grande précision, notamment quant aux questions de concurrence des fêtes. On note toutefois deux exceptions avec Évreux qui supprime le degré « *duplex non solemne* » en 1617, présentant ainsi une subdivision de moins au rit double par rapport à 1604 tandis qu'Orléans supprime le degré « *duplex majus* » dans son calendrier de 1673, alors qu'il était en usage en 1600. On remarque en outre qu'en 1673, il s'agit d'un degré appartenant au lexique romain qui est supprimé et que les degrés particuliers sont conservés.

Parmi les termes préférés au sommet de la pyramide, on trouve les fêtes dites « annuelles », « solennelles », les fêtes « triples » et les fêtes « totalement doubles ». Il ne semble pas possible en l'état de pouvoir expliquer pourquoi tel diocèse préfère telle appellation, hormis l'usage local. Néanmoins, une cartographie des résultats permet d'avancer l'hypothèse que, pour le terme « annuel » notamment, son utilisation serait propre à une région : un quart nord-est du Bassin parisien, composé des diocèses de Meaux, de Sens, de

⁷⁹ -*Brevarium Aurelianense ad formam sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, Reverendi in Christo Patris D. Joannis l'Aubespine, Aurelianensis sede episcopali vacante, auctoritate editum*, Olivarium Boynard et Joannem Nyon in claustris S. Crucis, Aurelianis, 1600. Comporte cinq degrés différents pour le rit double : *annuale majus, annuale, duplex majus, duplex, duplex III lectio*.

-*Breviarium Ebroicense ad formam romani, Clementis VIII Pont Max auctoritate recogniti, redactum*, Iacobus Regnault, Parisiis, 1604. Comporte cinq déclinaisons pour le rit double : *triplex solemne, duplex primae classis, duplex secundae classis, duplex, duplex non solemne*.

-*Breviarium Lexoviense, ad formam sacrosancti Concilii Tridentini restitutum. Reverendi in Christo Patris DD Guilelmi Alleaume, Lexoviensis episcopi auctoritate, ac eiusdem ecclesiae capituli consensu editum*, Franciscum Huby, Parisii, 1624. Contient six degrés différents pour le rit double : *Annuale, duplex solemne, duplex primae classis, duplex secundae classis, duplex majus, duplex*.

-*Breviarium metropolitanae Ecclesiae Remensis, Ludovici a Lotharingia, archiepiscopi ducis Remen, primi Franciae Paris, auctoritate atque eiusdem ecclesiae capituli consensu editum*, N. Constant, N. Hecart, F. Bernard, Remis 1630. On relève ici six degrés différents pour le rit double, comme dans l'ouvrage déjà cité de 1614 et présenté dans le tableau précédent. À noter toutefois que les deux derniers degrés (*solemne et solemne 7 cereo*) sont réservés aux seules octaves.

-*Breviarium Baiocense, ad formam sacrosancti concilii Tridentini restitutum, illustrissimi et reverendissimi in Christo Patris D. D. Francisci de Nesmond, Baiocense episcopi, auctoritate ac eiusdem ecclesiae capituli consensu editum*, Carol Coignard, Parisii, 1665. Celui-ci compte neuf déclinaisons pour le seul rit double, à savoir : *duplex annuale, duplex solemne primae classis majoris, duplex solemne primae classis minoris, duplex solemne secundae classis majoris, duplex solemne secundae classis minori s, duplex secundae classis, duplex secundae classis minoris, duplex majus, duplex minus*.

-*Breviarium Parisiense, illustrissimi et reverendissimi in Christo Patris D. D. Francisci de Harlay, dei et sanctae Sedis apostolicae gratia Parisiensis Archiepiscopi, ducis ac Paris Franciae auctoritate, ac venerabilis eiusdem Ecclesiae capituli consensu*, Federici Leonard, Parisii, 1680. On compte six déclinaisons pour le rit double : *annuale, solemne majus, solemne minus, semi solemne, duplex majus, duplex minus*.

Troyes, de Châlons, d'Auxerre, de Langres, d'Orléans et de Paris. Cet espace est situé sur trois provinces ecclésiastiques différentes, signe que ce cadre administratif ne peut pas être considéré comme un espace commun d'usages liturgiques⁸⁰. Pour ce qui est de l'évolution dans le temps, les diocèses qui utilisent le terme « annuel » le conservent dans le temps, sauf Troyes qui adopte la terminologie romaine dans son édition de 1652 (voir carte 10 : Vocabulaire utilisé pour le degré le plus élevé⁸¹, p.26).

Le degré suivant est dominé par le rit « solennel » et par l'appellation romaine de « double de seconde classe ». En suivant une méthode similaire, on obtient un résultat davantage dispersé que pour le degré le plus élevé. Pour autant, deux espaces géographiques se dessinent. Les diocèses de Beauvais, de Senlis, de Meaux, de Paris et de Chartres utilisent le terme « *solemne* » et forment une bande sur la partie ouest du Bassin parisien. D'autres diocèses, hors de cet espace, utilisent aussi ce terme comme Bayeux, Clermont, Langres et Auxerre. À noter que Bayeux n'utilise le terme de « *duplex solemne* » qu'en 1665, c'est-à-dire en fin de période. En 1628, c'est le terme romain de double de seconde classe qui prévaut. Ce dernier est bien évidemment présent dans les diocèses ayant adopté la liturgie romaine, mais également dans certains calendriers diocésains ayant conservés leurs degrés propres. En effet, bien que Rouen et Troyes⁸² soient considérés comme ayant un système propre, il n'empêche que pour certains degrés, ils utilisent le terme romain adéquat.

Cela tend à prouver également qu'il existe plusieurs « lexiques » de la solennisation, le modèle romain et un ensemble de termes davantage gallicans⁸³. Ces répertoires sont

⁸⁰ Tout du moins les exemples de la province de Reims ainsi que des conciles provinciaux à la fin du XVI^e siècle montrent que si la province peut s'occuper de liturgie, cela reste de manière très général et laisse une grande marge de manœuvre aux diocèses.

⁸¹ Les diocèses qui utilisent l'expression « fête annuelle » pour désigner le degré le plus élevé sont : Lisieux, Bayeux, Beauvais, Senlis, Paris, Meaux, Sens, Orléans, Auxerre, Troyes, Langres, Clermont, Périgueux. Ceux qui désignent le degré le plus élevé comme « solennel » sont Évreux, Chartres, Châlons et Rodez. Enfin, parmi les cas particuliers, on note Lyon qui utilise le terme de « *novem lectionum* », à Bourges il est question de « *succentoris* », à Rouen la première fête est « *triplex* » ainsi qu'à Soissons où elle est « *triplex primae classis* ». Enfin à Reims il est question de fête « *primum duplex* ».

⁸² Rouen en 1627 utilise les termes de « *triplex* » puis « *duplex* » pour subdiviser son rite double.

Breviarium insignis ecclesiae Metropolitanae Rothomagensis, Illustrissimi ac reverendissimi Domini D. Francisci de Harlay, Archiepiscopi, et Normaniae Primatis Jussu recognitu et editum, de consensu Venerabili Capituli, R. de Beauvais, 1627.

Troyes en 1580 utilise les termes de « *annuale* » puis « *duplex* » pour subdiviser son rit double.

Missalis posterior pars, secundum usum insignis ecclesiae Trecentis, Recens emendatis, ac summa fide recogniti, Johannem Collet, Trecis, 1580.

Dans ces deux cas, le lexique utilisé évolue pour devenir davantage romain au fil du siècle.

⁸³ Autre exemple de terminologie « gallicane » bien qu'aux marges de notre sujet : la solennisation de certaines fêtes est exprimée par le nombre de cierges comme à Reims (voir Reims 1614 et Reims 1630) où certaines octaves sont dites « *solemne 7 cereo* » (solennelle à 7 cierges). Aucun autre exemple de ce type n'a été relevé dans un calendrier diocésain. Toutefois, le sieur de Moléon signale dans ses Voyages liturgiques que dans la collégiale Saint-Martin de Tours, il y a des fêtes doubles à sept, cinq et trois chandeliers « ainsi appelées parce

manifestement compréhensibles par tous et chaque diocèse en utilise des termes qu'il organise selon son bon vouloir. Cela montre également qu'une vision trop manichéenne opposant un système romain et des systèmes propres n'a finalement que peu de sens dans certains cas. Allant dans ce sens, l'exemple d'Évreux⁸⁴ est particulièrement parlant : le calendrier de 1604 énonce ainsi la deuxième subdivision du rit double « *Duplex primae classis seu triplex* ». L'équivalence entre la terminologie romaine et le terme propre est ici donnée dès le calendrier. Toutefois, cela ne correspond pas exactement à la hiérarchie romaine qui place le rit *duplex primae classis* au sommet de la hiérarchie. Noyon⁸⁵ effectue la même démarche en intitulant le premier niveau de sa hiérarchie « *duplex primae classis seu annuale majus* ».

Les fêtes semidoubles, les fêtes simples et les commémoraisons permettent d'aborder plus directement la question de la pénétration du vocabulaire romain pour désigner les degrés liturgiques. C'est dans ces catégories que l'on trouve le moins de disparités et le modèle des degrés romain est majoritaire. En effet, les fêtes semidoubles et simples sont des fêtes de neuf et trois leçons. Dans le calendrier romain, on ne trouve jamais la mention de « fête de neuf leçons » qui est plutôt une terminologie propre au XVI^e siècle, voire antérieure. On lui préfère le terme de semidouble. Dans le cas des fêtes de trois leçons, le terme de « simple » est utilisé mais l'absence d'indication suppose également le degré simple. Dans les calendriers diocésains français, on observe tout d'abord que le terme de « *semiduplex* » est présent dès le XVI^e siècle, mais intégré à un système de solennisation propre⁸⁶. L'usage de nommer un degré de solennité par le nombre de leçons que compte un office se maintient néanmoins après 1600, parfois conjointement avec le terme de semidouble, dans certains diocèses. Là encore, on serait tenté d'expliquer cette forme d'inscription par une raison géographique. Croisées avec les localisations précédentes, ces données tendent à identifier quelques diocèses particulièrement conservateurs, voire réfractaires aux évolutions suscitées entre autres par la réforme liturgique romaine. On pense notamment à ces diocèses de l'est du Bassin parisien

qu'on y porte ces jours-là ce nombre de chandeliers à la grand-messe devant le célébrant ». Voir Lebrun des Marettes [sous le pseudonyme de Sieur de Moléon], *Voyages liturgiques de France ou recherches faites en diverses villes du royaume*, Paris, Florentin Delaulne, 1718, p. 124.

⁸⁴ Évreux (1604).

⁸⁵ Noyon (1630).

⁸⁶ C'est le cas de Soissons en 1576, du Mans et de Nevers en 1582, de Besançon en 1583. Le calendrier de Nantes le fait figurer en 1588, il s'agit du premier calendrier diocésain relevé à adopter le système de solennité romain. Voir *Missale secundum usum insignis ecclesiae Nanetensis, de mandato reverendi in Christo Patris Domini Philippi du Bec Nanetensis episcopi. Ad exemplar Tridentinum proxime accedens et accuratissimadugentia nuper emendatum, à vis delectis quibus in synodo Nanetensis hoc onus est demandatum*, Vincentium Hucet, Nanetensis, 1588.

comme Langres, Troyes et Châlons, mais aussi des diocèses du centre comme Lyon, Clermont, Bourges, et enfin à l'ouest avec Le Mans et Bayeux.

On constate enfin dans les éditions postérieures à 1650, la recrudescence de l'usage de termes particuliers. Les exemples de Bayeux et Orléans ont déjà été cités, on peut également mentionner les cas d'Amiens ou encore de Besançon⁸⁷ qui ajoutent respectivement les degrés *duplex solemne* et *IX lectio* dans leur hiérarchie des rites. Ces ajouts s'inscrivent dans un contexte de retour vers les usages particuliers qui pourrait préfigurer le mouvement néo-gallican. De même, le calendrier de Narbonne en 1678 réintroduit le rit *Duplex Narbonae*, en usage dans l'édition de 1602 mais absente de celle de 1658⁸⁸.

Des diocèses inscrits dans différents ensembles : géographie des dévotions communes et des calendriers liturgiques

Les calendriers diocésains sont composés de saints dont l'espace de célébration peut être rattaché à différentes échelles géographiques. Afin de prendre la mesure la plus complète du phénomène, toujours selon une méthode comparative, il est à présent nécessaire d'évaluer le nombre de saints communs entre un calendrier et l'ensemble de ses contemporains.

La méthode adoptée consiste à interroger *Badocali* sur le nombre de saints non-romains communs entre un calendrier et tous les autres saisis⁸⁹. Afin d'éviter l'écueil des homonymes, quatre critères sont utilisés pour interroger la base de données. On cherche ainsi toutes les correspondances en termes de nom de saint, de type de calendrier (fête provinciale, régionale ou d'échelle française), de qualité de saint et enfin de vigile et d'octave. L'ensemble de ces champs est indexé.

Les calendriers choisis pour répondre à bien ces interrogations ont été repérés comme riches d'informations dans les développements précédents. Ainsi, Les calendriers de Chartres permettent d'évaluer les conséquences de leur romanisation importante sur le partage avec d'autres diocèses du culte de saints non-romains. Il en est de même pour Paris ainsi que pour Bourges. Ceux de Langres et Sens dans les années 1640 ont montré une forte ouverture envers les cultes partagés. Ils permettront de mesurer concrètement quels sont ces espaces de partage.

⁸⁷ Amiens (1667) et Besançon (1673).

⁸⁸ Ainsi, la terminologie des degrés de solennité peut être qualifiée de particulière à Narbonne en 1602 et 1678, mais de romaine en 1658. Voir en annexe 4 (p. 118) le tableau récapitulatif des degrés de solennité.

⁸⁹ Ce comptage ne prend pas en compte les commémoraisons et les octaves afin d'éviter toute amplification des chiffres. De même, les fêtes de dédicaces d'églises et autres cathédrales sont également exclues. Enfin, les degrés de solennité ne sont pas non plus pris en considération, les disparités auraient alors été trop importantes.

Le calendrier beauvaisien, par son aspect gigantesque, a été remarqué quel que soit l'angle d'approche. Celui de Narbonne, seul diocèse du sud à avoir conservé une liturgie propre complète entre également dans la catégorie des calendriers exceptionnels. Les calendriers d'Aix et de Riez permettent de pousser ces interrogations dans le cadre des propres diocésains, aux confins du royaume et au plus près – géographiquement – des influences romaines. Le questionnement commun à l'ensemble des cas est bien celui de la détermination de l'espace dans lequel les dévotions non-romaines sont inscrites.

Un premier regard global tend à montrer le peu d'analogies existantes entre les calendriers imprimés avant 1600. Toutefois, comme avait pu le montrer la cartographie de l'ouverture des calendriers à des dévotions partagées, de grandes différences sont observées d'un diocèse à l'autre. Les calendriers – et les diocèses qui les produisent – peuvent être distingués en deux grandes familles. Il y a d'une part ceux qui sont avant tout ouverts à des dévotions communes avec leurs voisins. Ils donnent ainsi une première esquisse de l'existence d'espaces de dévotions. D'autre part, certains sont davantage inscrits dans des concordances avec des diocèses plus lointains. On voit là davantage les traces d'une diffusion large du culte des saints, laquelle dépasse le simple attachement à un saint ayant parcouru de son vivant un territoire proche. La cartographie fait état des correspondances entre le calendrier désigné et ceux en fonction en même temps que lui.

Les différents calendriers aixois exposent ainsi dans leurs premières éditions (1627 et 1628) des liens évidents avec quelques diocèses du nord de la France (Avranches, Reims, Soissons, Senlis, Sens, Auxerre, Langres et Besançon). L'édition de 1668 montre d'abord une restriction d'un espace commun de dévotion. Ainsi, le diocèse d'Aix ne célèbre plus de saints en commun avec Avranches, Senlis, Soissons, Sens et Bourges. De plus, le nombre de saints célébrés de concert a augmenté dans certains diocèses comme à Langres où l'on passe de un à deux saints en commun. Il en est de même à Laon. On constate également que des liens existent entre Aix et Riez, ce qui n'était pas le cas au début du XVII^e siècle. L'espace géographique est plus restreint mais l'intensité des liens avec des diocèses plus proches augmente (cf. carte 20 : Correspondance des calendriers d'Aix avec les autres calendriers français sur les saints non-romains, p. 36). Ces liens sont avant tout établis autour des cultes de saint Roch, des dix mille vierges, de saint Louis évêque et confesseur et de saint Maximin.

Le même phénomène, à une échelle bien plus importante est observé pour les éditions successives des calendriers de Bourges, de Chartres et de Paris. De façon plus attendue, on constate que c'est avec les diocèses limitrophes que les correspondances sont les plus

nombreuses. De plus, si l'espace formé par ces correspondances a tendance à rétrécir au début du XVII^e siècle, les liens restants s'intensifient. Ainsi, le calendrier de Chartres en 1604 montre des liens ténus mais avec de très nombreux diocèses, formant un espace presque continu de Rouen à Mâcon et de Reims à Nantes (carte 21 : Correspondances des calendriers de Chartres avec les autres calendriers français sur les saints non-romains, p. 37). L'édition suivante (1622) montre une restriction et un mitage importants de cet espace commun, concentré désormais sur la moitié sud du Bassin parisien, en excluant Nantes, Bourges et Rouen, et s'étendant jusque Besançon. En revanche, le nombre de correspondances est plus fort avec les diocèses encore concernés. L'espace se restreint encore avec les nouvelles éditions (1661 et 1680) puisque le diocèse de Tours en est désormais exclu et que les liens sont plus ténus avec Le Mans. En revanche, le diocèse de Bourges est de nouveau intégré avec son édition de 1676.

L'exemple de Bourges montre de manière évidente l'influence de la romanisation de la liturgie dans l'existence d'analogies en termes de dévotions entre les diocèses (cf. carte 22 : Correspondances des calendriers de Bourges avec les autres calendriers français sur les noms de saints non-romains, p. 38). À l'image des exemples précédemment évoqués, la première édition en 1576 montre des correspondances avec de nombreux diocèses mais en faible nombre pour chacun. Celle de 1625, laquelle intègre de manière sensible le calendrier romain à l'instar de nombreux autres, ne fait état de points communs qu'avec quelques diocèses, proches géographiquement, et situés essentiellement à l'est. La dernière édition (1676), remarquée pour ses nombreux signes de prise de distance vis-à-vis de la romanisation de la liturgie renoue avec de nombreux diocèses formant un espace assez cohérent, c'est-à-dire relativement unifié. Cette fois-ci, le centre de gravité est déplacé au nord-est, notamment autour de Sens, de Langres et de Besançon et correspondant à cet espace déjà identifié des diocèses s'ouvrant le plus à des cultes non-romains mais partagés.

L'analyse des calendriers parisiens montre quant à elle une restriction progressive de ces espaces de communauté de culte autour des diocèses limitrophes, à travers des liens privilégiés avec Meaux et Orléans, puis Sens et Langres. Les liens les plus ténus sont entretenus avec les diocèses du Mans, de Montauban et de Narbonne, c'est-à-dire les plus éloignés. Le lien est ici évident la célébration de saints commune à plusieurs diocèses et l'éloignement géographique de ceux-ci. Toutefois, l'espace de communauté est également orienté vers l'est avec les quatre diocèses cités précédemment.

Les calendriers de Narbonne forment un cas à part (cf. carte 23 : Correspondances des calendriers de Narbonne avec les autres calendriers français sur les saints non-romains, p. 39). Tout d'abord, il faut rappeler qu'il s'agit du seul diocèse, au sud d'une ligne reliant Vienne à Nantes, qui continue d'imprimer des livres liturgiques entiers. Si le diocèse montre une adoption relativement importante du calendrier romain, notamment dans l'édition de 1658, il conserve également de nombreux saints particuliers, dont le nombre augmente d'ailleurs au fil des éditions. L'étude des saints communs montre en premier lieu l'absence de correspondance entre Narbonne et les diocèses les plus proches, à l'exception de Montauban et de Cahors. Cela signifie une fois encore que les saints des Propres diocésains sont particuliers à chaque diocèse plutôt qu'inscrits dans un espace de dévotion. En outre, on constate un schéma évolutif commun à ceux observés à Chartres, Paris et Orléans ; à la différence près que cette fois-ci ce sont des cultes partagés à une échelle beaucoup plus importante. En effet, les calendriers de Narbonne ont des analogies avec les diocèses situés au nord de cette ligne Vienne-Nantes. L'édition de 1602 présente peu de célébrations communes avec de nombreux diocèses du « nord ». Celle de 1658 montre en revanche des points communs bien plus nombreux, notamment avec les calendriers de Besançon, de Langres et de Troyes, de Laon, de Beauvais, de Bayeux, du Mans, d'Angers, de Limoges et de Clermont. L'édition de 1678, qui réduit fortement le nombre de saints non-romains, diminue de fait les correspondances avec d'autres diocèses. Le calendrier de 1658 montre qu'il existe bel et bien un espace commun de dévotion à l'échelle de la France. Selon les choix effectués par les diocèses, notamment quant à la romanisation de la liturgie, cet espace peut présenter un certain mitage. Enfin, si l'étendue de ces espaces communs peut être réduite au fil du siècle, on constate dans le même temps le renforcement de liens entre diocèses limitrophes ou géographiquement proche. L'adoption du calendrier romain a donc pour conséquence la réduction des espaces de dévotions « gallicans » tout en augmentant les analogies entre calendriers sur la base des offices romains.

L'espace compris entre les diocèses de Sens, Langres et Besançon est caractérisé par la célébration de cultes communs mais non-romains. Les deux calendriers de Sens en 1641 et de Langres en 1644 mettent en évidence des liens extrêmement forts avec les calendriers des diocèses limitrophes, pour peu que ceux-ci aient conservé ces usages à défaut de romaniser fortement leur sanctoral (cartes 24 et 25 : Correspondances des calendriers de Sens et de Langres avec les autres calendriers français sur les saints non-romains, pp. 40 et 41). On

remarque à ce propos le peu de correspondances établies avec des diocèses fortement romains comme Metz, Toul ou encore Sées.

Cette première cartographie rendant compte d'espaces communs en termes de cultes confirme dans la plupart de ces exemples la position dominante d'un quart nord-est de la France, gravitant autour des diocèses de Sens, de Langres et de Besançon. Celui-ci conserve d'une part des fêtes non-romaines et d'autre part, il les partage avec les diocèses plus ou moins proches. L'est de la France – exception faite du « mitage » dû aux diocèses ayant choisi la liturgie romaine – fait alors figure d'espace « conservatoire » des dévotions communes à une région, voire à l'échelle de la France. En outre, il y a bien une évolution des liens dévotionnels dans le temps. Les calendriers du XVI^e siècle sont caractérisés par une ouverture large, mais avec des liens finalement ténus. Les calendriers suivants restreignent l'espace commun auquel ils se rattachent, tout en renforçant le nombre de cultes partagés avec des diocèses proches. Ainsi, le renforcement des cultes strictement locaux s'inscrit dans un mouvement de repli de la part des diocèses sur leur espace propre mais également leur espace proche, au détriment d'une ouverture plus large. La concomitance avec la romanisation des liturgies montre que ces phénomènes en sont une conséquence.

La romanisation des liturgies diocésaines n'a pas engendré la disparition de leurs spécificités, contrairement à ce qu'un Servin craignait en 1603. Tout de même, les usages propres de celles-ci ont été modifiés notamment en termes de présence et de modalités de célébration. En outre, la cartographie des résultats met en évidence différents espaces, dans lesquels le quart nord-est de la France s'illustre particulièrement comme le lieu le plus dynamique pour les cultes non-romains. Enfin, la distinction de ce groupe des saints « non-romains » en plusieurs sous-groupes met en évidence un phénomène commun à l'ensemble des calendriers. Ainsi, si les liturgies diocésaines au XVI^e siècle partageaient nombre de saints, sous l'effet principal de la diffusion du calendrier romain, ces usages communs tendent à s'atténuer. Les calendriers des diocèses montrent alors des signes de repli sur eux-mêmes, parfois en contradiction avec les normes édictées par Rome. Cela s'effectue d'une part en préservant le corpus des fêtes propres et d'autre part en partageant des dévotions avec d'autres diocèses mais dans un espace plus limité. En ce sens, l'évolution globale observée préfigure un des angles d'approche du mouvement néo-gallican dans l'élaboration du Sanctoral, lequel met davantage en valeur les saints locaux⁹⁰.

⁹⁰ Cette mise en valeur des saints locaux est un des critères du néo-gallicanisme dans les calendriers. Voir à ce sujet Xavier Bisaro, *Une nation de fidèles, l'Église et la liturgie parisienne au XVIII^e siècle*, Brepols, Turnhout, 2006, p. 84.

Chapitre 8 Vouloir conserver ses usages liturgiques particuliers en France au XVII^e siècle

Si la composition des calendriers liturgiques diocésains montre que des usages locaux sont conservés, ces derniers sont également bien vivants puisqu'ils connaissent des évolutions. Leur existence n'est pas fortuite, comme le serait une survivance de rites anciens. Bien au contraire, les usages particuliers – à savoir les cultes non-romains – s'inscrivent dans une revendication identitaire. Cela est en premier lieu exprimé par le biais des mandements épiscopaux, mais également dans les calendriers eux-mêmes où l'écriture de ces cultes célèbre l'identité du diocèse. Enfin, certains de ces cultes participent de cycles liturgiques. La célébration de l'identité diocésaine est ainsi organisée autour de plusieurs cultes qui scandent l'année liturgique.

Le discours pour la conservation des modèles liturgiques particuliers

Servin et les autres : de la défense des usages propres au refus des usages romains

Le vibrant plaidoyer, prononcé par l'avocat Louis Servin à l'occasion de l'affaire d'Angers¹, si fameuse en son temps et citée dès les années 1640 par Bordenave dans son *Estat des Églises cathédrales*, reprise également par les tenants comme les opposants du néo-gallicanisme, représente le premier texte qui, faisant état d'une défense des usages liturgiques particuliers d'un diocèse, ne soit pas émis par une autorité régulatrice. Son argumentaire, qui sera repris tout ou partie par certains évêques dans les mandements épiscopaux aborde plusieurs thèmes incontournables de la question.

Pour Servin, le meilleur garde-fou garantissant la conservation des usages propres n'est pas de confier toute autorité régulatrice à l'évêque mais bien de soumettre son pouvoir au métropolitain ainsi qu'aux autorités que l'avocat juge compétentes comme le Parlement et le Conseil du roi. Aussi paradoxal que cela puisse sembler, lorsque quarante-vingts ans plus tard, Persin de Montgaillard, évêque de Saint-Pons-de-Thomières sera lui-aussi aux prises avec des membres de son chapitre mais cette fois pour avoir donné un aspect trop « local » à son calendrier, les défenseurs de la réception du modèle liturgique romain lui reprocheront également d'aller bien au-delà de ses compétences d'évêque en

¹ Voir dans cette étude, le chapitre 5, pp. 192 et suivantes.

matière de régulation des usages liturgiques, le conduisant, pour se défendre, à écrire *Du droit et du pouvoir des évêques de régler les offices divins dans leurs diocèses* (1686).

Le second élément de l'argumentaire de l'avocat du Parlement de Paris est l'ancrage local des dévotions, notion qui revêt un double sens. Le premier est bien l'identité du diocèse. Servin se lance ainsi dans l'énumération, pour chaque diocèse, d'un saint dont le culte participe de son identité. Le second sens, intimement mêlé au premier est la dimension historique attachée à chacune de ces figures, ce qui place le diocèse dans la lignée des histoires glorieuses du christianisme en Gaule. Bordenave explore un peu plus cet argument en présentant les usages liturgiques particuliers, notamment le culte des saints, comme le lien liturgique qui unit les croyants d'aujourd'hui à leurs pères, sorte de communion – liturgique – des saints. Enfin, le fait d'abandonner d'anciens usages pourrait être compris comme une reconnaissance de la faiblesse de ceux-ci.

Si Servin comme Bordenave font état tous les deux d'une atteinte aux libertés de l'Église gallicane lorsqu'il s'agit d'imposer la réception d'un modèle liturgique étranger aux usages du diocèse², Bordenave rapporte toutefois des propos dépassant le simple gallicanisme et que l'on qualifierait volontiers de nationalisme, tant l'échelle géographique associée aux usages particuliers dépasse celle du diocèse. À l'image du plaidoyer de Servin, Jean de Bordenave, relayant les arguments des opposants à la romanisation des liturgies, livre lui aussi une liste de saints, amenés selon lui à disparaître en cas de réception des usages romains. Cette dernière est conclue de la façon suivante : « *Il n'y a point de doute que [la disparition de certains saints] n'arrive si nostre évesché quitte son usage, pour suivre l'étranger* »³. Deux pages plus loin, les opposants poursuivent en proclamant que l'usage « italien » ne saurait se substituer à « l'usage Bernois »⁴, donnant une coloration « nationaliste » aux enjeux du débat liturgique.

Les défenseurs des usages particuliers aux diocèses disposent donc de textes et d'un argumentaire appropriés dès le début du XVII^e siècle, bien que ceux-ci soient bien inférieurs en quantité à ce que l'on va trouver au XVIII^e siècle autour du mouvement néo-gallican. Il est frappant de constater que dans ces deux textes majeurs, la sauvegarde des usages propres est rapidement posée comme contraire à la réception des usages romains, les deux ne pouvant manifestement pas coexister sans risque, comme le précise Bordenave,

² Persin de Montagaillard se joint à eux dans les années 1680.

³ Bordenave, *L'état des Églises cathédrales ... op. cit.*, p. 162.

⁴ *Idem*, p. 164.

de « *charger le peuple de festes non accoutumées en leurs lieux, lesquelles sont contenües en l'office romain : ou bien il faud roit les siennes accoustumées : ce qui diminueroit le service divin, ou feroit que quasi tous les iours il seroit feste.* »⁵ Les mandements épiscopaux, rendant compte de la parole « officielle » de l'autorité épiscopale mais également du pragmatisme dont l'Institution a dû faire preuve en chaque cas particulier, s'ils reprennent une bonne part de cet argumentaire, font tout de même preuve de davantage de conciliation.

Les mandements épiscopaux défendent les usages particuliers

Comme la quasi-totalité des mandements épiscopaux revendiquent, dans leur démarche de réforme, la volonté de se conformer au modèle romain, le désir de conserver des usages liturgiques locaux est lui aussi une constante. Toutefois, à l'image de la considération manifestée pour la réforme romaine, la conservation des usages propres revêt différents visages, dans l'espace comme dans le temps.

Conserver ses usages propres : expression identitaire ou conformité à la réforme romaine ?

Une volonté générale, prévue dès l'origine dans Quod a Nobis

Lorsqu'en 1568 Pie V fulmine la bulle *Quod a Nobis*, il décide de l'abolition de

*« tous autres bréviaires, ou plus anciens que le susdit [le Breviarium pianum], ou munis de quelque privilège que ce soit, ou promulgués par les évêques dans leurs diocèses, et en interdisons l'usage dans toutes les Églises du monde, monastères, couvents, milices, ordres et lieux, tant d'hommes que de femmes, même exempts, dans lesquels, de coutume ou d'obligation, l'office divin se célèbre suivant le rit[e] de l'Église romaine ; exceptant cependant les Églises, qui en vertu d'une première institution, approuvée par le Siège apostolique, ou de la coutume, antérieure, l'une et l'autre, à deux cents ans, sont dans l'usage évident d'un bréviaire certain. »*⁶

Cette dernière disposition n'a échappé à personne et explique ainsi pourquoi la question de la conservation des usages propres est évoquée dans la majorité des mandements épiscopaux introduisant les nouveaux livres liturgiques. Il faut en premier lieu, au vu de la rédaction de *Quod a Nobis*, se départir d'une vision bien trop manichéenne

⁵ Bordenave, *op. cit.*, p. 162.

⁶ Traduction de *Quod a Nobis* donnée dans Dom Prosper Guéranger, *Institutions liturgiques*, tome premier, Débécours, Paris, 1840, p. 439.

et, de fait, simpliste, qui voudrait opposer continuellement et parfois avec faits de violence, les tenants d'une liturgie diocésaine à ceux qui se rattacheraient au modèle romain. Ainsi, la sauvegarde des usages propres est prévue par *Quod a Nobis*, elle est également évoquée dans le premier titre des Rubriques générales du *Breviarium romanum*. Enfin, la Congrégation des Rites, si elle se montre prudente dans la validation de tels usages, et si elle n'a que très peu d'influence en France, n'y est pas farouchement opposée⁷. Toutefois, évoquer ou non la conservation d'usages propres au diocèse dans un mandement épiscopal n'est pas un fait dépourvu de sens dans l'esprit des évêques et des chapitres et peut présager – du moins en partie – de la coloration – locale ou romaine – du calendrier liturgique.

En effet, si l'on commence par considérer les mandements épiscopaux dans lesquels il n'est pas fait mention de la sauvegarde des usages propres, on constate qu'il s'agit de textes introduisant en très grande majorité des ouvrages dont le contenu, et notamment le calendrier, montrent une grande perméabilité à la liturgie romaine. On peut citer à ce propos les mandements angevins de 1574 et 1624, celui de Langres en 1604, celui de Sens en 1589, pour ne faire référence qu'à des exemples déjà évoqués pour leur caractère particulièrement romain. Dans cette optique, et si l'on voulait adopter le schéma grossier qui réduirait la sauvegarde des usages propres à l'expression d'une opposition à la réception des usages romains, le graphique suivant fait état de l'absence constatée de ce thème dans les mandements épiscopaux, classés par décennie.

⁷ Voir le chapitre 4 de cette étude, notamment les exemples français de validation d'offices propres.

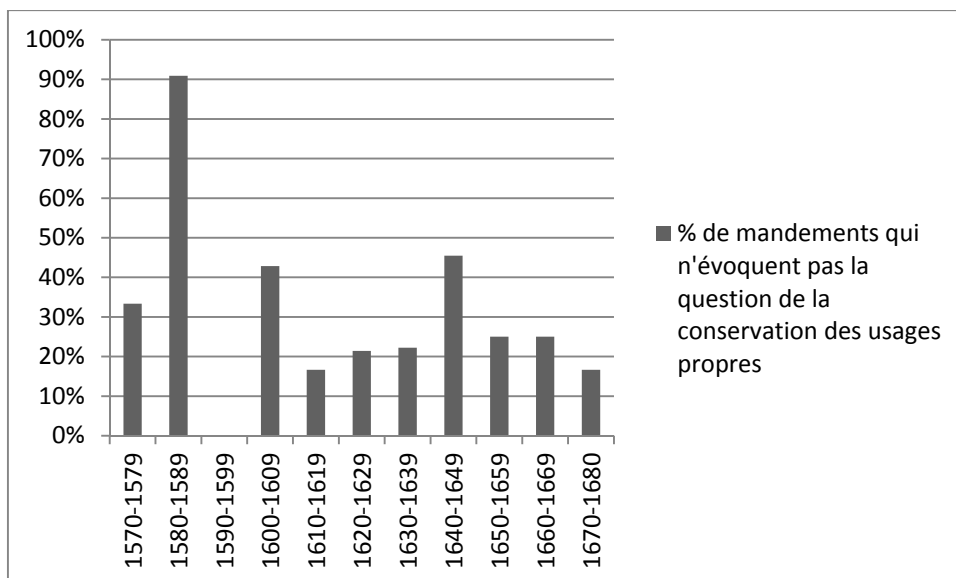


Figure 62 : Évoquer ou non la question des usages propres dans les mandements épiscopaux

Ainsi, la chronologie de l'absence de cette question montre une évolution complexe, laquelle ne correspond pas toujours au mouvement global constaté dans les chapitres précédents⁸ faisant du tournant des XVI^e et XVII^e siècles un moment romain. Quelques caractéristiques sont toutefois identifiées de manière cohérente.

En effet, il est indéniable que la grande préoccupation des ouvrages imprimés durant les années 1580 est bien la révision de la liturgie diocésaine, selon les normes issues du concile de Trente, voire éventuellement le modèle du Bréviaire romain, sans que la question de la sauvegarde des usages caractéristiques du diocèse ne mérite d'être évoquée. Le mandement d'Auxerre en 1580 est ainsi un long sermon sur la liturgie en général et la récitation des heures. On voit ici que l'objectif de l'évêque est avant tout disciplinaire. En revanche, le mandement du Bréviaire de Paris (1584) expose déjà quant à lui la question de l'articulation entre le caractère romain de sa liturgie nouvellement réformée et les usages propres à son diocèse.

En revanche, on constate que lorsque les diocèses sont amenés à se positionner face à la question de la réforme liturgique romaine, la conservation des usages propres du diocèse est à présent largement évoquée. On aurait tort de ne voir ici qu'un simple effet de réaction face au modèle romain, exprimé notamment par Servin dans son *Plaidoyer* à

⁸ Voir notamment le chapitre 1, figure 4, p. 40, le chapitre 4, pp. 198 et suivantes, ainsi que la conclusion de la deuxième partie (pp. 278 et suivantes) et la carte 16 (p. 32) dans le volume d'annexes.

l'occasion de l'affaire d'Angers⁹. Les mandements délaissent davantage la question dans les années 1640 et 1650 puis s'y intéressent davantage en fin de période. Le mandement du Mans (1645) évoque à ce propos le souhait de produire un bréviaire le plus proche du modèle romain. Il n'évoque pas les usages propres de son diocèse. Dans le mandement d'Orléans (1644), il est seulement question de la révision critique des offices du bréviaire précédent. Si le modèle romain n'est pas explicitement mentionné, la question de la sauvegarde des usages propres ne l'est pas non plus. Ainsi, dans ses intentions, ce mandement est bien plus « romain » que le précédent (1600) bien que celui-ci évoquait clairement la référence au Bréviaire romain tout en défendant la conservation d'usages liturgiques propres.

Les années 1640 à 1650 marquent l'apogée de la diffusion de la liturgie romaine mais également les premiers temps de prise de distance vis-à-vis de ce modèle. Ainsi, le fait que les usages diocésains soient évoqués tout au long du siècle montrerait davantage la prise de distance des diocèses quant à la liturgie romaine que la simple concordance et coordination des deux dans la liturgie diocésaine, comme c'est le cas dans les premières décennies du XVII^e siècle.

L'idée de conserver les usages liturgiques particuliers est exacrébée dans les propres diocésains

La question des fêtes particulières aux diocèses est évoquée dans la totalité des mandements introduisant des propres diocésains puisqu'elles sont leur raison d'être. L'argumentation la plus communément utilisée critique le contenu des anciens livres liturgiques pour ensuite souligner la nécessité de se mettre en conformité avec les exigences tridentines et romaines. Nombreux sont également les mandements qui, du fait du peu d'offices propres conservés, mentionnent pour chacun d'eux leurs caractéristiques générales de célébration, notamment les degrés de solennité, pour mieux exprimer leur articulation avec l'usage du Bréviaire romain.

Pourquoi célébrer les saints locaux ? Identité, dévotion et enracinement local.

Le contenu des livres liturgiques est porteur d'une identité pour chaque diocèse. La question est évoquée en tant que telle dans les mandements épiscopaux chaque fois qu'un évêque expose la manière dont il articule l'héritage antique des usages de son diocèse avec

⁹ Cf. Chapitre 4.

les exigences du temps en termes de réformes, portées par le modèle romain¹⁰. Toutefois, il s'agit bien dans ces formules, de souligner la conciliation entre les différentes exigences, faisant du nouvel ouvrage un ensemble cohérent, à même de satisfaire tout le monde.

À l'instar du discours sur le Bréviaire romain, on retrouve ici l'éventail des nuances possibles dans l'évocation plus ou moins bienveillante des usages antiques. Ainsi, l'identité dévotionnelle du diocèse n'est abordée le plus souvent que de manière générale et succincte dans les mandements épiscopaux, à la différence du plaidoyer de Servin¹¹. La présence de saints propres dans les liturgies, lorsqu'elle est évoquée dans les discours des évêques, est justifiée généralement par deux types de raisons. D'une part les saints inscrits le sont pour augmenter la piété¹² des fidèles et, d'autre part, ils marquent l'enracinement local de la religion catholique. Les mandements épiscopaux abordent finalement de plain pied la revendication d'une identité diocésaine par ses saints et ses dévotions.

Les mandements inscrits dans des propres diocésains sont particulièrement prompts à justifier le culte de saints par un enracinement local. En 1627, le mandement du Propre de Saint-Malo évoque la terre du diocèse comme étant honorée de saints, de miracles et de martyrs¹³. Si ces saints ne sont plus présents en corps, ils le sont en esprit. L'idée est reprise par l'évêque d'Angoulême dans son mandement de 1630. En 1673, le mandement épiscopal du Propre de Boulogne explique que les saints particuliers à une région doivent être honorés pour que cette région puisse bénéficier de leur intercession. La même année, l'évêque d'Agen promulgue également un propre des saints. Le mandement qui valide l'ouvrage prend des allures de sermon exhortant les clercs et les fidèles à abonder dans le

¹⁰ Voir le chapitre 2 de ce travail.

¹¹ Au cours de son plaidoyer lors de l'affaire d'Angers, l'avocat Louis Servin prend fait et cause contre la diffusion de la liturgie romaine à laquelle il reproche d'être la cause de la disparition des cultes locaux. En ce sens, il associe chaque diocèse au culte d'un saint : « Commençons par le ressort de ce Parlement et par le Diocèse de Paris où nous sommes et de là suivons les autres lieux selon les autres ressorts. Ne seroit-ce pas remettre en doute ce que nous croyons de saint Denys qu'il estoit Apostre des Gaules, et nous qui célébrons sa feste par chacun a n ne serons-nous point accusables si nous ne le nons pour vray ce qu'a escrit de luy l'empereur Louys le Débonnaire nostre bon roy en son epistre à l'abbé Hildevvin pour faire un recueil de toutes parts de la vie de ce très glorieux martyr [...] Voudrons-nous douter du martyre souffert par ce grand tesmoin de nostre Seigneur, veu ce qu'en a escrit et a souffert mort. Pour la foy à son exemple, Si nous endurons que les saints de nos Gaules soient ostez de nostre Kalendrier ». Voir *Actions notables, et plaidoyers de messire Louys Servin, op. cit.*, p. 27.

¹² Voir le deuxième chapitre de cette étude.

¹³ « *Ne vero specialium sanctorum, qui quondam dum in humanis agerent, has ipsas terrarum oras in quibus vivimus (loquor ut praesens, nam et si corpore absens sum, sed spiritus vobiscum sum) incoluerunt, eademque quam nos fidei tenereunt, et fidei sua veritatem ac vitae sanctimoniam innumeris miraculis testatam reliquerunt in iis locis quae trita sciuntur eorum vestigiis, oblivionis traderetur Historia* ». Saint-Malo (1627). Mandement épiscopal [p. II].

culte des saints et à suivre leur exemple ; on observe alors un glissement vers des allures que l'on qualifierait presque de patriotiques.

« Or, entre tous les saints qui se sont efforcés pendant le cours de cette vie mortelle de se conformer à ce Divin Original, et que le Ciel nous a donné pour être les Patrons de notre Sainteté, les actions et les exemples de ceux dont Dieu s'est servi pour planter la foy dans les cœurs de nos Pères, et jeter les premiers fondements de la Religion dans notre Patrie, ont sans doute une plus grande vertu, pour nous exciter à marcher sur les pas qu'ils nous ont tracés. Car outre le lien de la charité Chrétienne qui nous unit avec eux, celui de la nature et du climat, le même pays que nous habitons, le même air que nous respirons, est un puissant motif qui produit en nous une sainte émulation de nous rendre semblable à ceux avec lesquels nous avons de si fortes liaisons, qui sont nos pères selon l'esprit, et qui par la lumière de la Foy nous ont engendré à Jésus-Christ, leur sang ayant été la céleste semence qui a formé dans le sein de l'Église notre Conception spirituelle, et leurs travaux, et martyres étant comme les tranchées de la Divine régénération de nos âmes, qu'ils ont enfantées à la vie de la grace et de l'éternité.¹⁴ »

Trois dimensions qui justifient le culte des saints locaux sont mises en évidence dans cet extrait. Ainsi, il s'agit bel et bien d'augmenter la piété et la foi des fidèles par la prière aux saints et leur exemple. D'autre part, ce culte prend une dimension encore plus importante du fait que les saints qui en sont l'objet ont une inscription identifiée dans l'espace du diocèse mais aussi dans le temps. Non seulement le fidèle et le saint ont en commun la terre parcourue mais également un lien de filiation, par l'intermédiaire des ancêtres évangélisés par leur action. Le diocèse et son terroir sont alors des supports de l'expression de la foi. Ceux-ci sont exprimés dans la composition des calendriers liturgiques et participent de l'identité diocésaine.

Les mandements validant les ouvrages liturgiques entiers sont beaucoup moins diserts sur le sujet, préférant se concentrer sur l'aspect traditionnel du culte et son inscription dans le temps, davantage que sur la figure des saints eux-mêmes et leur lien direct avec l'histoire du diocèse. Le mandement de Limoges en 1625 évoque toutefois la volonté de conserver le culte des saints qui se sont illustrés dans la province¹⁵. Il n'en

¹⁴ Agen (1673). Mandement épiscopal. [pp. II et III].

¹⁵ « *Ac nisi Sanctorum memoria coleretur, qui in hac Provincia omni virtutis gloria floruerunt* ». Limoges (1625), mandement épiscopal, [p. II].

demeure pas moins que l'inscription des cultes locaux dans l'espace et l'histoire du diocèse est affirmée dans l'écriture des calendriers.

Un renforcement de l'expression identitaire au fil du siècle ? La réintroduction des usages anciens

Dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, et plus particulièrement dans les mandements épiscopaux des livres liturgiques imprimés à partir des années 1660, la nécessité de réintroduire les cultes locaux est revendiquée. Cette idée est avant tout présente dans les diocèses ayant choisi l'impression d'un propre diocésain mais n'ayant pas encore publié un tel ouvrage. On en déduit donc que la liturgie romaine a eu libre cours jusque là, les cultes locaux ayant purement et simplement disparu, ou bien ayant été plus ou moins conservés sans instruction formelle de la part de l'épiscopat, ce qui entraîne de fait une incompatibilité avec l'exigence d'unité liturgique interne au diocèse. En outre, le fait que ce type d'argument soit présent avant tout dans des propres diocésains montre également que cela ne signifie pas – dans une vision manichéenne de l'opposition entre deux modèles liturgiques rivaux – un rejet pur et simple de la liturgie romaine. En effet, l'édition d'un propre diocésain signifie avant tout que l'immense majorité des offices liturgiques récités dans le diocèse est tirée du *Breviarium romanum* ou des rééditions validées par les successeurs de Pie V. Ainsi, la réintroduction « officielle » des cultes locaux permet une rationalisation et un contrôle des cultes par l'autorité épiscopale, invitant de fait à un respect uniforme des cultes « romains » et de leurs éventuelles modifications, au profit des cultes locaux. C'est ce qui est notamment exprimé dans le mandement du Propre de Boulogne (1673) ainsi que l'évêque l'explique.

« *Dioecesi divisa, assumptoque in hac nostra Dioecesi, quae Morinensis pars est, Breviario Romano, nullum ferè de iis sanctis, nisi in Ecclesia nostra Cathedrali et de aliquibus eorum dumtaxat, Officium celebratur; ita ut videantur justitia ipsorum oblivionem accepisse* ».

La réintroduction des cultes locaux permet de retrouver dès lors l'unité liturgique du diocèse tout en résolvant une situation conflictuelle¹⁶.

¹⁶ Voir la deuxième partie de cette étude, chapitre 4, pp. 189 et suivantes.

Loin de toute revendication militante, Denys de Rollet, évêque de Valence, se contente dans le mandement du Propre de 1664 de citer les offices ayant été ajoutés, au motif qu'ils sont anciens¹⁷ et que l'évêque souhaite ainsi les rendre au culte du diocèse. À Aix en 1668, il est question seulement d'être bien attentif à quelques nouveaux offices, rajoutés selon les soins de l'évêque et du chanoine réformateur, réparant de fait l'oubli qu'ils avaient subi dans la ville. Le mandement du Propre de Vivier s'offre une approche quelque peu similaire, avec toutefois quelques nuances. Ainsi, l'évêque commence par expliquer que la mémoire des cultes propres du diocèse (saints patrons, reliques) est tombée en désuétude (« *memoriam quoque obsoleuisse* ») notamment par les guerres de religion ; le nouveau propre entend remettre en lumière ces cultes et rétablir une unité au sein du diocèse. Il ajoute comme argument supplémentaire à la publication de ce Propre que le calendrier romain soit ne célèbre pas ses saints propres ou bien qu'il ne leur donne pas le degré de célébration nécessaire. À Sarlat en 1677, l'interruption des cultes est aussi patente, cette fois sous l'effet des décrets du concile provincial de Bordeaux (1583)¹⁸. Fénelon s'empresse toutefois de préciser à ce propos qu'il ne pouvait faire autrement que d'imprimer un nouveau propre en remplacement des livres anciens en raison de l'état de décrépitude des ouvrages liturgiques du diocèse. Le mandement de Fréjus indique que c'est en 1592 que le diocèse interrompit l'utilisation des ouvrages propres pour prendre le Romain. Le siège épiscopal étant vacant après le décès de l'évêque, les chanoines, ont préféré prendre la liturgie romaine. De fait les offices de saint Léon, martyr et patron du diocèse ont disparu.

Ces éléments posent également la question des individus qui font vivre – survivre – ces usages propres, ce qui conduit l'évêque à reconnaître qu'il faille les réintroduire dans le corpus liturgique officiel. Il y a dans les diocèses des prêtres qui continuent d'entretenir le souvenir des usages anciens, quitte à contrevenir aux volontés épiscopales quant à l'unité liturgique. En outre, ils sont suffisamment nombreux ou influents pour que leur avis soit pris en compte. Les chapitres sont généralement perçus comme conservateurs et en rivalité

¹⁷ Le mandement commence par ces mots : « *Haec vestra sunt officia (Venerabiles viri) vobis ea reddo, et antiqua recenti restituo* »

¹⁸ Voir le chapitre 4. Le concile de Bordeaux avait conclu à la réception de la liturgie romaine dans tous les diocèses suffragants de la province, à charge pour les évêques de rédiger un propre de leur diocèse.

avec leur évêque¹⁹. Les faits le montrent également avec notamment les exemples d'Angers et de Boulogne pour ne citer qu'eux. On rappellera toutefois qu'en 1600, lorsque le nouveau bréviaire d'Orléans est imprimé, celui-ci montre davantage de transformations « romaines » que de conservatisme. Or, le mandement est signé des dignités du chapitre cathédral, le siège épiscopal étant vacant.

La réintroduction de cultes oubliés, mise en application du cadre romain ou expression de la liberté des évêques ?

Le cas de Valence ne peut toutefois nous empêcher de nous demander dans quelle mesure la restitution des usages antiques ne peut se faire sans contrevenir aux normes édictées par la Congrégation des Rites, quand l'évêque ne mentionne en aucune manière la continuité du culte. En effet, l'expression « *Vobis ea reddo* » ne saurait exprimer un culte continu et officiel depuis plus de deux cents ans. Or, la Congrégation des Rites s'oppose, notamment par le décret du 15 mars 1608²⁰, à la réintroduction d'un culte propre, dès lors que sa célébration a été interrompue. Tout juste l'évêque se contente de signaler que les anciens offices dont il autorise la réintroduction ont été revus en accord avec son chapitre²¹. Cette révision des textes des offices, en conformité avec l'esprit de Trente, manifeste dans *Quod a Nobis* et largement partagé par les évêques français au cours du XVII^e siècle, pourrait donner toutefois un semblant de caution « romaine » au nouvel ouvrage²². Ainsi, même dans cet exemple où le modèle liturgique romain n'est en aucune façon déprécié – il n'est d'ailleurs pas cité nommément – où la nature de l'ouvrage elle-même dit toute la fidélité du diocèse à la liturgie romaine ainsi que sa profonde pénétration dans le culte rendu au sein du diocèse, on constate néanmoins d'une part la réintroduction de cultes anciens en dépit des prescriptions romaines, et d'autre part le détail des réformes entreprises pour que ceux-ci soient remis au goût du jour. Ces réformes laissent

¹⁹ L'affaire d'Angers en est l'exemple par excellence, on peut également citer, parmi bien d'autres, Amand Colette, *Histoire du Bréviaire de Rouen*, op. cit., p. 220.

²⁰ Voir le décret du 15 mars 1608, in Joann Michaelis Cavalieri, *Opera Omnia*, op. cit., tome II, col. 238. Celui-ci est déjà évoqué dans le chapitre 7.

²¹ Il s'agit des saints Félix, Fortunat, Achillée, Cornélien et Cyprien. Apolinaire étant le patron de la cathédrale et n'étant pas concerné par cette réintroduction de cultes, cette dernière ne s'inscrit pas dans le cadre du culte du saint patron, autorisé par *Quod a Nobis*. Voir notamment le chapitre 5 pp. 220 et suivantes.

²² Le texte de l'office de la Sainte-Couronne est revu de la façon suivante : « *dum senticosae Officium Coronae recolligo, et coronidis instar appono insignibus venerabilis Capituli, non punget sed unget, nec vestrum laedet sensum, sed elidet eius, qui conatur auferre aculeum à Spinâ Christi (quam religiose servatis integram) cum vetustos eius Officii characteres abradit simula ac tempus arrodit* ». Valence (1664), Mandement épiscopal, [p. II].

ostensiblement de côté l'autorité romaine (la Congrégation des Rites) et magnifient les compétences de l'évêque avec son chapitre en matière de régulation liturgique. La réintroduction des cultes locaux s'inscrit alors dans un contexte de prise de distance vis-à-vis de l'autorité romaine en termes de régulation liturgique.

Le mandement de Mgr de Richelieu à Aix (1668) reprend les éléments « classiques » de l'argumentation en faveur des réformes liturgiques romaines, en insistant sur le fait qu'une telle révision permet de supprimer les erreurs qui se sont accumulées dans les textes. Il termine son mandement en indiquant, sans autre forme de procès, que trois offices sont ajoutés, ceux de Maximin, de Marie-madeleine et de la Transfiguration du Seigneur. La contradiction entre la volonté de se soumettre aux règles romaines, tout en conservant une certaine liberté d'action est également flagrante.

À Sarlat en 1677, la justification du retour aux usages anciens, si une fois encore elle ne remet pas en question l'usage du *Breviarium pianum* puisqu'il s'agit bien d'introduire un propre diocésain, franchit une nouvelle étape dans l'expression de la prise de distance vis-à-vis de Rome. En effet, l'autorisation de publier un propre diocésain, rassemblant les offices particuliers au diocèse, n'est pas issue selon Fénelon de *Quod a Nobis* ou de tout autre écrit pontifical, mais bien des décrets du concile provincial de Bordeaux. Certes, ceux-ci ont été validés en cour de Rome²³, mais ils sont anciens (près d'un siècle) et Rome, par la Congrégation des Rites, a produit des documents bien plus récents en la matière. D'autre part, les autres diocèses de la province de Bordeaux ont déjà publié un propre et ont fait appel à la congrégation sur certains de leurs usages²⁴. Comment alors comprendre que l'évêque se réfère à une décision ancienne quand ses voisins, eux, reconnaissent l'autorité de la Congrégation des Rites, si ce n'est pour inscrire son autorité dans un cadre gallican et non pas romain et donc universel ? Il y aurait alors presque une contradiction entre le mode de publication choisi par le diocèse et la manière dont il manifeste un certain détachement envers Rome. Toutefois, la réforme s'effectue par la critique des textes et l'on est bien dans une démarche « à la romaine ». L'évêque de Fréjus (1678) réintroduit également les offices de ses saints patrons, ainsi que de la dédicace de la cathédrale après les avoir passés au crible de la critique. Toutefois, il ne s'embarasse

²³ Clément Meunier, *op. cit.*, pp. 338-370.

²⁴ *Idem*, pp. 427-451. Le diocèse de Montauban de la province voisine de Toulouse ne fait pas mystère des autorisations de la congrégation quant à ses usages propres.

d'aucune validation en cour de Rome et place même, par l'ensemble de son argumentation, l'évêque en gardien des traditions du diocèse, au détriment du chapitre, tenu pour responsable, par son adoption du *Breviarium romanum*, de la disparition des offices propres du diocèse.

Les mandements néo-gallicans

Le mandement du Bréviaire de Vienne (1678) justifie quant à lui le nouvel ouvrage par le fait qu'aucun n'a été publié depuis 1523. Les méthodes de restauration des ouvrages anciens sont bien celles constatées partout ailleurs, notamment la critique des textes. En revanche, Henri de Villars fait une abstraction totale du contexte romain et de l'autorité pontificale en matière liturgique ; Vienne et son bréviaire marquent le début des liturgies néo-gallicanes. Ainsi, le mandement du Bréviaire de Paris (1680) s'affranchit de toute référence romaine, tout en reprenant l'argumentaire habituel, à savoir remettre en ordre les cultes traditionnels du diocèse, mis à mal par les injures des temps, devoir qui incombe à l'évêque. Dans ces deux derniers exemples, c'est bien la seule autorité épiscopale qui est reconnue comme compétente pour régler la liturgie, ce qui constitue une des caractéristiques du mouvement néo-gallican.

Si la réintroduction des usages propres ne prend pas place dans un contexte presque manichéen qui voudrait un rejet pur et simple de la liturgie romaine, il n'en demeure pas moins qu'il s'inscrit dans une démarche de prise de distance vis-à-vis de Rome, laquelle n'est pas pour autant conditionnée par la nature de l'ouvrage liturgique publié, qu'il s'agisse d'un bréviaire ou d'un propre. Ainsi, le néo-gallicanisme, comme les déboires vécus par Persin de Montgaillard, évêque de Saint-Pons-de-Thomières quelques années plus tard, s'inscrivent dans un mouvement et un argumentaire dont on peut percevoir les manifestations dès les années 1660 en France.

Revendiquer son identité dans le calendrier : évoquer la coutume

Les calendriers liturgiques, riches d'informations, sont aussi les vecteurs – plus ou moins conscients – de l'identité du diocèse, en termes de dévotion comme d'héritage liturgique. Ainsi, à l'instar des références au calendrier romain, les calendriers diocésains peuvent, dans certains cas, mentionner la coutume du diocèse ou encore exprimer un

attachement du diocèse à un culte en particulier. Ils sont en ce sens les vecteurs de l'idée d'une identité diocésaine, au même titre finalement que les mandements épiscopaux.

Comme le calendrier romain, évoqué comme une référence – pour des raisons pratiques – dans nombre de propres diocésains²⁵, la « coutume » comprise au sens du corpus liturgique propre à un diocèse, est citée à l'occasion d'une réforme du calendrier, le plus souvent un changement de date pour une célébration de saint. Toutefois, ces mentions, hors des noms de saints romains, ne concernent que des propres diocésains²⁶, lesquels font aussi référence au calendrier romain en cas de modification. Cela donne à voir un phénomène particulier qui voudrait que, dans un souci de cohérence dans la mise en application du calendrier romain, articulé avec les usages locaux contenus dans le propre, les évêques explicitent les modifications, les rendant claires et obligatoires. Un tenant de la liturgie romaine y verrait là un signe d'adhésion patent. Toutefois, ce sont bien les usages propres qui sont ici soulignés, mais dans un souci de conformité avec les directives romaines. Dans le même temps, lorsque les modifications concernent des fêtes propres au diocèse, l'évêque utilise la même signalétique, faisant cette fois référence à la coutume du diocèse. On trouve ainsi à Quimper, au jour de la célébration de Paul, évêque et confesseur, fête semidouble le 13 mars : « *fuit 12. In Ecclesia Corisopitensis tantum. Fit in ecclesia cathedralis tantum, quia ad dioecesim minime videtur pertinere* ». À Mâcon, le propre indique un changement de la date et du degré. Ainsi, le propre de 1675 déplace la Sainte-Geneviève et transforme, par l'adoption du Bréviaire romain, le vocabulaire utilisé pour le degré de solennité. Il est en effet inscrit au 19 janvier, date nouvelle retenue pour célébrer la sainte au rit *Duplex*, « *in Eccles. Cathed fuit die 3. 9 lect.* »²⁷, rappelant de fait l'ancien usage. Une forte intégration du calendrier romain, ainsi que la mise en application des règles romaines – envisagée dans le contexte français donc somme toute assez relative – conduit à une mise en exergue dans le même temps des éléments propres à l'usage du diocèse.

C'est une nouvelle différence qui est mise en évidence entre les diocèses qui conservent leur liturgie complète et ceux qui optent pour la publication d'un propre

²⁵ Voir la deuxième partie de cette étude.

²⁶ Il s'agit des propres de Vannes (1627), de Nantes (1642), de Quimper (1642), d'Arles (1656 et 1680), de Mâcon (1675).

²⁷ Voir Quimper (1642) et Mâcon (1675).

diocésain ; étant entendu que ceux qui adhèrent le plus à la réforme romaine – pour une raison pratique – expriment ce qui fait leur identité davantage que les autres qui mélangent les deux usages et rendent moins manifestes les spécificités de chacun.

Dans une démarche prévue par *Quod a Nobis*, mais avec un effet d’affirmation des cultes particuliers, les Propres de Fréjus (1678) et de Mâcon (1675) apportent des précisions lorsqu’il s’agit du culte du saint patron²⁸.

La confrontation entre les exigences romaines et les dévotions locales

Dans le contexte général d’une réforme calendaire, initiée par la diffusion du modèle romain, la question de la sauvegarde et de la manifestation des cultes locaux sont complexes et rendent compte une fois encore de la singularité de chaque calendrier. Si les cultes locaux ne sont pas interdits par la législation romaine, celle-ci entend bien toutefois les contrôler et les en cadrer. Chaque diocèse doit alors faire des choix. Deux règles majeures conditionnent l’existence de cultes locaux et leur célébration, à savoir leur ancienneté (la fameuse règle des deux cents ans d’existence) et leur célébration au rit double lorsqu’il s’agit du culte d’un saint patron ou d’une relique insigne²⁹. L’étude statistique des saints non-romains contenus dans les calendriers a donné une première image des libertés prises par les diocèses vis-à-vis des exigences romaines, mais également donné le profil des cultes locaux, notamment quant à la nature des saints. Il s’agit désormais de comprendre davantage – dans le contexte de la réforme romaine – le message véhiculé par les cultes locaux, notamment en termes d’expression identitaire pour les diocèses.

Le cas des saints patrons : entre identité locale et mise en œuvre de la législation romaine

Signaler le culte d’un patron

La mise en relief du patron, vecteur de l’identité diocésaine, fait l’objet d’une revendication particulière. Ainsi, on trouve la mention « *patronus* » accompagnant certains

²⁸ Au premier décembre, le Propre de Fréjus (1678) inscrit *Leontii* (Léon), *duplex*. Il est indiqué ensuite : « *Patroni ecclesiae Cathedralis, Urbis et Dioeceseos* »

Au 22 janvier, le Propre de Mâcon (1675) indique pour l’annonce de la Saint-Vincent : « *Festum solemne Invictissimi mart S. Vincentii dictae ecclesiae Patroni* ».

²⁹ La Congrégation des Rites circonscrit en 1617 le culte des reliques insignes au rit double mineur. Sont considérées comme reliques insignes la tête, les bras les jambes et toute partie du corps ayant subi le martyre. Voir Cavalieri, *Opera omnia*, op. cit., pp. 140 et suivantes.

saints. Une telle mention n'est toutefois pas présente dans tous les diocèses et recouvre plusieurs acceptions. Il est tout d'abord remarquable que ce sont en très grande majorité les diocèses publiant des propres diocésains qui signalent dans leur calendrier le culte du saint patron. Seuls les calendriers de Senlis (1585 et 1670), de Sens (1641) et de Langres (1644), en font état dans le cadre d'ouvrages liturgiques entiers. On remarque à ce propos que les diocèses de Sens et de Langres se caractérisent dans leurs éditions postérieures à 1640 par un nombre plus important de cultes particuliers. Les mentions antérieures apparaissent donc comme un premier indice d'une évolution et lui donnent un sens plus manifeste que le simple relevé statistique. Dans le cas de Senlis, si le diocèse montre une plus grande sensibilité au modèle romain, la mention du saint patron viendrait alors relativiser cette appréciation. Les propres diocésains qui accolent la mention « *patronus* » à au moins un saint de leur calendrier sont ceux de Cahors (1609), d'Arles (1612, 1656 et 1680), de Sées (1616 et 1679), de Chalon-sur-Saône (1620), de Périgueux (1629), de Lodève (1630), de Riez (1635 et 1675), de Montauban (1640 et 1660), de Boulogne (1673), de Mâcon (1675), de Sarlat (1677) et de Fréjus (1678). La démarche serait toujours ici de signifier clairement le culte du saint patron, mais peut-être davantage dans une optique de pédagogie et de justification des usages propres qu'une simple et seule affirmation de l'identité diocésaine. Les deux démarches – on l'a déjà constaté à maintes reprises – n'étant pas antinomiques.

L'évocation du patron recouvre plusieurs réalités car le patronage peut concerner divers espaces et lieux de cultes. L'occurrence la plus fréquente est celle du patron de « l'Église », comprise au sens de diocèse. On trouve ainsi très fréquemment la mention « *Ecclesia patronus* » ou, comme c'est le cas à Arles « *Arelatense Ecclesia Patronus* ». Cette formulation rejoint d'ailleurs celle typique de l'introduction des mandements épiscopaux³⁰. Quelques calendriers signalent seulement le saint patron de la cathédrale comme Chalon-sur-Saône avec la mention « *Patroni Ecclesiae Cathedrali* » qui accompagne l'inscription de Vincent le 22 janvier, de rit double. L'« Église » seule désignerait alors le diocèse, quand l'adjonction du qualificatif de « cathédrale » signalerait alors seulement la cathédrale. La distinction entre le patronage du diocèse et celui de la cathédrale est évidente dans le Propre de Périgueux (1629). En effet, celui-ci inscrit Etienne premier martyr, fête double le 26 décembre, comme « *Ecclesia cathedr. Patronus* » et Front, évêque et confesseur, fête double le 25 octobre, comme « *totius*

³⁰ Voir la première partie de cette étude.

dioecesis Patroni, Titularis patroni, et dedicationis cuiusque Ecclesiae ». Cette distinction est loin d'être évidente dans tous les diocèses. Ainsi, les deux patronages se confondent sans l'ombre d'un doute dans le Propre de Boulogne où Maxime, évêque et confesseur, fête double le 27 novembre, se distingue par la mention « *ejusdem Ecclesiae et Dioecesis Patroni* ». On remarque à ce propos l'emploi du terme « *dioecesis* », finalement peu utilisé dans les calendriers pour désigner le patronage d'un saint. Dans la plupart des cas, la seule évocation de l'*Ecclesia* ou de la *Cathedralis* est suffisante pour signifier l'espace sur lequel s'étend la juridiction de la cathédrale : le diocèse. Cette idée est confirmée par les deux Propres successifs de Montauban en 1640 et 1660. Le premier indique Martin, évêque et confesseur, fête double le 11 novembre comme « *Cathedralis patroni* ». Dans l'édition suivante, le même saint est maintenant inscrit comme « *Patroni Ecclesiae cathedralis et Dioecesis Montalb.* ». Si l'objet désigné est toujours le même, son expression diffère puisqu'en l'espace de vingt ans, le diocèse – et son patron – n'est plus réduit, dans la forme d'expression, à la seule cathédrale ; il est désormais évoqué en tant que tel. On ne saurait toutefois observer ici une évolution sémantique car les trois seules occurrences de « *dioecesis* » associée à la désignation du saint patron du diocèse sont bien peu nombreuses eu égard aux autres formulations. En outre elles se retrouvent de manière assez diffuse dans le temps³¹. Le diocèse de Lodève quant à lui s'enorgueillit de deux patrons, célébrés à deux dates distinctes : Genès, martyr est célébré le 25 août au degré double et Fulcran, évêque et confesseur est célébré le 13 février au même rit. Tous deux sont dits « *patroni Lodovensis Ecclesiae* ». À Boulogne, Maxime évêque et confesseur est dit « *ejusdem Ecclesiae et Dioecesis Patroni* », saint Louis quant à lui bénéficie de la mention « *regis Franciae, Patroni Ecclesiae Morinensis Boloniensis* ». La différence de titulature laisse ici planer un doute sur ce que le diocèse de Boulogne entend par Église. Dans le cas de Maxime, Église désignerait selon toute logique la seule cathédrale. Le patronage serait alors double sur la cathédrale (Maxime et Louis) et simple sur le diocèse (Maxime).

Si l'accumulation des patronages sur un même lieu de culte ou un diocèse est une chose courante, l'inscription de plusieurs patrons pour un même objet dans un calendrier – mis à part dans le cas de groupes de saints réunis en un même office – est bien plus anecdotique. Deux propres distinguent un troisième patronage dans leur calendrier, avec le cas d'une collégiale. Il s'agit de celui de Montauban en 1640 qui indique qu'Étienne

³¹ En 1629 (Périgueux), 1660 (Montauban) et 1673 (Boulogne).

premier martyr, lorsqu'il est fêté le 7 mai, de rit double est « *patroni Ecclesiae collegiatae Montis Albani* ». Le diocèse de Lodève indique en 1630 dans son Propre que Baudile (*Baudilius*), le 20 mai au rit simple est patron de l'église de Soumont. D'après la consultation de ce corpus, il ne semble pas qu'au fil des rééditions de calendriers, les diocèses manifestent des changements de patronage au XVII^e siècle.

Le saint patron dans la hiérarchie des cultes

L'immense majorité des saints auxquels on accorde la fonction de patron est célébrée au rit double (ou équivalent), conformément aux Rubriques générales romaines. La solennisation de ces offices est d'autant plus manifeste par l'utilisation de la couleur rouge. C'est le cas des calendriers de Senlis (1585 et 1670), d'Arles (1612, 1656 et 1680), de Lodève (1630), de Périgueux (1629), de Sarlat (1677) et de Sens en 1641³². Pour les Propres de Riez (1675) et de Sées (1616), le culte du saint patron est amplifié par une octave. Autre forme de solennisation par amplification du culte, le calendrier de Sens en 1641 adjoint la mention « *Metropolitanae ecclesiae Senonensis Patroni* » aux deux fêtes de son patron, Etienne, le 26 décembre et le 3 août, soit la célébration du saint et celle de l'invention de ses reliques. Toutes deux sont rubriquées³³. Celui de Senlis montre une évolution similaire. Si une seule fête de Régule (*Regulus*) est mentionnée comme étant celle du patron dans l'édition de 1585, le diocèse en ajoute une seconde dans l'édition de 1670. Le « *Sylvanectense episc et conf et patronus* » est ainsi célébré à deux reprises, le 23 avril au rit double et le 30 mars au degré semidouble, à l'occasion de la fête de la translation de ses reliques.

Le patron de l'église de Soumont (Baudile) est célébré au rit simple à Lodève en 1630, ce qui constitue une exception dans le rit de célébration d'une figure patronale. Il ne s'agit pas du patron du diocèse ni de la cathédrale mais d'un lieu de culte bénéficiant d'une dévotion particulière. Cela ne justifie donc pas une élévation de son degré de solennité, la mention en elle-même rend compte de la dévotion particulière dont le saint fait l'objet.

³² « *Patroni Ecclesiae de Somonte* ». Lodève (1630).

³² La solennité du saint est d'autant plus marquée qu'elle conserve son statut de fête chômée dans un contexte de diminution de ces jours sans travaux. Voir Alain Cabantous, *Entre fêtes et clochers, Profane et sacré dans l'Europe moderne, XVII^e – XVIII^e siècles*, Fayard, 2002, pp. 233 et suivantes.

³³ Inscrites en rouge.

Nature des dévotions patronales.

S'il renvoie à l'identité du diocèse, le culte du saint patron s'inscrit dans un processus d'appropriation du culte, de sa figure et de sa dévotion, en ce sens qu'aucun saint relevé dans ce corpus n'est un saint unique et rigoureusement propre au diocèse. Ainsi, les diocèses choisissent pour leur patronage des saints dont le culte – par un office de la liturgie des heures, inscrit dans le calendrier – s'étend à plusieurs diocèses.

Plus de la moitié de ces saints sont présents dans le calendrier romain. Leur inscription dans les calendriers au titre de patron n'engendre pas de changement de date, mais dans la moitié des cas une augmentation du degré de solennité, permettant ainsi d'atteindre le rit double, lequel n'est pas toujours prévu dans le modèle romain.

Les saints non-romains sont rattachés à différentes échelles. Un saint est célébré dans plus de vingt diocèses, il s'agit de Genès martyr, patron de Lodève et célébré le 25 août. Quatre autres s'inscrivent dans l'échelle de célébration variant entre neuf et vingt diocèses : Maxime, évêque et confesseur, patron de Boulogne et de Riez, Mammet, martyr, patron de Langres, Front, évêque et confesseur, patron de Périgueux, Baudile, martyr, patron de l'église de Soumont au diocèse de Lodève. Viennent ensuite quatre saints dont la célébration est partagée par deux à huit diocèses : Régule, évêque et confesseur, patron de Senlis, Fulcran, évêque et confesseur à Lodève, Etienne *protomartyr* le 7 mai, patron de Montauban et Sacerdos, évêque et confesseur, patron de Sarlat. L'expression de l'identité du diocèse passe bien par des figures partagées à des échelles plus ou moins grandes – dans ce corpus, Etienne *protomartyr* est patron d'Arles, Cahors, Montauban, Périgueux et Sens – que le diocèse s'approprie pour en faire un marqueur de son identité. On constate également que cette appropriation ne signifie pas nécessairement, selon la façade qu'est le calendrier liturgique, une modification des usages calendaires romains.

Dans ce corpus des patrons d'Églises et de diocèses, revendiqués comme tels par les calendriers, les évêques occupent un tiers des patronages quand les martyrs en occupent les deux-tiers, la figure d'Etienne étant très présente. On remarque une figure royale avec le patronage de saint Louis à Boulogne et une seule figure féminine avec le patronage de sainte Thècle sur le diocèse de Riez.

Les saints romains faisant l'objet d'une dévotion locale : quand les diocèses s'approprient des cultes romains, s'agit-il encore d'un processus de romanisation ?

L'appropriation des dévotions romaines par le contenu des offices et leurs modalités de célébration s'explique ici par le patronage du saint sur le diocèse et sa cathédrale.

Une première lecture des calendriers laisserait penser que le fait de signaler un saint comme étant le patron est une forme d'expression d'une identité locale forte. Ce sentiment est renforcé par l'absence de systématisme de ce type d'indication : ainsi, certains diocèses revendiquent dans le calendrier leur figure patronale, créant de fait, une différenciation avérée, une exclusivité de leur espace liturgique diocésain, vis-à-vis des autres. Ceux qui ne versent pas dans ce genre de précision seraient alors perçus comme bien plus discrets quant à leurs spécificités.

Pourtant, l'attribution du titre de patron à un saint du calendrier, si elle affirme de fait une spécificité dévotionnelle locale, correspond aux exigences du culte romain. En effet, les prescriptions romaines ne menacent en aucun cas la célébration de la figure patronale, au contraire, celle-ci est valorisée³⁴. Toutefois, cette valorisation entraîne de fait une identification. Ainsi, le culte local ne remet pas en question le culte romain, lequel prédomine et assure la célébration universelle de la liturgie, lorsqu'il est identifié et encadré, ce à quoi s'emploiera la Congrégation des Rites. L'indication du saint patron s'inscrit dès lors dans la démarche même de la romanisation des calendriers diocésains puisque celui-ci est identifié et célébré selon la norme romaine. Les calendriers qui n'indiquent pas leur saint patron confondent le culte de celui-ci dans la masse de leurs usages propres créant dès lors une certaine confusion, qui rend plus difficile la distinction entre cultes romains et locaux, à moins de conduire une analyse du calendrier selon une méthode comparative. L'ensemble du calendrier est donc diocésain et perpétue le maintien d'une liturgie propre, au moins en apparence et quels que soient les discours tenus dans les mandements épiscopaux quant à l'adhésion plus ou moins prononcée à la réforme romaine. Les diocèses qui choisissent d'imprimer leurs livres liturgiques sous forme de propres diocésains, tout en identifiant certains cultes comme spécifiques rendent d'autant plus manifeste leur adhésion à la démarche romaine de réforme des liturgies diocésaines.

³⁴ Cf. *Supra*

L'histoire sainte et le patrimoine du diocèse : lorsque l'affirmation de l'identité passe par l'inscription du territoire dans l'histoire chrétienne universelle

L'inscription des saints dans un territoire et une histoire

L'inscription territoriale

Dans l'énoncé du calendrier liturgique, certains saints bénéficient d'une inscription particulière lorsqu'il est précisé un lieu, un espace, auquel ils sont rattachés³⁵. Cette indication d'ordre géographique permet dans nombre de cas de différencier deux saints homonymes³⁶, appartenant également à la même catégorie de saint³⁷. En outre, dans la majorité des cas, il s'agit bien d'inscrire le culte d'un saint dans un territoire et une histoire, comme les mandements épiscopaux, notamment ceux validant des propres diocésains, peuvent l'exprimer³⁸. Le nombre de ces indications varie beaucoup d'un calendrier à l'autre. On observe néanmoins une augmentation moyenne de leur nombre au fil du siècle. De plus, elles sont bien plus nombreuses dans les calendriers issus d'ouvrages entiers que dans les propres diocésains.

Ainsi, les calendriers issus d'ouvrages entiers indiquent l'origine géographique d'une dizaine de saints dans les années 1590, contre plus d'une vingtaine pour ceux imprimés entre 1670 et 1680. Les calendriers imprimés dans les années 1610 en indiquent quant à eux près de trente-cinq. C'est un record.

Pour les propres diocésains, si l'on observe également un record de ce genre de précisions dans les années 1610, le nombre moyen se situe davantage aux alentours d'une quinzaine de saints. Une telle référence est également inscrite dans le temps dans le cas particulier des évêques³⁹. Ainsi, certains calendriers peuvent indiquer le rang tenu par un évêque dans la succession des dirigeants du diocèse.

Dans le contexte général d'une réforme calendaire, marquée par l'influence d'un modèle romain, qui se fait sentir de diverses manières, c'est le message véhiculé par

³⁵ Cette question a été traitée une première fois dans Thomas D'Hour, « Les calendriers liturgiques diocésains dans la France post-tridentine », *op. cit.*, pp. 70-71.

³⁶ Bien que tardif par rapport à notre sujet d'étude, Percin de Montgaillard, évêque de Saint-Pons-de-Thomières, écrit à ce propos : « Pour mieux désigner les Saints, j'avois fait marquer le nom de leurs Sieges, s'ils étoient évêques ». Voir Percin de Montgaillard, *Recueil des factums et autres pièces ayant servies à la défense du calendrier de Saint-Pons*, s.l., 1686, p. 112.

³⁷ Voir le chapitre 2 de cette étude.

³⁸ Cf. *supra*.

³⁹ Au-delà du calendrier, les offices des saints, par les leçons, précisent sans équivoque la période au cours de laquelle ceux-ci ont vécu.

l'ensemble de ces inscriptions, notamment en termes d'expression – voire de revendication – identitaire, qui nous intéresse ici. Les références géographiques peuvent dans un premier temps être réparties en plusieurs catégories, selon l'espace mentionné. On distinguera alors celles qui font référence au diocèse lui-même, rattachant le saint à l'espace strictement local, de celles s'inscrivant dans d'autres espaces que celui du diocèse producteur du calendrier. Le nombre de ces indications étant extrêmement variable d'un calendrier à l'autre, il est alors nécessaire de raisonner en termes de proportions, afin de saisir quelle priorité est donnée par les diocèses dans l'expression d'une inscription géographique de leurs cultes.

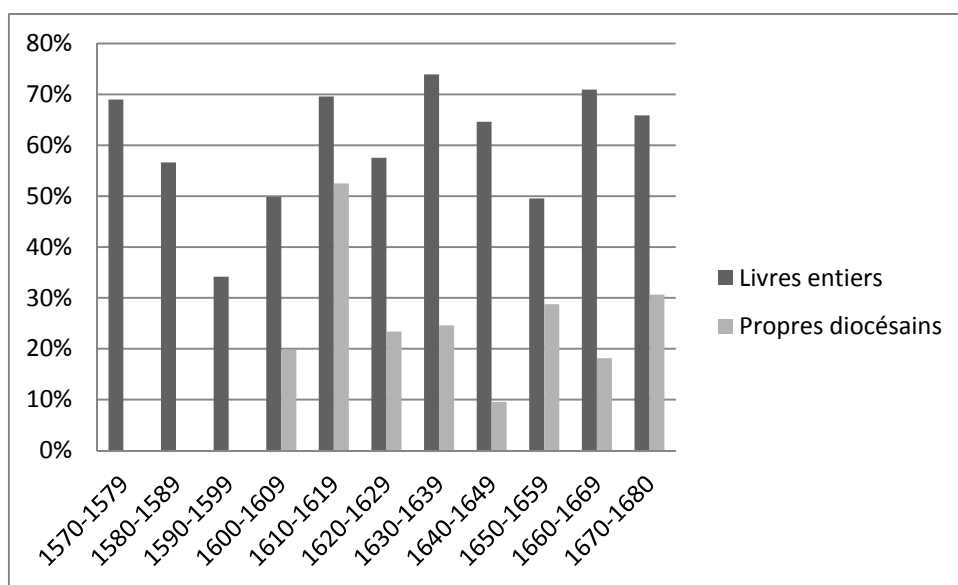


Figure 63 : Inscrire les saints du calendrier diocésain dans un terroir : part des saints inscrits comme ayant vécu dans le diocèse sur l'ensemble des saints énoncés avec une référence géographique

L'inscription purement locale, et sa revendication explicite, est une fois de plus davantage le fait des diocèses ayant conservé leurs livres liturgiques entiers. Bien que des variations importantes soient observées, créant des accidents de courbes, c'est tout de même l'idée d'une croissance relative qui apparaît. La cartographie de ces résultats, si elle montre bien la croissance de ces références dans les diocèses, met en évidence la singularité de chaque diocèse sur ces questions (cf. Carte 26 : Part des saints inscrits comme ayant vécu dans le diocèse sur l'ensemble des saints énoncés avec une référence géographique, p. 42).

Le paysage global de la France des usages liturgiques est une nouvelle fois mis en évidence ici. Les diocèses qui revendiquent le plus l'inscription locale de leurs saints ont plus de chances de se trouver dans le centre de la France que dans la moitié sud ainsi que sur les marges ouest. Quelques nuances sont toutefois à apporter. En effet, si l'ouest et le nord du Massif central se distinguent dans cette démarche, on y ajoute également la façade est de la France ainsi que le nord du Bassin parisien. Parmi les diocèses qui s'illustrent de plus en plus dans la démarche d'inscription de leurs cultes prioritairement dans leur diocèse, on relève entre autres Chartres, Orléans, Besançon, Narbonne, Metz, Toul. On remarque d'ailleurs que pour Chartres et Metz, ce genre de référence s'inscrit dans un contexte de faible représentation numérique des saints « propres » et d'une intégration importante du calendrier romain. On peut donc dire que, d'une certaine manière, l'adhésion au modèle romain a pour effet d'agir comme révélateur des cultes locaux. C'est également le cas d'Angers et dans une moindre mesure, de Besançon.

En revanche, pour Lyon et Narbonne, c'est la démarche inverse qui est observée, puisque ces diocèses intègrent peu (Lyon) ou de moins en moins (Narbonne) le calendrier romain, tout en revendiquant de plus en plus l'inscription locale des saints du calendrier. Les propres diocésains, imprimés par les diocèses principalement situés dans le sud et l'ouest français, offrent un panorama contrasté, lequel évolue dans le temps. On remarque notamment la place de plus en plus importante prise par ces indications dans les calendriers de Sées et de Riez. Il est notable également que les propres diocésains qui font la part la plus importante à des inscriptions géographiques sont parmi ceux qui mentionnent également le saint patron. C'est le cas entre autres de Sées, de Chalon-sur-Saône, de Cahors, de Lodève, de Riez, de Montauban et de Boulogne. Cette observation n'est cependant pas systématique puisque le Propre de Périgueux indique son « *patronus* » tout en consacrant moins du quart de ses références géographiques à des saints rattachés au diocèse par leur vie. C'est également le cas pour Mâcon et Fréjus.

À l'inverse, les calendriers nantais abandonnent progressivement la mention de lieux auxquels sont attachés les saints. On constate en outre que la part des références locales de certains propres est comparable à celle de calendriers issus d'ouvrages entiers (Tours, Senlis, Châlons, Soissons).

Le cas de Paris, enfin, est emblématique d'un dernier processus d'évolution, celui où les références géographiques ne sont pas en diminution, mais où leur emploi concerne de plus en plus de saints extérieurs au diocèse. Il ne s'agit pas ici de refuser l'inscription

des dévotions dans un contexte local mais bien de se placer dans une échelle géographique plus vaste, l'échelle gallicane.

L'histoire sainte du diocèse

Inscription claire des dévotions dans l'espace par le rattachement d'un saint à un territoire, les indications du calendrier peuvent évoquer également, par le truchement des figures de sainteté, l'histoire sainte du diocèse. En ce sens, les calendriers font la part belle à l'évocation des premiers temps de la christianisation des Gaules avec les figures d'apôtres et de fondateurs, notamment par l'ajout du qualificatif de « premier ».

Les « apôtres » au sens d'apôtres du diocèse ou des Gaules mais distincts des apôtres de l'Écriture sont quelques fois mentionnés. On retrouve ainsi Julien dans les calendriers du Mans, Trophime à Arles, Georges apôtre du Velay au Puy, Martial est « *Aquitanae apostoli* » dans les Propres de Poitiers en 1631 et de Rodez en 1671. Quelques figures sont également honorées du titre de « *protopraesuli* », notamment dans des diocèses du sud-est de la France, porte d'entrée du christianisme aux premiers siècles. Ainsi, à Narbonne en 1658 c'est Paul Serge qui est « *apostoli et protopraesuli Narbonensis* ». Die évoque en 1669 les saints pape et évêques Marcel (17 janvier), Pétrone (10 janvier) et Ulphin (20 mars) chacun comme « *Diensis Praesulis et conf* » et plus au nord, à Clermont (1654), Austremoine est dit « *Claramontensis protopraesulis et mart* ». Enfin, Lodève reconnaît en saint Flour l'« *Ecclesiae Lodovensis protopraesul* ». Là aussi, il s'agit bien d'une marque d'appropriation d'un culte, en se fondant sur l'aspect historique et fondateur du personnage. Ainsi saint Flour, qui est également inscrit dans le calendrier de Clermont en 1654, est seulement mentionné comme « *Lutevensis Episcopus et conf* ». La fonction de fondateur du personnage n'est pas exprimée dans le calendrier puisqu'elle a finalement peu de sens pour les diocésains clermontois. En revanche, pour les Lodéviens, il est le premier qui a construit l'Église à laquelle ils appartiennent. L'exemple de saint Flour se vérifie pour tous les autres cas cités. Ce n'est qu'au sein du diocèse concerné que de telles mentions sont utilisées, quand bien même elles laisseraient attendre à une énonciation plus large, comme pour Trophime d'Arles, évoqué dans les calendriers de ce diocèse comme apôtre des Gaules et fondateur de l'Église, alors que la notion d'apôtre des Gaules est absente des autres calendriers où le saint est inscrit⁴⁰.

⁴⁰ Trophime est célébré dans les calendriers de Langres (1604 et 1644), Lyon (1584 et 1619) ainsi que de Vienne (1678). Dans ces calendriers le saint n'est accompagné d'aucun commentaire.

L'exemple de Martial, « apôtre d'Aquitaine », montre toutefois que cette revendication, si elle ne touche pas l'échelle nationale peut tout de fois s'appliquer, sans être systématique, à celle de la province ecclésiastique. La notion d'appartenance à un lieu est ainsi exprimée à travers une figure sainte, fondatrice et tutélaire. La dévotion envers cette figure tend ainsi vers la célébration d'un territoire vécu.

Les évêques en leurs diocèses

Les évêques occupent le premier rang dans le corpus des saints rattachés par une mention du calendrier à un territoire identifié. S'ils sont intimement associés aux figures de fondateurs et d'apôtres, quelques diocèses exprimeront de manière moins évidente leur rôle de précurseur dans l'histoire diocésaine, se contentant de préciser qu'il s'agit du premier évêque. Les diocèses de la moitié nord de la France s'illustrent davantage dans cette forme de précision avec les diocèses d'Amiens, de Bayeux, de Beauvais, de Bourges, de Châlons, de Metz, du Mans, de Nevers, de Paris et de Tours, ainsi que Clermont plus au sud qui chacun indiquent, le cas échéant, qu'il s'agit de célébrer le premier évêque du diocèse. On trouve également les diocèses du Puy, de Marseille, de Montauban et de Nantes.

Quelques diocèses se montrent particulièrement chauvins en la matière puisqu'ils ne font figurer une mention géographique que lorsqu'il s'agit d'un évêque local. C'est le cas notamment à Angers, Orléans et Nevers. Les diocèses de Nevers et de Tours quant à eux ne se contentent pas de signaler seulement le premier évêque mais indiquent l'ordre de succession pour les autres. Le calendrier de 1612 à Tours précise par exemple que Balde (*Baldus*), célébré le 7 novembre est le « 16 archiepisc. Turonensis ». La précision du lien géographique du saint évêque avec le diocèse qui le célèbre induit également une position dominante dans la hiérarchie des cultes. Ainsi, plus de 80 % des évêques de ce corpus identifié sont célébrés au rit double ou semi-double. Ce fort degré de célébration s'accompagne également d'une mise en valeur « visuelle » par l'usage de rubriquer les noms des saints considérés ici.

La fréquence de la figure épiscopale est caractéristique des calendriers des diocèses ayant conservé une liturgie complète. Par ces multiples indicateurs, la primauté de la figure épiscopale n'est pas seulement, elle est aussi le principal marqueur de l'histoire et de l'identité diocésaine. Ces indications d'ordre géographique renvoient également aux observations formulées à propos des textes introductifs des ouvrages liturgiques – notamment les mandements épiscopaux – qui tendent à affirmer la puissance épiscopale

comme autorité régulant les réformes liturgiques et veillant aux comportements des clercs du diocèse⁴¹. De manière plus large, l'affirmation de l'autorité épiscopale est un trait majeur de la réforme tridentine. En outre, il semble qu'il s'agisse là davantage d'une expression bien locale de la figure de l'évêque, comme premier personnage de son diocèse et participant directement de son identité. En marquant ses prédécesseurs, identifiables sans équivoque, au registre des saints – et pas des moindres puisqu'ils sont souvent fondateurs du diocèse donc premiers acteurs de la christianisation du territoire – l'évêque, et à travers lui son diocèse, sont placés dans une lignée glorieuse pour la catholicité.

Autres lieux et personnages clés

Deux autres groupes de saints sont revendus comme associés directement à un espace géographique, il s'agit des abbés et des rois.

Ainsi, quelques abbés sont associés à une référence géographique, celle de l'établissement où ils ont vécu. Comme dans le cas des évêques, cette précision permet d'éviter, pour certains, toute confusion homonymique. Ainsi, Martin est dit « *Vertanensis abbatis* » dans les propres de Nantes⁴², du Mans en 1582, d'Angers en 1574 et de Poitiers en 1594. La proximité géographique des calendriers célébrant le même saint laisse entrevoir ici également un enjeu identitaire, toutefois, cela n'empêchera pas la dévotion à ce saint d'être seulement circonscrite au diocèse de Nantes au X^e – VII^e siècle. Signe également de l'attachement à des cultes ancrés dans le territoire diocésain, l'exemplaire du *Diurnal de Beauvais* conservé à la bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris)⁴³ contient des notes manuscrites entourant les inscriptions de la célébration de saint Ebrulphe, abbé de Saint-Lucien de Beauvais et précisant le lieu de vie du saint. La fête est d'importance puisqu'elle est double le 26 juillet, amplifiée par une octave dont la conclusion (le 2 août) est elle-même de rang double. Toutefois, le lieu d'exercice de l'abbatiate, et par là-même la ville épiscopale, ne sont reportés dans les impressions du XVII^e siècle. Il est certes bien aventureux de considérer cet ajout manuscrit comme étant forcément le fait d'un clerc

⁴¹ Voir le chapitre 1 p. 45.

⁴² La Vie de saint Martin contenue dans *Les vies des saints de la Bretagne-Armorique*, par Fr Albert le Grand précise à ce propos qu'il s'agit de l'Abbé de Vertou et qu'il est également Chanoine et archidiacre de Nantes. Il est le fondateur du monastère au VI^e siècle. L'ouvrage précise également que « c'est à tort que le Propre de Nantes l'appelle *Vertanensis abbas*, il fallait dire *Vertavensis* ». Voir Daniel-Louis Miorcec de Kerdanet, *Les vies des saints de la Bretagne-Armorique par Fr Albert le Grand*, Paris, Pesron, 1837, p. 645.

⁴³ Voir *Diurnale Belvacense ex breviario, nuper, auctoritate R.D. Aug. Potier, Belvacensis episcopi, restituto*, Bellovacii : ex typ. G. Valet, 1623, conservé sous la cote RÉSERVE : 8 BB 855 INV 1040 . Bibliothèque Sainte-Geneviève, Paris.

beauvaisien au XVII^e siècle. Toutefois, cela montre de la part de l'auteur au moins un souci d'érudition, si ce n'est un signe de l'attachement au lieu de vie des saints dans leur culte.

Si les rois et les reines sont de fait associés à un espace large, dépassant le cadre du diocèse, il n'en demeure pas moins que le diocèse de Besançon, mentionnant les anciens royaumes « barbares » de l'antiquité tardive inscrit ainsi une figure sainte royale dans l'espace et le temps du diocèse. Sigismond, roi des Burgondes, est célébré à Besançon à partir de 1653, moment où le calendrier du diocèse montre quelques signes de remise en valeur des cultes locaux. L'ancien royaume des Burgondes et nommé cité, le saint s'inscrit donc également dans une démarche de valorisation des saints des origines, associé aux premiers siècles du christianisme d'un territoire. Toutefois, le saint n'y bénéficie que d'une commémoration. Sigismond est également inscrit dans les calendriers de Cahors au rit simple, d'Orléans à partir de 1644 (fête simple) et de Toul en 1630 (commémoration). Il ne bénéficie que de l'appellation « *rex* » sans aucune mention territoriale. Si le diocèse de Besançon ne souhaite pas mettre en valeur ce saint par le culte, il demeure le seul à l'inscrire dans une démarche de mise en valeur de son territoire et de son histoire, par l'intermédiaire de l'ancien royaume des Burgondes. De même, le calendrier de Vannes de 1627 célèbre Salomon « *Regis Britanniae et mart* ».

Cultes locaux et cycle liturgique : une autre structure de l'année liturgique

Certains saints font l'objet d'un culte particulier, décliné en plusieurs fêtes qui rythment le cycle annuel du Sanctoral. Il peut s'agir de saints patrons – bien que ceux-ci ne soient pas toujours indiqués en tant que tels, ce qui constitue alors un indice pour les identifier – mais également d'autres cultes, ne s'inscrivant pas dans un patronage quelconque mais bénéficiant semble-t-il d'une dévotion particulière des diocésains. En outre, certaines figures de saints sont particulièrement vénérées par l'intermédiaire d'autres saints ayant un lien, souvent de leur vivant, avec la figure centrale. L'ensemble de ces éléments, inscrit dans les calendriers tout au long de l'année, participe de la particularité et de l'identité liturgique des diocèses.

Un saint particulier fait l'objet de plusieurs célébrations qui scandent le rythme annuel et participent de l'identité diocésaine : des cycles liturgiques

L'expression « cycle liturgique » attribuée à ces formes particulières du culte des saints est justifiée pour deux raisons. D'une part il s'agit bien de la même figure du sanctoral qui est célébrée à plusieurs reprises dans le temps même si c'est un aspect quelque peu différent qui est célébré à chaque fois. D'autre part, le contenu des offices montre bien que ces célébrations sont liées en reprenant tantôt une partie des formules d'un office à l'autre, tantôt en mentionnant spécifiquement les autres offices.

Le culte d'un même saint décliné en plusieurs fêtes au long de l'année fait appel à différents types de célébration. Il y a la fête du saint en tant que tel, qui peut être inscrite dans le calendrier romain, à laquelle s'ajoute une ou plusieurs fêtes de ses reliques ou bien de la mémoire d'un événement particulier. Cette organisation du culte, caractéristique par sa structure, est présente dans la plupart des calendriers diocésains, et plus particulièrement dans ceux inscrits dans des livres liturgiques complets, sur le modèle du *Breviarium pianum* pour de la figure pétrinienne. Ainsi, l'apôtre Pierre est célébré avec l'apôtre Paul le 29 juin au rit double. Pierre est célébré à d'autres occasions, notamment lors de la fête de la Chaire de saint Pierre à Rome (18 janvier), de sa Chaire à Antioche (22 février) ou encore lors de la dédicace de Saint-Pierre-aux-Liens le premier août. La consultation des offices montre le lien évident entre chacune de ces fêtes, au-delà même du fait qu'elles célèbrent le même individu. En effet, on peut lire dans le premier nocturne des matines de la Chaire de saint Pierre à Rome, au terme de la première leçon « *Responsoria dicuntur sicut in festo apostolorum Petri et Pauli* ⁴⁴ ». Des éléments du corpus responsorial sont donc utilisés d'un office à l'autre et rendant davantage palpable le lien entre les différentes fêtes qui scandent l'année liturgique. Un cycle sanctoral gravitant autour de la figure pétrinienne participe de l'expression d'une identité romaine mais tout autant catholique. Or, cette organisation du culte autour d'une ou plusieurs figures trouve également sa place à la seule échelle du diocèse.

Le culte de Firmin, évêque et martyr, est présent dans les diocèses du nord de la Loire. Sa date de célébration oscille entre la fin du mois de septembre et les premiers jours d'octobre. Le saint bénéficie d'une dévotion particulière dans le diocèse d'Amiens en tant

⁴⁴ *Breviarium pianum, editio princeps (1568), op. cit., p. 726.*

que « *primi episcopi Ambianensis*⁴⁵ ». La célébration du premier évêque de la ville (25 septembre, double) est tout d'abord anticipée par une vigile (le 24 septembre) et amplifiée ensuite par une octave (jusqu'au 2 octobre) dont la dernière célébration est également de rang double. Ces célébrations de fin septembre et d'octobre portent toutes l'intitulé de « *Decolatio S. Firmini* ». D'autres épisodes marquants de la vie du saint évêque et martyr, ainsi que de son culte sont inscrits dans les calendriers amiénois. Le 10 octobre, le diocèse fête l'entrée du saint évêque dans la ville⁴⁶, rappelant par là même la fondation du diocèse. L'office est simple. Quelques jours plus tard, le 16 octobre, une nouvelle célébration rappelle le miracle des reliques de saint Firmin lors de l'incendie de la ville au XII^e siècle⁴⁷. La fête est semidouble. Enfin, le culte de Firmin se poursuit en janvier par la célébration de l'invention de ses reliques, le 13 janvier. La fête est double de première classe, elle est rubriquée dans l'édition de 1667. Le degré est plus élevé que pour la fête proprement dite (25 septembre, double), mais elle n'est pas anticipée par une vigile, ni amplifiée par une octave. Au total, ce sont donc douze jours de l'année qui sont consacrés à la célébration de la figure de Firmin sous différentes formes. Quatre jours sont des célébrations de degré double, un jour est semidouble, les autres sont simples. Ainsi, en plus d'être nombreuses, bien que largement concentrée dans la saison automnale, ces célébrations sont en outre haut placées dans la hiérarchie des cultes.

Du Bréviaire amiénois de 1607, la bibliothèque Sainte-Geneviève ne possède que la *Pars aestivalis*, ne permettant pas ainsi une étude plus poussée des fêtes de Firmin sur l'ensemble de l'année. De fait, seuls celles de septembre et d'octobre peuvent être consultées. Au 25 septembre, le propre des saints inscrit *In festo decollationis S. Firmini martyr et primi episcopi Ambianensis, duplex*⁴⁸. Cet intitulé, légèrement différent, car plus précis, que celui du calendrier, rappelle deux raisons essentielles pour la célébration du saint à ce moment-là et sous cette forme. D'une part le choix de la date correspond à son entrée au ciel par son martyre. D'autre part, son inscription comme fondateur de l'évêché

⁴⁵ Les calendriers d'Amiens en 1607 et 1667 indiquent tous les deux cette précision lors de la fête du 25 septembre au degré double.

⁴⁶ On trouve dans les calendriers d'Amiens en 1607 comme en 1667 au 10 octobre : « *Ingressus S. Firmini in urbem Ambianensis* ».

⁴⁷ On trouve dans les calendriers d'Amiens en 1607 comme en 1667 au 16 octobre : « *Repositio S. Firmini in theca aurea* ». Voir Amiens (1607), p. 635.

⁴⁸ Amiens (1607), p. 603. La mention « *Duplex* » est manuscrite. La première page du calendrier porte la mention manuscrite de « *Quo sunt adjuncta huius Kalendario, scripta sunt de novo Breviario Ambianensi, Impresso Parisiis 1667* ». On en déduit donc que toutes les mentions manuscrites dans cet exemplaire sont en fait une réactualisation de l'ouvrage sur la base du nouveau Bréviaire en 1667. Voir BSG, 8 BB 759 INV 933.

d'Amiens le place dans le haut de la hiérarchie des célébrations amiénoises. Le premier nocturne de la fête de la *Repositio* est dit identique à celui de la décollation. Non seulement le lien existe entre les deux offices mais il est de plus revendiqué en tant que tel. De façon plus pragmatique, ces renvois à différents offices peuvent être aussi l'occasion pour les rédacteurs du Bréviaire d'économiser des pages. Il n'empêche que ce mois consacré à saint Firmin se termine par les textes identiques à ceux utilisés au début des célébrations. Le cycle de Firmin est conclu par un office de dévotion intitulé *Officium Beati Firmini martyris, patroni Ecclesiae et Dioecesis, in quinta feria*, lequel doit être récité omnibus *quintis feriis per annum, praeterquam in Aduentu, Quadragesima, et vigiliis*⁴⁹.

De l'exemplaire de 1667, nous n'avons pu consulter que la *Pars hyemalis*, rendant impossible toute étude comparative de l'évolution du contenu des offices de Firmin. Toutefois, il y a l'office de l'invention des reliques, laquelle est particulièrement mise en valeur dans le corps de l'ouvrage par une taille de caractères bien plus importante que le reste du texte⁵⁰. Cette fois-ci, l'office est intitulé « *Officium gloriossimi sancti Firmini, primi Ambianensis episcopi, Ecclesiae et dioecesis patroni* »⁵¹. Le corpus responsorial est celui de la fête des reliques. Il y a donc un corpus, réactualisé au fil du temps et des rééditions, qui est utilisé d'un office et qui matérialise ainsi un lien visible et audible entre les diverses célébrations.

L'exemple d'Amiens est assez exceptionnel par l'importance des jours consacrés à sa figure tutélaire. Toutefois, on se souvient également que le calendrier du diocèse fait partie de ceux ayant le moins de cultes particuliers. Il y a donc une concentration des célébrations particulières autour de la figure de Firmin. La consultation de deux éditions successives du calendrier au cours du XVII^e siècle montre également l'attachement du diocèse à ce culte. En effet, non seulement l'ensemble des célébrations est conservé d'une édition à l'autre mais en plus, elles bénéficient, notamment la fête de l'invention des reliques, d'une valorisation supplémentaire par son inscription rubriquée dans l'édition de 1667. Cela illustre une nouvelle fois la difficulté qu'il y a à vouloir caractériser un calendrier qui, sur des aspects généraux, semblera peu enclin à se différencier par des caractères particuliers mais qui, dans le détail, montrera un visage plus nuancé.

⁴⁹ Amiens (1607), p. CXVI

⁵⁰ Amiens (1667), p. 820.

⁵¹ Amiens (1667), p. CLXVII

La création d'une nouvelle fête à Angers en rapport avec les reliques des martyrs de la légion thébaine mérite d'être soulignée⁵². En 1643, une translation de reliques de saint Victor, martyr de la légion thébaine, eut lieu depuis l'abbaye Saint-Maurice d'Agaune jusqu'à Angers. Les reliques furent reçues solennellement le 10 mai 1643 par les dignités ecclésiastiques angevines dans la collégiale Saint-Laud. Après authentification des reliques et leur transport jusqu'à la cathédrale, celles-ci sont offertes à la dévotion des fidèles⁵³. Cet événement donne lieu à la création d'une nouvelle fête, le 6 septembre, intitulée *Receptio reliquiarum sancti Victoris*, de rit double, c'est-à-dire le degré le plus élevé dans la hiérarchie angevine. Les *Acta translationis* rédigés à cette occasion permettent d'expliquer pourquoi le diocèse d'Angers a cherché à acquérir ces nouvelles reliques et quel sens il donne à la création d'un nouvel office. Les nouvelles reliques acquises sont celles de Victor et d'autres compagnons de saint Maurice, martyrs de la légion thébaine. Or, le culte des martyrs de la légion thébaine est directement associé à l'histoire du diocèse angevin, comme le rappellent les *Acta translationis* en évoquant le voyage de saint Martin de Tours à Saint-Maurice d'Agaune, où il était venu demander des reliques des martyrs, et y obtient miraculeusement trois ampoules de leur sang, qu'il rapporte à Tours et Angers. Les précieuses reliques seront associées à la dédicace des cathédrales angevine et tourangelles, placées sous le vocable de saint Maurice. Le diocèse d'Angers a ensuite acquis une relique du bras de saint Maurice au XI^e siècle, sous l'impulsion de l'évêque Eusèbe. Cette translation est rappelée par une fête du calendrier angevin, le 2 décembre, intitulée *Receptio brachii sancti Mauricii*, de rit semidouble. Avec la fête du 9 septembre (réception des reliques de saint Victor), le calendrier angevin apparaît alors comme un catalogue des reliques privilégiées du diocèse, associées directement à son identité. En outre, apparaît un « programme de dévotion » autour du culte de ces reliques avec un certain nombre de fêtes, liées entre elles par leur nature et leur sens, qui jalonnent l'année liturgique. Ainsi, les fêtes de reliques sont complétées par celle de la dédicace de la cathédrale le 16 août et par la Saint-Maurice le 22 septembre, au degré double. Il s'agit d'une fête romaine, dont le rit est augmenté dans un contexte local puisqu'il s'agit du saint patron de la cathédrale.

⁵² Cet exemple a été présenté une première fois lors de la table ronde « Autour des reliques des vieux saints », organisée à Paris en novembre 2009 par l'École française de Rome et le CHEC (Université Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand). Actes à Paraître.

⁵³ *Acta translationis reliquiarum Victoris et aliorum, cuiusdam ex sociis sancti Mauricii, in Ecclesiam Andegavensem*. Angers, Henault, 1644, p. 12.

Fabien et Sébastien sont inscrits dans le calendrier romain à la date du 20 janvier au degré double⁵⁴. Fabien est pape et martyr, Sébastien est martyr, les deux saints n'ont pas vécu au même moment et n'ont pas été ensevelis dans les mêmes catacombes, toutefois, étant morts le même jour, ils sont célébrés ensemble. Dans la totalité des calendriers complets recensés, le couple est inscrit comme tel dans 78% des cas. Pourtant, les deux saints sont présents dans l'ensemble des calendriers et c'est bien la question de leur célébration conjointement ou individuellement qui est posée ici. La présence systématique des deux saints signifie sur le plan pratique que l'un des deux seulement bénéficie d'un office, ce qui est le cas de Sébastien dans toutes les occurrences, et que l'autre, Fabien, ne bénéficie plus que d'une commémoration dans les ouvrages où ils sont séparés. La consultation de l'ensemble des calendriers indique également que Sébastien peut bénéficier d'un culte particulier et amplifié, puisque les calendriers de Soissons en 1630 et 1676 indiquent une fête de reliques le 9 décembre intitulée *Translatio S. Sebastiani, semiduplex*. Dans ces deux calendriers aussi, les deux saints sont séparés dans l'office du 20 janvier au profit de Sébastien qui reste au rit double ; cela montre encore davantage la préférence dont bénéficie son culte.

Les textes des offices des deux fêtes consacrées à Sébastien montrent le lien existant entre les deux célébrations. Ainsi, dans l'office de matines au 20 janvier, les leçons du second nocturne sont consacrées au récit du martyre du saint ainsi qu'au devenir de ses reliques et la sixième leçon précise alors que lesdites reliques furent rapportées à Soissons en l'abbaye Saint-Médard. Ce rappel du culte des reliques dans l'office du saint, manifeste ainsi l'existence d'un véritable cycle liturgique, autour de la figure de Sébastien, avec ses différentes célébrations au cours de l'année liturgique et qui participe de l'expression de l'identité soissonnaise. Bien que simple commémoration, Fabien bénéficie néanmoins d'une leçon propre, la dernière de l'office des matines. *La vie et l'histoire du culte de saint Sébastien, [...] imprimée en 1719* permet de mieux comprendre les enjeux de l'interprétation locale du groupe de saints. L'auteur explique la réunion des deux saints en un même office par le fait que

« comme le 20ème du mois de janvier estoit déjà consacré à la mémoire du célèbre saint Fabien, Pape et martyr ; lorsque mourut saint Sébastien, on régla la concurrence des

⁵⁴ Cet exemple a été présenté une première fois lors du colloque international « La cour céleste », célébré du 31 mai au 2 juin 2012, Paris. Actes à paraître.

deux fêtes de telle sorte que leur office se faisant séparément en un même jour, il gardât le rang que les deux saints avoient tenu dans l'ordre des temps, ce qui subsistait encore au siècle de saint Grégoire le Grand, dans le sacramentaire duquel l'office de saint Fabien précède celui de saint Sébastien, mais peu de temps après, ce dernier eut le devant, comme le principal saint du jour ; surtout qu'on eut ressenti à Rome les effets miraculeux de sa protection, contre le fléau d'une peste»⁵⁵.

La supériorité de Sébastien sur son compagnon de fête est donc due aux miracles obtenus par son intercession contre la peste. Ainsi, au-delà d'une simple modification et interprétation locale du calendrier romain, il s'agit plus largement à Soissons de promouvoir la vigueur d'un culte, organisé autour des reliques du saint en une confrérie, et dont les enjeux semblent dépasser la simple mise en valeur d'une dévotion. Pour en revenir au strict cadre calendaire, la valorisation de Sébastien entraîne la séparation du groupe. *La vie et l'Histoire de saint Sébastien* pose également la question de la hiérarchie au sein du groupe. Ainsi qu'on a pu le constater, lorsqu'un groupe n'est pas cité en entier dans un calendrier, c'est le premier saint qui est toujours cité alors que les derniers peuvent être omis. Or le calendrier romain indique qu'il s'agit de la fête des saints Fabien et Sébastien, et pourtant dans cette partie nord de la France, c'est le second qui est valorisé. Cette situation est ici expliquée par la reconnaissance des miracles opérés par l'intercession de Sébastien. Le martyr devenant la tête du groupe puisqu'étant celui qui a le plus de mérites depuis son accession à la cour céleste, il n'y a donc plus d'obstacle à sa supériorité liturgique face à Fabien, pourtant le premier du groupe. Le traitement de ce groupe s'inscrit d'autant plus dans une forme d'affirmation des usages diocésains particuliers que la Congrégation des Rites, face à la distinction des deux saints au Portugal, où la cathédrale de Guarda est placée sous le seul vocable de saint Sébastien, a clairement pris position contre la dislocation du groupe en deux célébrations distinctes, quelle qu'en soit la raison⁵⁶.

La cartographie de la célébration des deux saints en France vers 1680 fait apparaître l'espace où Sébastien bénéficie d'une dévotion particulière. On constate alors que les

⁵⁵ Voir Etienne Charles, *La vie et l'histoire du culte de saint Sébastien, avec des instructions et des prières à l'usage des confrères de la confrérie du même saint*, Paris, Thiboust, 1719, p. 17.

⁵⁶ Le problème a été posé devant la Congrégation des Rites en 1603 puis en 1698 quant à la cathédrale de Guarda (Egitanien) au Portugal, placée sous le vocable de saint Sébastien et souhaitant faire uniquement l'office de son titulaire. La Congrégation répond à propos de l'office des deux saints (Fabien et Sébastien) « *Non separantur, quando alter est solum patronus principalis* ». Voir Cavalieri, *Opera Omnia* ..., tome 1, op. cit., p. 194 et 197.

diocèses autour de Soissons, le long d'un axe allant d'Angers à Reims, séparent les deux saints, et de fait, choisissent la mise en valeur du martyr plutôt que du pape. On observe en dernier lieu quelques diocèses qui dévalorisent le groupe dans son ensemble comme Limoges et Vienne, où la fête est simple.

L'organisation des cultes par réseaux de saints

L'identité liturgique d'un diocèse trouve à s'exprimer à travers le culte de quelques saints, lequel peut être décliné en plusieurs fêtes. Dans certains diocèses, l'amplification du culte concerne plusieurs saints et non un seul. Ainsi, s'il y a toujours une figure centrale et bien identifiée, d'autres figures, associées à des épisodes ou à des actions de sa vie, vont lui être associées, formant ainsi, dans l'office liturgique du sanctoral un ensemble dévotionnel organisé en système. Ces systèmes sont de différentes tailles et complexités. Deux figures émergent cependant à l'échelle de l'ensemble de la France, le culte de saint Rémi à Reims et le culte de saint Martin à Tours.

Rémi, archevêque de Reims, est célébré dans son diocèse à deux reprises. Le premier octobre a lieu la fête de la translation de ses reliques, l'office est « *primum duplex* » et sa date correspond à celle inscrite dans le calendrier romain. Une autre célébration est prévue le 13 janvier. Elle semble de moindre importance puisqu'elle est « *tertium duplex* », occupant ainsi la troisième position dans la hiérarchie des degrés de solennité rémois, tout en demeurant dans la famille des fêtes de rit double. Elle bénéficie néanmoins d'une octave. Cette date correspond à un usage partagé par près de vingt diocèses. Elle représente une survivance d'un usage plus ancien que la diffusion de la liturgie romaine tend à réduire dans les calendriers diocésains français du XVII^e siècle. Ces deux dates forment le noyau du cycle liturgique rémigien inscrit dans le sanctoral rémois. Il s'agit bel et bien d'un noyau car d'autres offices sont rattachés au culte de saint Rémi. Ainsi, Balsamie est inscrite dans le calendrier de 1685 comme « *nutricis B Remigii* », le 16 novembre. Le calendrier de 1648 indique, quant à lui, le 25 juin lors de la mémoire de saint Maxime évêque, que celui-ci est « *D. Remigii contemporaneus* ». Il ne s'agit que d'une mémoire mais, par cette précision, c'est bien la figure rémigienne qui préside à ce culte. D'autres calendriers font apparaître un même système dévotionnel organisé autour du culte de saint Rémi. Ainsi, sainte Céline, célébrée le 21 octobre, est inscrite dans les calendriers de Soissons (1576), de Laon (1621 et 1644) et de Noyon (1630) comme « *matris sancti Remigii* ». Céline est également inscrite dans les calendriers de Châlons, Meaux, Paris et

Troyes, sans qu'aucun lien ne soit établi, dès le calendrier, avec Rémi. Le calendrier de Tours en 1612 inscrit quant à lui saint Léonard le 6 novembre (commémoration) comme « *discipuli B. Remigii* ». Il apparaît ainsi que, pour ces diocèses, la dévotion à saint Rémi est si importante qu'elle doive être inscrite dès le calendrier liturgique, pour les saints qui entretiennent un rapport avec la dévotion rémigiennne. On constate toutefois que chaque diocèse choisit quelques figures, variant d'un diocèse à l'autre, bien que la démarche observée soit la même. Le calendrier de Tours expose la même démarche avec le cas de saint Maxime martyr, célébré le 20 août au rit semidouble et inscrit comme « *S. Martini Discipuli* ». Rémi et Martin sont les deux seuls saints du corpus qui bénéficient du renfort du culte d'autres saints qui leurs sont reliés de façon manifeste.

La dévotion martinienne, dans le calendrier tourangeau est cependant organisée en un système plus complexe. Si l'on s'en tient uniquement à ce que dit le calendrier – la restriction de nos investigations au champ calendaire est nécessaire afin de bien saisir quel discours cette source tient sur l'identité diocésaine – on constate que l'évêque de Tours est à la tête d'un système de saints dont les épisodes de sa vie forment le ciment. Les fêtes en relation avec le martyre de la légion Thébéenne sont ainsi concernées puisque l'évêque de Tours a utilisé leurs reliques pour la consécration de sa cathédrale⁵⁷ (au même titre que celle d'Angers). Ces figures sont donc présentes au calendrier : Victor martyr est commémoré le 30 septembre. Séverin, abbé du monastère d'Agaune où Martin s'est rendu pour obtenir des reliques de ces martyrs est célébré au rit simple le 11 février. Le calendrier tourangeau de 1612 est le seul connu à préciser pour ce saint qu'il s'agit de l'abbé d'Agaune. Enfin, la célébration de saint Maurice et de ses compagnons fait l'objet d'une attention particulière. La fête romaine, le 22 septembre, est inscrite au rit double, supérieur à la prescription du calendrier romain. De plus, cette célébration est amplifiée d'une octave. Enfin, la dévotion mauricienne est elle-même inscrite dans un cycle de dévotion avec une célébration de reliques intitulée « *Exceptio reliquiarum S. Mauritii* » célébrée le 12 mai au rit double⁵⁸. Le schéma suivant voudrait permettre de mieux rendre compte de cette forme de structure du calendrier liturgique.

⁵⁷ *Acta translationis Victoris et alterius ...*, op. cit. p. 12.

⁵⁸ Martin est bien présent dans cet office puisque les leçons du deuxième nocturne relatent le voyage de Martin à Rome puis à Agaune pour obtenir des reliques de ces martyrs. Celles-ci lui seront données de manière miraculeuse « *Super herbas igitur prati illius ubi sanguis sanctorum martyrum pro Christo fuerat effusus, apparuit ros sanguineus, ex quo tres ampullas beatus pontifex repleuit* ». La sixième leçon raconte ensuite la consécration des cathédrales tourangelles et angevine avec ces reliques. Voir Tours (1612), pp. 621 et 622.

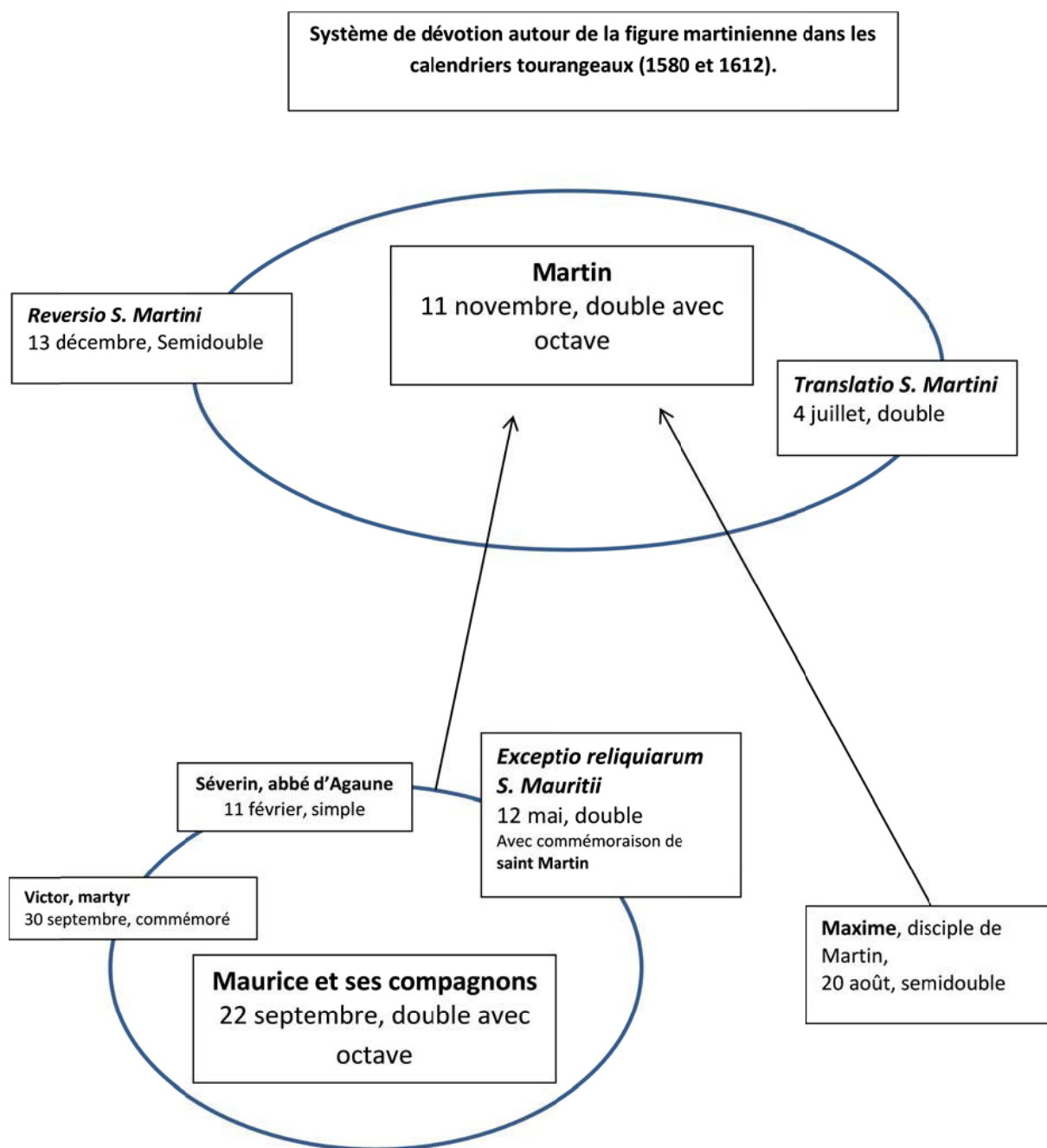


Figure 64 : Système de dévotion de la figure martinienne dans les calendriers tourangeaux au XVII^e siècle

La figure martinienne est tout d'abord à la tête d'un cycle de dévotions, formé de la fête du saint, de l'événement le plus marquant de sa vie (sa *Reversio*) et en fin de la translation de ses reliques. L'ensemble des ingrédients d'une dévotion importante sont ainsi réunis. En outre, Martin est également à la tête d'un système que nous avons décrit

plus haut. La conjonction des deux donne également à voir un ensemble de célébrations réparties au long de l'année et particulièrement bien représentées au sommet de la hiérarchie des dévotions tourangelles, marquant de fait la singularité du diocèse et de ses dévotions.

D'autres systèmes peuvent être identifiés, bien que leur existence ne soit pas aussi manifeste dès le calendrier. Le culte magdalénien se décline également en plusieurs offices et s'associe à plusieurs figures, elles-mêmes constitutives de l'identité de diocèses du sud-est de la France. Si l'on s'en tient ainsi aux saints cités par Voragine à propos de la Vie de Marie-Madeleine⁵⁹, on relève les noms de son frère Lazare, ressuscité par le Christ et plus tard premier évêque de Marseille selon la tradition, sa sœur Marthe, ainsi que Maximin le premier évêque d'Arles. Ainsi, bon nombre de calendriers sont dominés par une ou plusieurs figures de sainteté, elles-mêmes pouvant être à la tête d'un système plus complexe, associant plusieurs saints. Ces éléments structurent chaque calendrier de manière particulière et sont le reflet de l'identité dévotionnelle du diocèse.

⁵⁹ Jacques de Voragine, *La légende dorée*, Seuil, 1998, pp. 338 et suivantes.

Épilogue

Chapitre 9 : Entre l'échelle du diocèse et celle de la catholicité, existe-t-il un modèle liturgique gallican ?

Entre échelle universelle et échelle locale, des saints revendiqués comme porteurs d'une identité « régionale ».

Les calendriers diocésains précisent, pour certains saints, un rattachement à l'espace du diocèse. Ces indications répondent au besoin de manifester une dévotion locale, particulière, qui rappelle l'identité du diocèse et son histoire sainte. L'étude comparative des différents sanctoraux a montré l'existence théorique de plusieurs échelles géographiques dans lesquelles s'inscrivent les offices de saints. Il s'agit, au terme du parcours, de s'interroger sur l'existence d'une identité relative à des échelles intermédiaires entre celle – locale – du diocèse et celle – romaine – de la catholicité universelle, l'une et l'autre revendiquées en tant que telles dans les calendriers.

La question de la province ecclésiastique

L'idée d'un saint rattaché à une province ecclésiastique et inscrit en conséquence dans le calendrier des diocèses suffragants est totalement absente du corpus étudié. Toutefois, des calendriers peuvent s'inscrire de manière implicite dans le cadre de la province ecclésiastique en évoquant le rattachement d'un saint à un autre diocèse. Ces références sont toutefois assez faiblement représentées ; elles correspondent à la problématique des progrès de l'érudition¹, notamment pour les saints évêques. Ainsi, saint Aignan est inscrit comme évêque d'Orléans dans les calendriers d'Orléans bien sûr, mais également de Chartres et de Paris. Toutefois, cette précision n'apparaît à Chartres qu'à partir de 1622 et à Paris dans l'édition de 1680. Le saint évêque est inscrit dans les calendriers de ces deux diocèses dans l'ensemble des éditions consultées imprimées entre 1570 et 1680. Son rattachement au siège épiscopal d'Orléans à partir des années 1620 à Chartres et plus tardivement à Paris semble donc être davantage le signe de l'effort de précision dont font preuve les calendriers que d'un sentiment d'appartenance, exprimé par des cultes propres, à la nouvelle province parisienne.

¹ Voir Bruno Neveu, *Érudition et religion aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Albin Michel, 1994, pp. 333 et suivantes.

Saints français ou saints gallicans ?

La référence nationale qui suit l'énoncé du nom d'un saint inscrit au calendrier peut prendre deux formes : le saint va être attaché au terme « gallicanus » ou bien « Francia ». L'appellation « gallican » n'est utilisée que dans deux diocèses. À Arles, il s'agit de désigner Trophime, comme apôtre des Gaules². Ce terme fait référence tout d'abord à un personnage religieux, il est donc logique que si son action s'étend à l'ensemble de la France, ce soit le terme ecclésiastique qui est employé. De plus, il fait référence aux premiers siècles du christianisme, le rédacteur du bréviaire utilise alors le terme correspondant à cette période. Cependant, à Mâcon, saint Louis est dit « *Gallorum Regis* », littéralement « roi des Gaulois ». Est-ce là une manière de rattacher le culte du roi à l'identité d'une église « gallicane » plus que française ? C'est d'ailleurs l'unique exemple trouvé d'une telle appellation concernant ce saint dans un calendrier du XVII^e siècle. En ce sens, le terme de « gallican » désignerait avant tout une identité religieuse de la France. Le terme de « français » est employé exclusivement pour les saints rois et reines. Ainsi, l'utilisation d'un terme distinct renverrait davantage à une identité politique de l'espace considéré, plus que religieuse, ces deux distinctions étant toutefois intimement mêlées.

Les figures royales saintes, associées au lieu d'exercice de leur souveraineté, sont largement dominées par la figure de saint Louis. Le roi de France, célébré le 25 août le plus souvent au rit double et au dimanche inscrit dans le calendrier romain (au rit semidouble) bénéficie systématiquement de la formule « *Regis Franciae* ». Cette référence est également présente dans le calendrier romain, dès l'édition de Pie V³. On verrait toutefois sans peine une manifestation de l'attachement national au saint de la Maison de France, bien que le calendrier romain utilise le même terme. Autre figure royale française, Bathilde est dite « *Reginae Franciae* » et bénéficie d'un culte circonscrit au Bassin parisien et plus particulièrement aux diocèses des provinces ecclésiastiques de Rouen (calendrier de Lisieux en 1624), de Reims (calendriers de Beauvais en 1623 et 1637, de Laon en 1621 et 1644, de Noyon en 1630, de Senlis en 1585 et 1670, de Soissons en 1576 et 1676), de Paris (calendriers de Paris, d'Orléans en 1644 et 1673, de Meaux en 1640) et de Sens avec les calendriers de l'archidiocèse en 1589 et 1641. La présence de plusieurs rééditions montre

² Voir le chapitre 8 de cette étude.

³ Le *Breviarium pianum* intitule la fête « *Ludovici confessoris, regis Francorum* », Voir *Breviarium pianum, editio Princeps, op. cit.*, p. 18.

un culte vivace au fil du temps et qui tend d'ailleurs à se développer comme le montre l'introduction de la sainte dans le calendrier d'Orléans en 1644 et sa réintroduction à Soissons en 1676 après une absence dans le calendrier de 1630. Toutefois, seuls les calendriers de Paris de 1607 à 1680 ainsi que ceux de Beauvais en 1637 et Laon en 1644 font état de la nationalité de la sainte reine. Dans ce contexte, les exemples de Beauvais et de Laon, qui introduisent la mention géographique dans leurs éditions des années 1630 et 1640 renforcent l'idée d'une dévotion accrue par son caractère national, davantage que le signe d'une plus grande rigueur hagiographique voulue par les rédacteurs de ces calendriers. Sainte Radegonde enfin est dite également « *Reginae Franciae* » dans les calendriers de Paris en 1680 et de Nantes en 1642 et en 1675. Son culte s'étend davantage dans le quart sud-ouest et la façade ouest de la France, dans les diocèses des provinces de Tours, de Bourges et de Bordeaux. Il est également présent dans le Bassin parisien avec les calendriers de Soissons en 1576 et 1676, de Nevers en 1582 et d'Auxerre en 1580. La vivacité du culte est bien moins importante que dans le cas de Bathilde. En effet, bien que la sainte soit introduite dans les calendriers de Tours (1612), de Nantes (1642), de Soissons (1676) et de Paris (1580), et que son culte soit maintenu dans les diocèses de Cahors, de Poitiers et de Bourges, il disparaît à Nevers en 1600, à Angers en 1624 ainsi qu'à Auxerre en 1670. En revanche, comme dans le cas de Bathilde, la sainte est évoquée comme « reine de France » dans peu de calendriers, imprimés après 1640.

Ainsi, si l'on s'en tient à l'observation stricte des mots employés, on assiste davantage au développement de l'utilisation du terme de français. Peut-on dès lors considérer cela comme le signe d'un rattachement de quelques figures saintes à une identité nationale⁴, plutôt que gallicane ? Le diocèse de Paris en 1680 apparaît comme particulièrement sensible à cette question.

Les saints étrangers

Un roi anglais, identifié comme tel, figure dans quelques calendriers : Edmond est inscrit comme « *Regis Angliae* » dans les calendriers rouennais. La localisation du diocèse

⁴ L'échelle nationale n'est de toutes les façons pas un cadre structurant pour la sainteté ainsi qu'Éric Suire le constate : « le cadre national est rarement retenu dans les travaux consacrés à la sainteté. Le phénomène se veut universel, et s'il existe des cas célèbres où la sainteté se confond avec le patriotisme, ce ne sont pas les plus fréquents. » Voir Éric Suire, *La sainteté française de la réforme catholique (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Bordeaux, PUB, 2001, p. 21.

concerné – normand – dans l'énonciation de la nationalité du saint est compréhensible, la proximité géographique joue ici à plein. L'évocation d'un autre royaume dans un contexte dévotionnel est chose assez rare : si d'autres diocèses l'inscrivent dans leurs calendriers, ceux-ci ne font pas état de sa nationalité. On le trouve ainsi dans les calendriers de Bayeux, d'Évreux, de Lisieux et d'Avranches, ainsi que dans celui de Troyes pour l'édition de 1580 seulement. On remarque à ce propos la forte prédominance des diocèses de la province de Rouen, formant un exemple de dévotion « provinciale ». Toutefois, si la plupart des diocèses de la province de Rouen imitent la métropole dans l'inscription de ce saint dans leur calendrier, ils passent sous silence sa nationalité.

Le royaume d'Élisabeth, reine de Portugal et veuve est indiqué dans seulement deux calendriers. Il semble en revanche que dans ce cas il s'agisse de prévenir des confusions homonymiques, notamment avec la reine de Hongrie, inscrite le 19 novembre au rite simple dans le calendrier romain. De même, Marguerite, reine d'Ecosse voit également sa nationalité mentionnée dans les calendriers de Sarlat en 1677 et de Sées en 1679 le 10 juin, évitant toute confusion avec la vierge et martyre, inscrite dans le calendrier romain au 20 juillet.

L'origine étrangère d'un saint peut être signalée sans que ce soit la question de l'altérité qui prévale mais bien davantage son inscription dans un culte local, propre au diocèse. Ainsi, le calendrier de Tours précise en 1612 que Séverin, inscrit avec un office simple le 11 février est abbé d'Agaune. Or, le saint abbé bénéficie d'un culte assez répandu puisqu'il est inscrit dans les calendriers de sept diocèses, situés entre Beauvais et Tours. Si Tours est bien le seul à donner l'origine géographique de Séverin, c'est avant tout parce que ce monastère revêt une signification particulière dans l'histoire des dévotions du diocèse. En effet, pour consacrer la cathédrale tourangelles et la placer sous un patronage, saint Martin est allé au monastère d'Agaune afin d'obtenir des reliques de saint Maurice et des martyrs de la légion Thébéenne, lesquelles lui furent données de manière miraculeuse⁵. De plus, Séverin est de ceux qui, dans la *Légende dorée*⁶, furent avertis, également miraculeusement, de la mort de saint Martin. C'est donc l'inscription dans un ensemble dévotionnel plus important, sous la figure martinienne, qui justifie ici l'inscription de Séverin comme « *ab. Monast. Agaunensis* » et non pas simplement comme abbé.

⁵Voir le chapitre 8 de cette étude.

⁶ Jacques de Voragine, *La légende dorée*, Seuil, Paris, 1998, p. 626.

Dans le contexte liturgique du XVII^e siècle, quelle place pour les revendications d'une identité gallicane liturgique ?

Les diocèses : des individualités réunies dans le cadre d'une Église gallicane ?

L'idée d'une Église gallicane, identifiée par des rites liturgiques propres, est bien présente dans les mandements épiscopaux. Bien souvent, son invocation sert à justifier la préservation d'usages anciens et particuliers, comme si, finalement, la convocation de l'Église gallicane en général pourrait asseoir ici l'usage d'un seul diocèse, face à l'autorité romaine. Le diocèse de Lyon fait figure de proue dans ce type d'argumentaire.

Le terme d'Église gallicane peut regrouper deux acceptions différentes. D'une part, le terme d'usages gallicans désigne davantage une juxtaposition d'usages propres, ayant finalement pour trait commun le lieu géographique de leur usage. Cette idée est présente dans le mandement de Chartres en 1622, lequel évoque les monuments liturgiques entretenus depuis des siècles par les Églises de toute la Gaule⁷. Bien que l'on pense alors à la liturgie gallicane en usage avant l'an mil, l'utilisation du pluriel interdit de fait d'envisager l'Église gallicane comme un bloc uniforme, en termes de liturgie. En revanche, l'unité territoriale est ici bien identifiée, elle marque une échelle intermédiaire entre l'espace de la catholicité romaine et celle du diocèse simple ou de sa province. Le mandement de Riez en 1635 abonde dans ce sens en évoquant des saints « de la Gaule⁸ » qui, à ce titre, méritent leur place dans le propre du diocèse. Le lien fait entre ces saints n'est autre que l'entité géographique dans laquelle ils s'inscrivent : le royaume de France.

D'autre part, les usages « gallicans » sont ici considérés comme un seul bloc, lequel est constitutif d'une identité qui permet à un diocèse, celui qui édite le mandement, de le conserver. C'est le cas notamment de Limoges en 1678, qui indique que, bien que le nouveau Rituel soit conforme au modèle romain, il contient néanmoins des usages propres et gallicans, les quels sont approuvés⁹. La conception du modèle gallican en termes de liturgie est ici comprise comme une entité autonome et identifiée, renvoyant à la liturgie gallicane du haut Moyen-âge (V^e – IX^e siècles) et dont certains rites et formules ont pu être

⁷ « *Et per multa saecula in Ecclesia Carnotensi vetustissimis tota Gallia sanctimoniae monumentis celeberrima obtinentis observatio* ». Chartres (1622).

⁸ « *Auxit autem nostrum hac in re studium, quod inter caetera animaduertimus, omnes ene Galliae, ac istum praesertim Provinciae Episcopos, nos in eo percessisso* ». Riez (1635).

⁹ « *Servatis tamen quibusdam ritibus antiquo hujus Diaecesis et Ecclesiae Gallicanae usu comprobatis* ». Limoges (1678).

conservés¹⁰. Elle est utilisée dans l'argumentation des partisans d'une différence liturgique avec Rome. On note toutefois que le mandement de Limoges concerne un rituel, il est donc peu probable qu'il soit directement question ici du contenu du calendrier. Toutefois, il permet d'établir la réalité d'une conscience d'usages liturgiques gallicans, et donc la validité d'échelles intermédiaires entre le modèle liturgique romain et les usages diocésains, au moins pour la fin du XVII^e siècle. Le mandement de Laon en 1662, dans une argumentation générale favorable à la diversité des rites dans l'Église, évoque à égalité les rites grec, latin et gallican. Toujours à Laon, la dédicace du Manuel de 1671 mentionne elle aussi la perméabilité d'usages gallicans anciens dans l'administration des sacrements, notamment la langue¹¹.

Allant dans le sens de ce raisonnement, tout en le poussant davantage, Pierre du Cambout dans son mandement de 1673 évoque sur le même plan les modèles liturgiques gallican, romain, orléanais et parisien. Ainsi, pour cet évêque, le modèle liturgique gallican serait bien distinct du parisien ou de l'orléanais, et non constitutif de ces deux derniers. Il n'en demeure pas moins que l'Église gallicane au XVII^e siècle, si elle correspond à une entité géographique identifiée, n'a cependant pas de livre liturgique propre, encore moins de calendrier, ni de clercs qui réciteraient ses heures.

Si la conscience d'une identité gallicane semble bel et bien envisageable pour le deuxième XVII^e siècle, elle demeure toutefois « fictive » au regard des liturgies propres ou romaines, lesquelles ont une traduction écrite, validée par une autorité souveraine et pratiquée par des clercs et des fidèles. Il semble toutefois que si l'échelle du royaume de France, comprise comme le lieu de l'Église gallicane, ayant des privilèges revendiqués, notamment sur le plan institutionnel, il semble que l'on passe progressivement, au fil du siècle et des réformes liturgiques, de la conscience d'une entité géographique et administrative à une conscience davantage liturgique, culturelle voire culturelle. Comment dès lors expliquer cet enrichissement de la perception de l'Église gallicane ? Est-ce un effet de près d'un siècle de tentative de romanisation des liturgies, laquelle aurait alors rappelé à la conscience des diocèses l'existence d'un modèle liturgique commun, assis par son

¹⁰ Voir notamment à ce sujet R. Aigrain, *Liturgia*, Encyclopédie populaire des connaissances liturgiques, Paris, Bloud et Gay, 1947, pp. 793 et suivantes. Voir également l'article « Gallicane (Liturgie) » par dom Leclercq dans dom Fernand Cabrol, puis dom Henri Leclercq et Henri-Hirénée Marrou (dir), *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, 15 volumes, Paris, Letouzey et Ané, 1907-1953.

¹¹ « *Accessit demum ut quae in veteribus Ecclesiae nostrae Manualibus gallico idiomate expressa sunt, puta pronaum, hortationes, caeteraque hujusmodi, sic jam abhorreant ab usitato loquendi more propter perennem vernacula linguae vicissitudinem et immutationem, ut concipi facile non possint, nedum comprehendere.* » Laon (1671).

historicité et qui pourrait être capable de répondre à la liturgie romaine tout en leur permettant de préserver leurs spécificités ? Toutefois, la notion de spécificité s'exprime toujours dans une échelle plus large que celle du diocèse. Peut-on tout autant rapprocher ce phénomène du processus de centralisation de l'État autour de la monarchie absolue en construction ? L'absolutisme royal aurait alors pour corollaire la prise de conscience d'une identité catholique gallicane liturgique. Cette mutation du discours quant aux usages particuliers qui couvrent un espace plus large que celui du diocèse renvoie également aux observations effectuées précédemment (chapitre 7) quant aux points communs constatés entre les calendriers de différents diocèses.

En synchronie avec la romanisation des liturgies diocésaines, les calendriers ont montré la réduction d'un espace commun de dévotions dans le premier XVII^e siècle. Dans la seconde moitié du siècle, les calendriers s'ouvrent pour certains à nouveau à des dévotions communes avec d'autres diocèses formant un espace plus large. Ce phénomène serait donc la traduction concrète d'un discours plus ouvert à l'évocation des usages communs aux diocèses, indépendamment du modèle romain. En outre, cela doit également être rattaché à une production hagiographique davantage centrée sur les spécificités françaises. On pense notamment, bien que plus tardive, à la *Topographie des saints* d'Adrien Baillet¹².

De façon plus large, l'ensemble de ces mutations et de ces prises de conscience sont bien les prémisses du mouvement néo-gallican. En ce sens, que l'inscription géographique des saints dans un terroir, lequel peut dépasser la seule échelle du diocèse, est un motif déterminant quant à leur présence dans le Sanctoral.

On retiendra toutefois que l'argument d'une Église gallicane décidée à marcher dans les pas de Rome pour sa liturgie n'a été trouvé que dans le mandement épiscopal rouennais en 1577.

Une logique régionale dans l'organisation du calendrier : La célébration de l'identité rémoise

Au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, la province ecclésiastique de Reims semble être à la pointe de l'expression d'une identité liturgique provinciale et non pas seulement diocésaine. Certes, les conciles provinciaux du tournant de siècle ont montré, notamment à

¹² Voir Catherine Maire, « La France terre de sainteté ... », *op. cit.*, p. 647.

Bordeaux et à Aix, la forte autorité du métropolitain, obligeant ses suffragants à bannir leurs anciens livres liturgiques pour les remplacer par un propre. Toutefois, la singularité liturgique est sauvegardée puisque chaque diocèse est libre d'inscrire les saints qu'il souhaite dans son Propre. Le concile de la province de Reims en 1583 aboutit à l'impression dans la métropole d'un Manuel à l'usage de chacun des suffragants¹³. Ces ouvrages contiennent tous au moins deux mandements épiscopaux, en premier celui de l'archevêque de Reims rappelant les termes du concile, et en second celui de l'évêque, affirmant le respect du concile ainsi que l'obligation d'unité liturgique à l'échelle de la province dans l'administration des sacrements. Le calendrier contenu dans ces ouvrages est à chaque fois celui du diocèse, respectant de fait la singularité du Sanctoral de chacun. Toutefois, les cultes associés à la figure rémigienne sont mis en valeur, célébrant ainsi l'identité provinciale. Cela se traduit notamment par la double célébration de Rémi, le 13 janvier et le premier octobre, mais également par l'inscription de Céline, mère de Rémi à Laon, Soissons, Noyon et Châlons. Les diocèses suffragants placent ainsi le culte de Rémi dans un cycle liturgique et un système de dévotion et forment par là-même un espace de dévotion¹⁴.

¹³ Les manuels sont imprimés à Reims chez Foigny et s'intitulent :

- *Sacerdotale vulgo, manuale seu agenda id est, liber in quo plane continentur ea quae sacerdotes praestare oportet in administratione Sacramentorum, rerum benedictionibus, et aliis plerisque peragendis, quae ad Paroeciale munus spectant, Ad usum omnium Ecclesiarum Provinciae Rhemensis, magna cura digestum atque editum, Juxta decretum Concilii Provincialis anno Domini 1583. Rhemis celebrati. Sub illustrissimo Principe et Reverendissimo Cardinale Ludovico à Guysia, Archiepiscopo Duce Rhemensi, primo Pare Franciae, sanctaeque Sedis Apostolicae Legato nato, Remis, Simon de Foigny, 1585.*

- *Sacerdotale vulgo, manuale seu agenda id est, liber in quo plane continentur ea quae sacerdotes praestare oportet in administratione Sacramentorum, rerum benedictionibus, et aliis plerisque peragendis, quae ad Paroeciale munus spectant, Ad usum omnium Ecclesiarum Provinciae Rhemensis, juxta decretum Concilii Provincialis anno Domini 1585. Rhemis celebrati, magna cura digestum atque editum. Pro Ecclesia et Dioecesis Sylvanectensi, Remis, Simon de Foigny, 1585.*

- *Sacerdotale vulgo, Manuale seu Agenda, id est, Liber in quo plane continentur ea quae Sacerdotes praestare oportet in administratione Sacramentorum, rerum benedictionibus, et aliis plerisque peragendis, quae ad paroeciale munus spectant. Ad usum omnium Ecclesiarum Provinciae Remensis, magna cura digestum atque editum, juxta Decretum Concilii Provincialis Anno Domini 1583. Remis celebrari. Pro ecclesia et Dioecesi Cathalaunensi, Remis, Simon de Foigny, 1606.*

- *Sacerdotale, vulgo, manuale, seu agenda, id est, Liber, in quo plane continentur ea quae Sacerdotes praestare oportet in administratione sacramentorum, rerum benedictionibus, et aliis plerisque peragendis, quae ad paroeciale munus spectant. Ad usum omnium Ecclesiarum provinciae Remensis, magna cura digestum atque editum, juxta decretum Concilii provincialis anno Domini 1583 Remis celebrati. Pro Ecclesia et Dioecesi Ambianensi, Remis, Simon de Foigny, 1607.*

- *Sacerdotale vulgo manuale seu agenda id est. Liber in quo plane continentur ea quae Sacerdotes praestare oportet in administratione Sacramentorum, rerum benedictionibus, et aliis plerisque peragendis, quae ad paroeciale munus spectant, Ad usum ecclesiarum Provinciae Remensis, juxta decretum Concilii Provincialis Anno domini 1585. Remis celebrati, magna cura digestum atque editum. Pro Ecclesia et Dioecesi Laudunensi, Remis, Simon de Foigny, 1621.*

¹⁴ Cf. *infra*.

L'action de l'Assemblée générale du clergé de France en faveur de cultes gallicans

Au début du XVII^e siècle, l'Assemblée générale du clergé œuvre en faveur d'une romanisation des liturgies diocésaines, souhaitant l'unité des Églises de France dans la prière¹⁵. Ainsi, les décisions prises, ayant une portée à l'échelle de la France, sont, dans le premier XVII^e siècle, tournées vers l'impression et la diffusion des livres liturgiques romains. Le second XVII^e siècle en revanche voit s'exprimer, toujours à l'échelle de la France, des volontés ayant davantage pour caractéristique le lien entre l'identité du royaume et la célébration liturgique.

« Le 17 mars 1657, M gr. L'Évêque de Châlons en Champagne, prenant occasion de la convocation faite en ce jour de tous M grs. Les prélats du dehors, dit, que la Province de Rheims l'avoit chargé de présenter à la Compagnie que le grand saint Rémy a toujours été considéré comme l'apôtre et le patron de la France ; que les papes et les hommes les plus illustres ont consacré son nom et ses mérites par des éloges extraordinaires ; que nos Rois, qui ont reçu par son entremise la grâce de la Foi et de l'onction céleste, ont eu sa mémoire en une singulière vénération ; que leurs personnes sacrées et leurs Etats en ont ressenti, dans une infinité de rencontres, des assistances considérables et des effets d'une protection toute visible : que sur ces fondements, la Fête de ce grand saint ayant été plusieurs siècles solennisée avec soin et piété par tout le royaume, a été depuis, et particulièrement dans les derniers temps, fort négligée en beaucoup de lieux ; que c'est une chose fort juste et digne du zèle de l'Assemblée, de rallumer la dévotion publique des Ecclésiastiques et des peuples vers ce glorieux patron de la France, d'exhorter tous M grs. Les évêques de la recommander dans leurs diocèses, et de faire en sorte que l'Office en soit célébré partout, comme celui des autres fêtes doubles.

Ensuite de quoi M. le Gentil, vidame de l'Église de Rheims, a présenté une lettre que le chapitre de ladite Église avoit écrite à l'assemblée sur le même sujet, laquelle ayant été lue, l'Assemblée a approuvé universellement un dessein si pieux ; et désirant contribuer à la gloire de ce grand Saint et honorer sa mémoire, elle a résolu de prier et exhorter tous M grs. Les Prélats du royaume, de vouloir ordonner que la fête de saint Rémy, qui est le premier jour d'octobre, sera célébrée dans toute l'étendue de leurs diocèses par le Clergé, en la même forme et manière que le sont les fêtes doubles et solennelles ; et que pour cet effet, il leur sera écrit une lettre circulaire de la part de l'Assemblée qui leur

¹⁵ Voir le chapitre 4 de cette étude.

sera envoyée par Messieurs les agents, avec copie de la présente délibération, et M. l'abbé Bertier a été nommé pour faire ladite lettre.

Le 22 mai, M. l'abbé Bertier fit lecture de la lettre qu'il avoit été prié de faire, au sujet de la fête de St. Rémy, laquelle fut louée et approuvée ; et l'assemblée le pria de la donner pour être insérée dans le procès-verbal. ¹⁶»

Le discours tenu à cette occasion rend compte non seulement de l'évolution de la considération dont les cultes locaux sont l'objet, mais aussi de la prise de conscience de l'association entre une dévotion et l'identité, non pas d'un diocèse mais du royaume. On retrouve en premier lieu la même démarche argumentative que celle utilisée par les évêques dans leurs mandements épiscopaux pour justifier la permanence de cultes particuliers. Il y a ainsi l'évocation d'un culte traditionnel et ancestral, particulièrement inscrit dans les usages des populations. L'Assemblée relève ensuite que l'expression de cette piété a été fortement diminuée et qu'il est à présent nécessaire de la « rallumer ». Il y a ici une forme de critique, bien que le « coupable » ne soit pas expressément désigné, des effets de la romanisation des calendriers liturgiques diocésains. En effet, le calendrier romain inscrit la célébration de Rémi au premier octobre mais au rit simple. Enfin, Rémi est désigné comme « patron » du royaume, le patronage étant un argument supplémentaire pour augmenter son culte. L'Assemblée demande donc que cette solennisation soit réévaluée.

Cette démarche s'inscrit dans le contexte d'une expression gallicane de la piété. Ainsi, la volonté de l'Assemblée et sa considération s'inscrivent à l'échelle du royaume de France. Il n'est pas question ici, comme dans un mandement épiscopal, de remettre en valeur des cultes propres à un diocèse mais bien à l'échelle du royaume. Deux arguments sont convoqués dès lors, d'une part le rôle et le lien qui unissent le saint à l'histoire du royaume et de la monarchie, et d'autre part l'ancienneté et la généralité du culte. L'expression gallicane est d'autant plus affirmée ici que l'assemblée prononce un souhait, touchant à la réforme de la liturgie et excluant totalement de son discours l'autorité romaine. Il s'agit d'une affaire franco-française et gérée à l'échelle de la France. Encore mieux, la romanisation des liturgies est critiquée en filigrane en ce sens qu'elle est responsable d'un défaut de piété envers un saint jugé indispensable pour les dévotions françaises. Néanmoins, un usage propre aux diocèses d'un large Bassin parisien célébrait la

¹⁶ *Collection des titres et mémoires ..., op. cit.*, tome quatrième, p. 374.

Saint-Rémi le 13 janvier¹⁷. On constate que quelques diocèses conservent cet usage mais que d'autres, comme Paris, Sens, Soissons ou encore Chartres, l'abandonnent pour préférer la date « romaine ». Cette préférence de la date romaine se traduit également par une plus grande mise en valeur de la fête. De mémoire au XVI^e siècle, elle devient généralement double ou semidouble au XVII^e siècle. L'Assemblée rejoint ainsi l'usage romain, bien que celui-ci soit traité de manière « gallicane », et entérine de fait une évolution des calendriers français. Enfin, cette volonté est portée par l'évêque de Châlons, au nom de la province ecclésiastique de Reims. Cela montre tout d'abord la vigueur de l'identité de la province de Reims en termes de liturgie. De plus, le fait que l'évêque de Châlons soit le porte-parole de cette volonté montre une fois encore que l'idée de romanisation des liturgies – particulièrement visible dans le calendrier du bréviaire de 1666 – n'est pas incompatible, dans l'esprit des contemporains, avec celle de célébration d'usages propres.

La mise en application de cette volonté est aisément vérifiable par la consultation de *Badocali*. Toutefois, quelques différences sont constatées ainsi que le montrent les graphiques suivants.

¹⁷ Rémi est célébré le 13 janvier dans les calendriers de Châlons (1570), Soissons (1576), Auxerre (1580), Troyes (1580 et 1594), Le Mans (1582), Reims (1585), Sens (1589), Arras (1595), Langres (1604), Châlons (1606), Reims (1614), Laon (1621), Chartres (1622), Beauvais (1623 et 1637), Reims (1630), Toul (1630), Meaux (1640), Langres (1644), Laon (1644), Le Mans (1645), Reims (1648), Troyes (1652), Le Mans (1663), Châlons (1666).

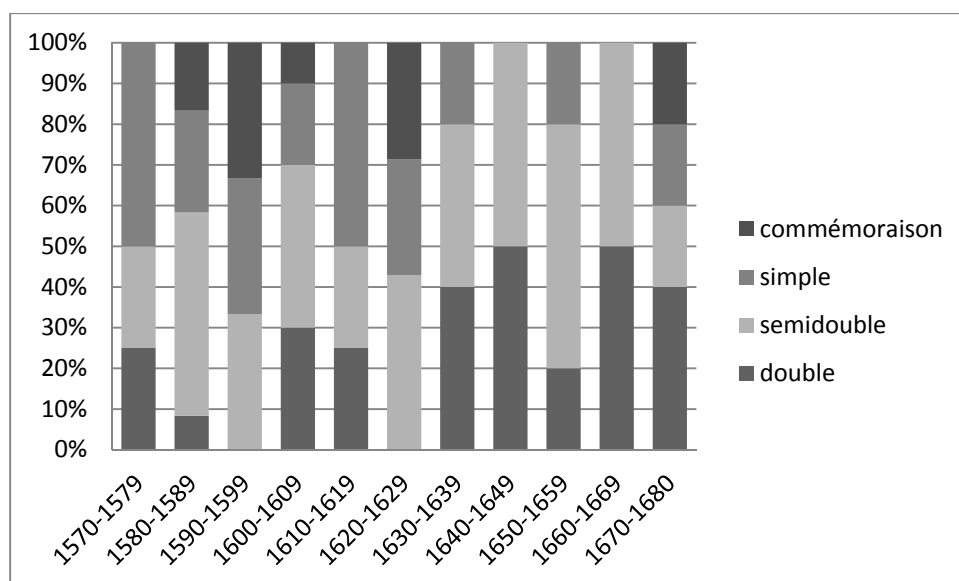


Figure 65 : Solennisation de l'office de la Saint-Rémi au premier octobre dans les calendriers issus de livres entiers

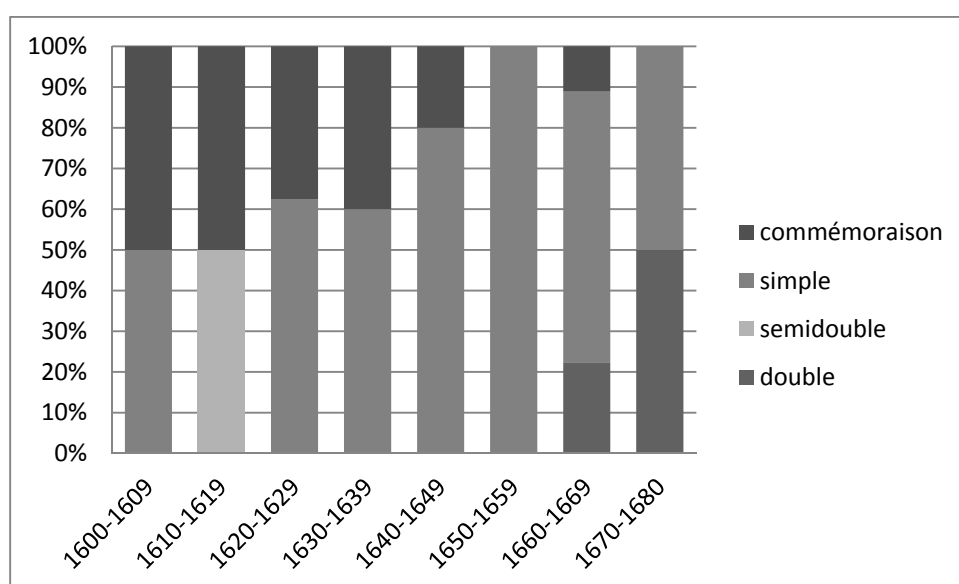


Figure 66 : Solennisation de la Saint-Rémi du premier octobre dans les propres diocésains

Les calendriers issus de livres entiers montrent une solennisation assez importante de la fête du premier octobre, dès le début du XVII^e siècle. Ainsi, près de 70% des calendriers entiers imprimés entre 1600 et 1609 célèbrent Rémi au rit double ou semidouble, se positionnant de fait contre la prescription romaine. On constate également ici le glissement effectué dans certains diocèses d'une date à l'autre. Le faible niveau de

solennisation dans les calendriers antérieurs à 1600 correspond en réalité à une forte mise en valeur de la célébration du 13 janvier. Les calendriers du XVII^e siècle portent plutôt leurs efforts sur la date du premier octobre. La date romaine prend de plus en plus d'importance au fil du XVII^e siècle et l'intervention de l'Assemblée générale intervient à un moment où les calendriers entiers ont déjà mis en place cet usage.

En revanche, les propres diocésains se contentent dans leur immense majorité de respecter l'usage romain jusqu'à l'intervention de l'Assemblée générale. Dès 1660, quelques propres élèvent le degré de célébration de Rém i, c'est la moitié des calendriers qui s'exécutent entre 1670 et 1680. Si tous les propres diocésains ne se conforment pas aux volontés de l'Assemblée générale, on constate toutefois un mouvement allant vers plus de solennisation quand les commémoraisons sont extrêmement réduites pour cette date du premier octobre.

Bien que le mouvement ne soit pas uniforme à l'échelle de la France, il est tout de même notable que l'Assemblée générale du clergé a initié un mouvement de mise en valeur d'un culte gallican dans lequel se sont inscrits plus de la moitié des diocèses imprimant un calendrier ou un propre diocésain. Cela montre également que dès les années 1660, bon nombre de diocèses se montrent réceptifs à des cultes participants de l'identité gallicane, dépassant l'échelle du diocèse et de la province, sans pour autant s'opposer totalement à la romanisation des liturgies.

Les saints régionaux, espaces de diffusion et pôles de saintetés

Des espaces de dévotions

Lorsqu'à la fin du XVII^e siècle Percin de Montgaillard expose dans son plaidoyer les raisons ayant présidé à la rédaction du *Propre de Saint-Pons-de-Thomières*, il évoque l'inscription de saints particulièrement vénérés dans les diocèses limitrophes¹⁸. Ce type d'explication est assez utilisé au XVIII^e siècle¹⁹ ; en revanche, le cas est excessivement rare au XVII^e siècle comme a pu le montrer l'étude des mandements épiscopaux²⁰.

¹⁸Justifiant ainsi la présence de certains saints dans son calendrier, lesquels ne répondent pas au critère de saint local ni de saint romain, Percin de Montgaillard dit notamment à propos de saint Amant, évêque de Noyon : « Saint Amant est marqué presque dans tous les Bréviaires de France, et plusieurs lieux de ce royaume en portent le nom ». Percin de Montgaillard, *Recueil des factums* ..., *op. cit.*, p. 117.

¹⁹ Dans les Papiers du père Lebrun, M. de la Chauvinière fait ainsi part au doyen Fenel à Sens de son étonnement quant à la suppression de la fête de saint Lambert : « Pourquoi a-t-on ôté dans le nouveau missel la feste de St Lambert dont le culte est si étendu puisque sa feste se fait dans presque tous les diocèses qui ont

Quelques années auparavant, au milieu du XVII^e siècle, Charles Guyet dans son *Heortologia*²¹, relève ainsi une série de cultes communs à plusieurs diocèses et dessinant des espaces de dévotions clairement identifiés. Il relève entre autres l'exemple de la fête de la Sainte Trinité d'hiver, célébrée le dimanche suivant la fin de la solennité de Pentecôte à Sens, Chartres, Le Mans, Angers, Avranches « *et aliis ...* ». Il cite également les cas de la fête des Joies de la Vierge (*Gaudiorum BMV*), du Saint Nom de Jésus ou encore des cinq plaies du Christ, toujours en les inscrivant dans un territoire. Si l'on ne trouve pas de trace de l'office de la Sainte Trinité dans les calendriers du XVII^e siècle, en revanche, les Cinq Plaies du Christ sont célébrées à Narbonne, Paris, Tours et Rodez ; la fête du Saint Nom de Jésus est inscrite dans les calendriers de vingt diocèses, celle des Joies de la Vierge à Narbonne. Ces considérations conduisent Guyet à donner la liste de ses offices qu'il estime les plus partagés à l'échelle des diocèses français, construisant ainsi un véritable calendrier gallican. Chaque office est indiqué au jour de sa célébration (bien qu'il semble douteux que l'ensemble des diocèses soit parfaitement unanime sur ces dates²²) et porte la mention de l'origine géographique du saint ou du culte. Lorsqu'il s'agit d'un saint français, on indique le diocèse d'origine ; s'il est étranger, Guyet se contente de préciser le pays.

Dans leurs argumentaires, Servin puis Bordenave n'évoquent pas vraiment la possibilité de cultes communs aux diocèses de l'Église gallicane, tout juste indiquent-ils ceux vraiment constitutifs de l'identité de certains diocèses, laissant à penser que l'idée d'une Église gallicane consciente d'un certain nombre de cultes partagés, et non pas seulement d'une juxtaposition de spécificités, est davantage le propre de la seconde moitié XVII^e siècle puis du XVIII^e siècle.

Toutefois, quelques exemples traités jusqu'ici, ainsi qu'une consultation attentive de *Badocali* montrent qu'à l'échelle de la France, il est possible, pour de nombreux saints

conservé leur Bréviaire [c'est vrai !] ; je suis d'autant plus surpris qu'on ait ôté sa fête puisqu'elle se faisait à Sens depuis un temps immémorial ainsi que dans les trois diocèses de la Province Ecclésiastique de Sens (Auxerre, Troyes et Nevers) et dans ceux de Chartres, de Paris, de Meaux, etc. A-t-on ôté la mémoire de ce saint [la fête est simple en 1641] pour rendre plus court l'office du 17 de septembre, ou est-ce parce qu'il a paru qu'il n'étoit pas parfaitement martyr n'ayant pas souffert la mort pour la cause de la foy ? ». Dans cet argumentaire, il ne fait aucun doute que le saint doit être conservé à la seule vue de l'étendue et de l'ancienneté de son culte. En revanche, c'est bien l'hagiographie qui peut remettre en question sa présence dans le calendrier. La réponse du doyen va dans ce sens. Voir *Papiers Lebrun, Province de Sens*, Ms latin 16805, f°25, BnF, Paris.

²⁰ Cf. le chapitre précédent.

²¹ Charles Guyet, *Heortologia sive de festis propriis locorum et Ecclesiarum*, Venetiis, Balleonia, 1729, p. 10. La première édition est de 1657.

²² Voir notamment la diversité de dates pour les fêtes de saints non romains en annexe 7, p. 169.

inscrits dans les calendriers de plusieurs diocèses, de déterminer un espace dans lequel ces saints sont célébrés tout en constatant, par la cartographie, la cohérence d'un tel espace²³. Les exemples sont multiples et certains ont déjà été évoqués lors d'études de cas. Eulalie et Julien sont particulièrement célébrés dans la moitié sud de la France. Dans le cas de Julien, la logique de localisation de ses diocèses célébrant son office ou sa mémoire est double. Ainsi, le saint est vénéré dans le Massif central, une part de la vallée du Rhône et le long de la Loire. Or, ce culte fut particulièrement diffusé par Grégoire de Tours après un séjour à Brioude et une visite aux reliques du saint²⁴. L'espace de dévotion correspond ici en partie aux voyages de Grégoire, de Tours à Brioude.

Une structure des espaces dévotionnels selon le modèle « centre-périphérie »

L'augmentation d'un culte dans un lieu, par rapport à d'autres, participe de la construction d'un espace de dévotion selon le modèle « centre-périphéries ». La construction d'un centre est le fait de plusieurs éléments que l'on va retrouver, totalement ou en partie, quel que soit le culte considéré ainsi que son espace géographique. Dans le cas d'Etienne, il y a la conjugaison d'une diffusion romaine avec celle de ses reliques et enfin l'appropriation du saint dans un diocèse par son patronage ou une titulature sur la cathédrale. L'inscription locale de saints dans un territoire est également un élément déterminant qui se traduit dans des cycles liturgiques par des célébrations d'événements de la vie du saint, ses reliques ou encore son inscription au sein d'un système de dévotion²⁵. L'objectif poursuivi n'est pas de multiplier et de juxtaposer les études particulières de dévotions mais bien d'en comprendre la structure et la manière dont elles interagissent dans la construction du calendrier.

L'observation des degrés de solennité comme des informations supplémentaires sur le saint données par le calendrier font apparaître une structure de l'espace de dévotion. On rappellera notamment ici deux exemples cités précédemment, ceux de Rémi et de Martin abbé de Vertou. L'étude de ces deux cas avait montré la logique spatiale de la mise en

²³ D'autres angles d'approche ont déjà mis en évidence ce phénomène, notamment par la toponymie (voir Dom Jacques Dubois et Jean-Loup Lemaître, *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris, Cerf, 1993, p. 210) ou encore par l'étude des vitraux et de la solennisation d'un culte en chômant le jour de fête. (voir Jean-Marie Le Gall, *Le mythe de saint Denis : entre Renaissance et Révolution*, Paris, Champ Vallon, 2007, p. 118)

²⁴ Voir Esther Dehoux, *Grégoire de Tours et la diffusion du culte de saint Julien*, Mémoire de D.E.A sous la direction de Bernard Merdrignac, Université de Rennes II, 1999.

²⁵ Voir dans le chapitre précédent l'exemple de saint Martin (figure 64, p. 363)

valeur de ces cultes. Ainsi, l'on trouve davantage de précisions, témoins d'une inscription spatiale dans les calendriers des diocèses proches du lieu de vie de s saints. Ce sont les calendriers du Mans, d'Angers et de Nantes qui indiquent où l'abbé Martin a vécu – dans le diocèse de Nantes – ce sont également les calendriers de Reims, Laon et Soissons qui se montrent les plus diserts dans les indications inscrites en relation avec la dévotion à saint Rémi. Les mises en valeur cultuelles sont un élément structurant l'espace de dévotion. Ainsi on peut constater, pour de nombreux exemples, un espace où le saint sera fortement célébré, puis un espace périphérique où le culte est moins important et ainsi de suite jusqu'à la non inscription du saint.

Ces considérations aboutissent à la mise en évidence d'un diocèse perçu alors comme un pôle de sainteté, dans le sens où celui-ci est premier dans les modes de célébration du saint (de grés de solennité, cycle liturgique autour de la figure du saint et inscription de celui-ci au sommet d'un système dévotionnel). Les cultes rémigiens et dionysiens sont particulièrement éclairant en la matière.

Afin de bien mettre en évidence d'une part le point central et d'autre part la structure de l'espace dévotionnel, *Badocali* est interrogée selon les critères suivants : tout d'abord quels sont les diocèses qui inscrivent le saint dans un cycle liturgique (plusieurs célébrations du saint incluant un événement ou des reliques), sa présence dans un système de dévotion, la mise en valeur de son culte.

S'il est difficile de rendre compte de l'ensemble de ces données sur une carte sans prendre le risque de la rendre illisible, il semble toutefois possible, en attribuant une valeur à chacun de ces critères, de rendre visible une telle structure. On accorde ainsi un point pour chaque célébration du saint dans un office propre, un point également pour chaque référence directe, dans le calendrier, au culte du saint considéré, marquant ainsi l'existence d'un système de dévotion de plus ou moins grande ampleur et enfin la mise en valeur de ce culte par sa solennisation. Un « quotient » de solennité est établi. Chaque office considéré, y compris les octaves, reçoit une note correspondante à son degré de solennité. Les offices doubles sont notés quatre, les semidoubles sont notés trois, les simples deux et les mémoires un. La moyenne de l'ensemble de ces critères aboutit à une note permettant un classement des diocèses selon la manière dont le culte est mis en valeur. La cartographie des résultats montre la structure de l'espace de dévotion ainsi considéré.

L'exemple de Firmin, évêque et martyr peut faire figure de cas d'école. Le premier évêque d'Amiens est en premier l'objet d'un cycle liturgique dans son diocèse, organisé en

deux célébrations. Il y a tout d'abord le 25 septembre la célébration du saint proprement dite, puis celle de son entrée dans la ville (10 octobre), un miracle par l'intercession de ses reliques (le 16 octobre) et enfin le 13 janvier la fête de ses reliques. Ces quatre fêtes sont célébrées au rit double de première classe (13 janvier), double (25 septembre), semidouble (16 octobre) et simple (10 octobre); la fête du 25 septembre est amplifiée par une octave dont la conclusion est également de rit double. L'augmentation de cette célébration est encore accentuée dans l'édition de 1667 par l'inscription d'une vigile, signe du dynamisme de la dévotion au premier évêque. Ce cycle est également inscrit dans le calendrier du diocèse limitrophe de Boulogne (1673), mais au rit semidouble seulement. Le diocèse d'Amiens est seul à donner une telle importance à la célébration du saint par l'adjonction d'octave, de vigile et l'inscription des fêtes aux degrés les plus élevés. La cartographie rendant compte de la synthèse de ces données montre tout d'abord l'espace dans lequel la dévotion au premier évêque d'Amiens est présente (cf. Carte 27 : Espace de dévotion à saint Firmin, évêque et martyr, p. 43). Il s'agit d'un culte presque exclusivement propre aux diocèses situés au nord de la Loire. Sa présence dans le calendrier de Poitiers de 1594 et sa disparition lors de l'édition suivante (1630) laisse supposer que le saint a pu bénéficier d'un espace de dévotion plus large et qu'il subit là les conséquences de la romanisation des sanctuaires, consécutive à la publication d'un propre. Il apparaît en revanche dans le calendrier de Bourges de 1625, signe également de la vitalité de son culte.

La question de la mesure de l'intensité du culte offre d'autres perspectives d'analyse. En premier lieu, le schéma centre-périphérie est ici bien lisible. Le diocèse d'Amiens apparaît comme un centre en ce sens qu'il cumule l'ensemble des caractéristiques les plus élevées de l'intensité du culte de son fondateur. Il est suivi en cela par Boulogne à un degré moindre. Deux autres diocèses limitrophes mettent également le culte de Firmin en valeur, seulement par le biais des degrés de solennité (rit double), il s'agit de Noyon et de Rouen. Les diocèses d'Évreux, de Paris, de Senlis, de Beauvais et d'Arras forment une autre couronne d'intensité moindre en inscrivant Firmin au rit semidouble. À cet espace, s'ajoutent les diocèses de Reims, de Toul, du Mans et de Bourges. Les diocèses de Sens, de Troyes, de Soissons et de Châlons se contentent d'une commémoration dans les premières années du XVII^e siècle.

La même cartographie appliquée pour les années 1680 montre que, si le pôle demeure Amiens et ses voisins, l'espace de dévotion de Firmin en revanche s'est davantage déplacé à l'est et a gagné en intensité, par l'augmentation d'un degré de

solennité, notamment à Troyes et à Châlons. L'ensemble géographique apparaît davantage cohérent, bien que le mitage des périphéries demeure.

Cet exemple montre également les limites de l'échelle provinciale dans la détermination de l'intensité des cultes. Certes, Firmin est célébré dans l'ensemble de la province de Reims. Pour autant, l'espace où la dévotion est la plus importante est à l'intersection de trois provinces : celle de Reims pour Amiens, de Rouen pour Rouen et de Cambrai pour Boulogne. Firmin montre également que des espaces de dévotion s'inscrivent en dehors des régions dont les diocèses célèbrent le plus de saints en commun avec d'autres²⁶, à savoir le quart nord-est, autour de Langres, de Sens et de Besançon. Enfin, il est l'exemple d'un culte qui, même s'il concerne le patronage d'un seul diocèse, concerne un espace large et identifié et gagne en intensité au fil du siècle.

Les cas de Rémi et Denis offrent une complexité supplémentaire en ce sens qu'ils sont d'une part inscrits dans le Bréviaire romain et que, d'autre part, leur culte participe de l'expression d'une identité d'échelle nationale.

Le culte rémigien est organisé autour d'un pôle central, l'archidiocèse de Reims ainsi que ses suffragants limitrophes. Un premier cercle entoure ce centre avec des modalités de célébration relativement importantes. Un espace périphérique enfin est identifié dans lequel le saint est moins mis en valeur. Le mitage de ces espaces peut être compris comme l'effet de l'action de l'Assemblée générale du clergé de France qui a cherché à mettre en valeur cette dévotion à l'échelle du royaume, donnant ainsi un caractère de plus vers la définition d'une identité liturgique gallicane. Le centre ainsi désigné ne se limite pas à un seul diocèse mais bien à trois avec Reims, Châlons et Laon (Carte 28 : Espace de dévotion à saint Rémi, évêque, p. 44).

Si la logique provinciale semble prévaloir – elle est notamment revendiquée lors de la requête de l'évêque de Châlons devant l'Assemblée générale²⁷ – l'observation du premier cercle montre que le culte est en fait centré davantage sur le nord-est de la France, à l'intersection des provinces ecclésiastiques de Reims, de Trêves, de Sens et de Lyon. On voit donc prédominer ici à la fois un début de logique provinciale mais surtout une logique régionale, hors des cadres traditionnels de l'administration ecclésiastique. De manière plus générale, cela montre également les limites de l'identité provinciale en termes de cultes,

²⁶ Voir notamment en annexes la carte 19, p. 35.

²⁷Cf. *supra*.

pourtant revendiquée en de multiples occasions par la province de Reims²⁸. De plus, le diocèse de Riez, déjà remarqué par ses discours favorables au culte des saints « de la Gaule » et non pas seulement du diocèse, se rattache davantage aux diocèses du nord qui mettent le plus en valeur le culte de Rémi.

Dans le cas de saint Denis, deux lieux semblent particulièrement importants : le diocèse de Paris ainsi que ceux de Nîmes et d'Arles. Paris est sans conteste le pôle de la dévotion dionysienne du fait de l'histoire du saint et de la basilique de Saint-Denis qui conserve les reliques et la mémoire du saint. La spécificité du culte dionysien sur un territoire très circonscrit est bien plus visible que dans le cas de Rémi²⁹.

La cartographie des résultats met en évidence deux éléments (Carte 29 : Espace de dévotion à saint Denis, évêque et martyr, p. 45) : d'une part on voit bien que même si Paris conserve sa position de centre de dévotion pour Denis, la romanisation de son calendrier a entraîné une légère baisse de l'intensité de son culte dans les calendriers parisiens du premier XVII^e siècle. Celui-ci retrouve une force plus importante dans le second XVII^e siècle. D'autre part, cette croissance d'intensité est observée dans d'autres diocèses, en particulier à Angers dans l'édition de 1664. Une correspondance dans quelques cultes, rares à l'échelle de la France, entre Angers et Paris dans le second XVII^e siècle est également remarquée avec la fête de la Compassion de la Vierge³⁰ célébrée le vendredi de la semaine de la Passion. Une étude plus fine, s'en tenant uniquement au degré de solennité de la fête du saint montre une France coupée en deux parties. La première, concentrée sur un très large quart nord-est de la France, à l'est d'une ligne reliant Rouen à Limoges, célèbre Denis au rit double, c'est-à-dire avec un degré plus élevé que celui prévu par le calendrier romain (semidouble). On retrouve là les observations faites par Jean-Marie Le Gall à propos des fêtes chômées de saint Denis. L'ouest et le sud de la France, à l'exception des calendriers d'Arles et de Nîmes, préfèrent une célébration conforme au modèle romain. Ces deux derniers diocèses célèbrent le saint au rit double. Faut-il voir là un effet de l'attachement de ces diocèses au culte des premiers évangelisateurs des Gaules, ces diocèses se situant finalement sur la « porte d'entrée » de la Gaule pour son évangélisation ?

²⁸ Voir les chapitres précédents.

²⁹ Jean-Marie Le Gall a montré la circonscription de ce territoire par l'étude de la toponymie, des vitraux mais également des diocèses où la fête du saint est chômée en s'appuyant sur les statuts synodaux du XVI^e siècle. Voir Jean-Marie Le Gall, *Le mythe de saint Denis, op.cit.*, p. 118.

³⁰ Cette fête est également inscrite dans le calendrier clermontois de 1654.

Cette modélisation de la structure d'un espace dévotionnel ne s'applique pas à tous les saints. En effet, quelques cultes, du fait de l'action conjuguée de la réforme liturgique romaine, de la perte de vitesse générale de la dévotion en question, auxquelles s'ajoute le caractère singulier de chaque diocèse, aboutit à des situations parfois complexes dans lesquelles l'espace dévotionnel apparaît mité et la mise en évidence d'un centre semble bien aventureuse.

Des espaces de dévotion multipolaires : les exemples d'Etienne et de Marie-Madeleine

Le culte de saint Etienne

La vitalité et l'ancrage du culte du premier martyr dans la France du XVII^e siècle répond à plusieurs facteurs. Ce culte est tout d'abord hérité d'une diffusion médiévale, étroitement liée à la circulation de ses reliques. Cela a conduit à un patronage sur plusieurs cathédrales. D'autre part, son culte est inscrit dans le calendrier romain sous la forme d'un cycle liturgique organisé autour de deux célébrations : la fête du saint proprement dite le 26 décembre au rit double et l'invention de ses reliques au rit semidouble le 3 août. La conjonction de l'ensemble de ces éléments aboutit à une cartographie pour le moins complexe (cf. Carte 30 : Espace de dévotion à saint Etienne, premier martyr, p. 46).

En premier lieu, on constate les effets de la romanisation des calendriers diocésains sur l'intensité du culte d'Etienne dans chaque diocèse. Il demeure toutefois trois exceptions en 1680 avec les diocèses de Coutances, Laon, Arras et Apt qui se contentent d'une célébration de moindre envergure, notamment par la diminution des degrés de solennité prévus par Rome. À l'inverse, les espaces où le culte est le plus intense sont ceux où la figure stéphaniennne est associée au patronage de la cathédrale et du diocèse. Il s'agit, formant une « dorsale » coupant la France du nord au sud, des diocèses de Meaux, de Sens, d'Auxerre, de Bourges, de Limoges, de Périgueux, de Cahors et de Toulouse. Plus à l'est, on retrouve Metz, Châlons et Toul, ainsi que Besançon.

La plus grande intensité du culte stéphanienn passe par la construction de cycles liturgiques au sein de chacun de ces calendriers, célébrant tout autant le saint que l'identité diocésaine. Dans ces diocèses, le cycle liturgique autour d'Etienne est d'autant plus augmenté qu'on lui ajoute des célébrations de reliques, en sus de la fête de l'Invention (3 août), prévue par Rome. C'est le cas d'Auxerre, de Bourges, de Cahors, de Châlons, de Limoges, de Metz et de Périgueux. Deux célébrations principales sont partagées par ces diocèses, s'intitulant toutes les deux « *Translatio S. Stephani* » et inscrites respectivement

au 7 mai et au 18 novembre. Mis à part le diocèse de Bourges qui se contente d'inscrire seulement la fête de novembre (augmentée cependant d'une octave), les diocèses d'Auxerre, de Cahors, de Limoges, de Périgueux et de Metz inscrivent les deux dates dans leurs calendriers.

Le diocèse de Châlons célèbre ses reliques propres à des dates particulières, tout en évoluant vers une « rationalisation » du culte des reliques d'Etienne. En effet, les calendriers de 1570 et 1606 déclinent trois fêtes de reliques d'Etienne, en dehors de la célébration romaine. Le 20 juin célèbre l'arrivée des reliques, le 10 septembre, la relique de sa côte³¹ et le 11 octobre, l'arrivée de son cubitus³². Dans l'édition de 1666, la seule date du 20 juin, celle de la célébration de l'arrivée des reliques³³, est conservée. On peut voir là les effets conjugués de la romanisation du calendrier châlonnais ainsi que de l'esprit du temps qui veut, comme à Rouen³⁴, que les cycles liturgiques trop amplifiés soient réduits à une célébration. Entre 1570 et 1666, cette fête est tout de même passée du rit simple au double. Enfin, Bourges avec ses quatre célébrations – sans compter les octaves – et Besançon avec ses cinq fêtes du saint, y compris les dates romaines, sont les deux diocèses qui mettent le plus en valeur la dévotion à Etienne dans leur calendrier. Ils forment, au sein de ces deux « dorsales », un hyper-centre. Autour de ces espaces, quelques diocèses se remarquent par l'intensité moindre, mais pour autant plus élevée que la prescription romaine, qu'ils donnent au culte d'Etienne. Cela passe par une augmentation des degrés de solennité. Le diocèse de Langres inscrit la fête de l'invention des reliques (3 août) au rit double ; c'est également le cas à Beauvais, à Troyes pour l'édition de 1652, à Paris à partir de 1657 ainsi qu'à Soissons en 1676. S'ils ne sont pas concernés par un quelconque patronage stéphanois, il n'en demeure pas moins que ces diocèses limitrophes des deux « dorsales » identifiées précédemment augmentent l'intensité de la célébration du culte d'Etienne.

La proximité géographique du pôle de sainteté apparaît dès lors comme une piste d'explication sérieuse, les calendriers n'en indiquant aucune autre. D'autres diocèses, sans

³¹ La fête s'intitule « *Aduentus costae beati Stephani* », elle est célébrée au rit de « *IX lect.* », équivalent au semidouble.

³² La fête s'intitule « *Aduentus cubiti S Stephani* », elle est célébrée au rit « *tertium duplex* », équivalent au double.

³³ Dans les trois calendriers châlonnais, la fête est intitulée « *Aduentus reliquiarum Stephani* ».

³⁴ Les délibérations capitulaires quant à la réforme du calendrier de Rouen montrent que le culte de certains saints, amplifié par la célébration de leurs reliques fut réduit à une seule fête. Voir Amand Colette, *Histoire du bréviaire de Rouen... op. cit.*, p.225.

patronage, augmentent également le cycle liturgique d'Etienne par des célébrations de reliques comme Agen et Montauban. Les dates sont les mêmes que pour les diocèses inscrits dans un patronage : le 18 novembre et le 7 mai, avec des fêtes intitulées également « *Translatio S. Stephani* ».

En dehors du culte prescrit par Rome, il est évident que des diocèses ont développé une dévotion particulière pour la figure d'Etienne, participant de l'identité diocésaine puisqu'inscrite dans un patronage. Ces diocèses forment des pôles, des lieux où la dévotion du saint est suffisamment forte et puissante pour que l'on en retrouve des traces dans les diocèses limitrophes, soit par l'inscription de fêtes similaires, enrichissant un cycle liturgique, soit par l'augmentation du degré de célébration.

Le culte de Marie-Madeleine

L'exemple de la figure magdalénienne et de la géographie de son culte rassemble toutes les caractéristiques évoquées précédemment. À l'échelle d'un calendrier, son culte peut être inscrit dans un cycle liturgique comme dans un système de dévotion³⁵. Envisagé à l'échelle de la France, des espaces peuvent être identifiés. La célébration de la sainte elle-même est prévue par le calendrier romain au 22 juillet au rit double. Cette date, ainsi que son rit font consensus à l'échelle de la France et aucun diocèse ne la célèbre à un degré inférieur. Quelques diocèses inscrivent Marie-Madeleine dans un cycle liturgique avec la célébration de ses reliques. D'autres enfin place la figure magdalénienne au sommet d'un système de dévotion.

Deux cartographies peuvent être réalisées à partir des données obtenues. Tout d'abord celle de l'intensité du culte magdalénien en se cantonnant au cycle liturgique montre l'existence de trois pôles de dévotion, lesquels gagnent en intensité au fil du temps. Le premier est situé autour de Besançon et de Langres, c'est-à-dire autour de l'abbaye de Vézelay, détentrice des reliques de la sainte et objet d'un pèlerinage durant la période médiévale. On constate d'ailleurs que d'autres diocèses proches, comme Bourges et Auxerre, délaissent ce culte lors de la romanisation la plus forte de leur liturgie, ce qui restreint alors l'aire géographique concernée. Bourges réintroduit l'octave de Marie-Madeleine dans sa dernière édition de 1676. Concomitamment à ces évolutions, le culte de la sainte s'accroît à Langres. Le second pôle est situé à Aix et le troisième est autour de

³⁵ Voir le chapitre 9.

Laon. Les trois pôles considérés amplifient le culte de la sainte par une octave. Narbonne, Sens et Marseille inscrivent la célébration des reliques de la sainte dans leurs calendriers³⁶, sans pour autant atteindre la même importance dans le culte. Ces trois derniers diocèses confortent ainsi les pôles d'Aix et de Langres (voir carte 31 : Espace de dévotion à Marie Madeleine, p. 47).

La seconde cartographie prend en compte le système de dévotion construit autour de Marie-Madeleine, avec les célébrations de Lazare, premier évêque de Marseille et frère de Marie-Madeleine, Marthe, sa sœur, ainsi que saint Maximin, premier évêque d'Aix, lequel serait lui aussi arrivé en France avec la sainte. La synthèse de l'ensemble de ces données ne met plus en évidence que deux pôles, le premier étant formé des diocèses d'Aix et de Marseille, le second centré sur Langres. Dans la périphérie du pôle de Langres, on retrouve, en 1680, les diocèses de Bourges, de Chalon-sur-Saône et de Besançon. On constate toutefois que les deux données (intensité du culte et système de dévotion) sont cohérentes puisque deux pôles se retrouvent dans chacune des cartographies envisagées. Ainsi, non seulement le système de dévotion peut être trouvé dans le contenu des offices, notamment par le récit que l'on retrouve dans les leçons de l'office de matines, mais en outre, celui-ci est également visible par la structure et la géographie des calendriers.

Non seulement les diocèses conservent dans leurs calendriers des fêtes particulières, mais en plus, celles-ci sont davantage au cœur des préoccupations des évêques au fil du siècle. Ces cultes participent également de la structure de chaque calendrier et fondent l'identité des diocèses, notamment par les figures mises en valeur.

Ces usages particuliers ne peuvent être réduits à l'échelle du seul diocèse. Partagés entre plusieurs diocèses, les dévotions redessinent une carte de la France liturgique. Bien qu'il soit cependant hasardeux de définir ici un « calendrier gallican », les frontières de chaque espace de dévotion étant extrêmement variables, il existe bel et bien des liens entre les diocèses, le calendrier romain n'étant pas alors l'unique source d'unité.

³⁶ Narbonne célèbre le 23 mars la « *Translatio Mariae Magdalenae* », au rit double, Marseille inscrit le 6 mai au rit double également l'« *Inventio S. Mariae Magdalenae* », quant à Sens, c'est la « *Susceptio costae Mariae Magdalenae* » qui est célébrée le 14 novembre au rit semidouble.

Conclusion générale

L'étude des calendriers et des livres liturgiques, menée à partir d'une base de données, permet une approche globale de la question des cultes au XVII^e siècle et de la manière dont ils expriment l'identité des diocèses. L'objectif, que nous espérons avoir atteint, a été de montrer quelles furent les grandes lignes directrices des mouvements de réforme liturgique du XVII^e siècle ainsi que la manière dont a pu s'exprimer, par les cultes, l'identité de chaque diocèse dans le contexte de diffusion des livres liturgiques romains. Enfin, cette approche globale a également permis d'envisager d'autres échelles que la seule dichotomie entre le local et l'universel et d'envisager la France liturgique dans d'autres dimensions qu'un simple agrégat de diocèses particuliers, réunis sous l'égide du modèle calendaire romain.

Ce type d'approche n'est évidemment possible que par l'utilisation de logiciels adéquats et la construction d'outils nécessaires. Il est de plus soumis à la limite des sources disponibles. En outre, une telle étude, appuyée sur des sources normatives, ne permet pas de rendre compte de la réalité des cultes à l'échelle paroissiale notamment, mais seulement de la supposer.

Les calendriers liturgiques diocésains français connaissent de profondes mutations tout au long du XVII^e siècle, tant dans leur forme que leur contenu.

La question de la réception du modèle liturgique romain est l'élément déclencheur de ces mutations, lequel ne laisse aucune liturgie indemne. Les conciles provinciaux, ainsi que l'Assemblée générale du clergé de France encouragent l'installation d'un « moment romain » dans la liturgie en France, lequel est particulièrement visible tant dans les mutations que connaissent les calendriers que dans le discours tenu par les évêques dans leurs mandements épiscopaux. L'ensemble des données rassemblées permet de le situer entre la fin du XVI^e siècle et les années 1630.

Ce « moment romain » s'est exprimé à différents degrés selon les diocèses, que ceux-ci le revendiquent ou non, comme le montre l'analyse de l'évolution des calendriers liturgiques. Certains diocèses se sont contentés de modifier leur liturgie, avec une ampleur variée, quand d'autres ont pu « oublier » leurs usages propres durant un temps plus ou

moins long et en retrouver certains – quand ils ne les « inventent » pas – dès les années 1660.

On rappellera néanmoins que si les diocèses disent en majorité se conformer aux livres romains – quand bon nombre évoquent pudiquement les livres issus du concile de Trente – les règles édictées par la Congrégation des Rites pour diriger et encadrer l'adoption du *Breviarium pianum* n'ont qu'un impact extrêmement limité en France. La question de la « forme », telle qu'utilisée dans l'expression « *ad romani formam* », ne semble finalement rendre compte que d'un cadre extrêmement souple permettant les acceptions les plus variées. La seule présence de cette expression dans le titre de l'ouvrage n'est en aucun cas le signe d'un degré profond de romanité du sanctoral du diocèse.

D'autres signes évidents, dont le calendrier est révélateur, montrent à quel point chaque diocèse conserve, sur un critère ou sur autre, une marge de liberté et continue d'exprimer ainsi son identité.

Conséquence moins attendue de *Quod a Nobis*, la romanisation des calendriers a entraîné une définition plus claire de ce que sont les cultes locaux et provoqué une plus grande visibilité de ceux-ci, tant par les précisions annexes apportées dans les calendriers que par différentes formes de solennisation. En outre, des espaces géographiques de dévotion sont alors redéfinis. L'exposition des cultes locaux s'appuie sur des critères précis (saint fondateur du diocèse, martyr du diocèse, culte des reliques, culte très anciennement implanté), lesquels sont évoqués pour partie par Servin dès le début du XVII^e siècle et forment le squelette de l'argumentaire de Percin de Montgaillard en 1686 lorsqu'il cherche à justifier la constitution de son calendrier.

Ainsi transformés, les calendriers mettent de plus en plus en évidence le caractère local de ces figures ; célébrant l'histoire glorieuse du diocèse, c'est sa singularité qui est davantage mise en évidence.

Les signes manifestes d'une réaction contre la réception de la liturgie romaine sont présents dès la romanisation des liturgies. Celle-ci est animée par la crainte de voir disparaître les usages liturgiques d'un diocèse, expression de son identité propre, ainsi qu'à une échelle plus large d'une identité gallicane. Cette réaction prend plusieurs formes, que ce soit sur la scène publique avec les affaires parisiennes, rouennaises et enfin le *plaidoyer* de Servin (1603), ou bien avec un retentissement plus feutré lorsqu'elles animent plusieurs

chapitres cathédraux alors aux prises avec leur évêque, ainsi que l'atteste la lecture des mandements épiscopaux.

Si ces deux visions (romaine et particulière) ne sont pas incompatibles dans les liturgies diocésaines françaises au XVII^e siècle, leur articulation a des conséquences à des degrés divers sur l'ensemble des calendriers. Les liturgies diocésaines sont bel et bien réformées à l'aune du modèle romain quand celui-ci et le corpus législatif qui l'accompagne sont interprétés selon un degré de liberté variant d'un diocèse à l'autre. La définition d'espaces est finalement assez complexe à ce propos – du fait de ces singularités – bien que la traditionnelle césure entre la France sud et ouest face à une France nord et est soit valide, la première montrant un caractère davantage « romain » que la seconde qui se présente comme davantage attachée à ses cultes propres.

L'expression identitaire est alors multiple et singulière, à l'image de chaque diocèse. Dans la démarche initiée par *Quod a Nobis*, l'encadrement de l'expression identitaire permet l'unité liturgique. Toutefois, un tel cadre ne satisfait pas les diocèses, qui, chacun à sa manière, le réinterprètent. Cette réinterprétation est finalement la face la plus visible de l'expression identitaire.

La France « romaine », saisie par dom Guéranger existe bel et bien, mais ne saurait être résumée à cette simple expression. De même, le XVII^e siècle liturgique ne peut alors être considéré comme un moment d'uniformisation rigide autour des liturgies romaines. C'est la survivance d'usages particuliers sous des formes multiples que le prieur de Solesmes n'a pas su voir, et d'autres avant et après lui, à tel point qu'il semble possible de parler de gallicanisme liturgique dès cette période. Il n'a pas su les voir, indépendamment de toute raison idéologique, car elle était prévue par la bulle pontificale de Pie V qui, dans la lignée de la politique romaine, a toujours laissé une « fenêtre » d'expression aux identités diocésaines, inscrites dans leur terroir.

Au-delà de la simple unité diocésaine, les diocèses se rattachent également à d'autres identités, lesquels s'expriment également en des modes variés, que ce soit autour d'un culte ou d'une dévotion particulière ou encore dans la manière d'organiser les cultes, par le système de solennisation notamment. Ces identités multiples et multi-scalaires proposent des limites extrêmement floues dans l'espace, chaque diocèse étant plus ou moins lié à chacune de ses échelles identifiées. Toutefois, cet espace se démarque par le

processus de romanisation des usages liturgiques. En effet, face à la réception de la liturgie romaine, les diocèses ont progressivement diminué les fêtes les rattachant à d'autres diocèses, au profit de dévotions plus strictement locales. Il y a donc un phénomène de repli sur soi dans la composition des calendriers, conséquence de la romanisation de ces derniers.

On retiendra néanmoins une structure de la France liturgique où le quart nord-est, autour des diocèses de Sens, de Langres et de Besançon, rassemble le plus de particularismes – au vu du modèle romain – mais surtout le plus de points communs, dans ces particularismes, avec les autres diocèses français. Ainsi, cet espace forme au XVII^e siècle, le cœur d'une France gallicane pour la composition du calendrier liturgique.

Dès la seconde moitié du XVII^e siècle, quelques diocèses reviendront sur ces critères de compositions et s'ouvriront à nouveau à des usages gallicans. C'est sur ce substrat que le néo-gallicanisme prend racine.

Table des figures

Figure 1 : Rythme des impressions de bréviaires et de propres diocésains en France de 1503 à 1680	18
Figure 2 : Impression des ouvrages liturgiques dans le diocèse ou à l'extérieur.....	23
Figure 3 : Expliquer une nouvelle impression d'ouvrages liturgiques : pénurie et destruction des ouvrages précédents	27
Figure 4 : La référence à la réforme romaine dans les mandements épiscopaux.....	40
Figure 5 : Pourquoi réformer la liturgie ?	42
Figure 6 : Nombre moyen d'abréviations relevées pour les noms de saints	66
Figure 7 : Nombre moyen de niveaux dans les systèmes de solennisation (mémoires comprises)	79
Figure 8 : Un développement différencié de la hiérarchie des degrés de solennité	80
Figure 9 : Nombre moyen de subdivisions par grandes catégories de degré de solennité.	84
Figure 10 : Subdivisions de la catégorie double par type de calendrier.....	86
Figure 11 : Subdivisions de la catégorie semidouble par type de calendrier	86
Figure 12 : Présence des saisons, équinoxes et solstices dans les calendriers imprimés par décennie.....	91
Figure 13 : Nombre moyen de jours néfastes.....	96
Figure 14 : Mention des jours néfastes et des astres dans les calendriers liturgiques.....	97
Figure 15 : Mention de la période pascale dans les calendriers	101
Figure 16 : Présence des antiennes de l'Avent dans les calendriers liturgiques imprimés (%).....	104
Figure 17 : Indication des jeûnes dans les calendriers	107
Figure 18 : Nombre moyen de jours de jeûne inscrits dans les calendriers	108
Figure 19 : Nombre moyen de jours de jeûne par mois	110
Figure 20 : Nombre moyen de jours de célébration par type de calendrier (base diocèse sans vigiles ni octaves).....	114
Figure 21 : Nombre moyen de jours de célébrations par type de calendrier.....	115
Figure 22 : Amplitude du nombre de jours du sanctoral.....	118
Figure 23 : Nombre moyen de jours d'offices par mois	121
Figure 24 : Évolution du nombre moyen de jours de célébrations en mars (calendriers imprimés par décennie)	122
Figure 25 : Nombre moyen de jours de célébrations par mois dans les calendriers angevins	123
Figure 26 : Comparaison du nombre moyen de jours consacrés au sanctoral en novembre à Angers, Bourges, Chartres et Rouen	125
Figure 27 : Répartition des octaves par degrés dans les calendriers entiers (base diocèses)	138
Figure 28 : Nombre moyen de noms de saints par décennie et par type de calendrier	140
Figure 29 : Nombre de noms de saints inscrits dans les propres diocésains (document d'origine)	141

Figure 30 : Composition des calendriers par genre	151
Figure 31 : Figures féminines et masculines dans les calendriers de Rouen, Beauvais, Narbonne, Arles, Montauban et Sées	153
Figure 32 : Renouvellement des calendriers liturgiques (La date retenue est celle des "nouveaux" calendriers)	157
Figure 33 : Nombre d'offices romains relevés dans les calendriers diocésains.....	206
Figure 34 : Nombre de vigiles et d'octaves romaines.....	208
Figure 35 : Nombre moyen d'offices romains récités dans les diocèses utilisant un propre diocésain	210
Figure 36 : Nombre de vigiles et d'octaves récitées dans les diocèses utilisant un propre diocésain	210
Figure 37 : Nombre de « noms de saints » romains relevés dans les calendriers diocésains	211
Figure 38 : Nombres d'offices romains ajoutés dans les calendriers de Angers et de Chartres.....	217
Figure 39 : Énonciation des saints Alexandre, Évence, Théodule et Juvénal en groupe dans les calendriers diocésains	221
Figure 40 : Nombre d'offices propres dans les calendriers aixois, par degré de solennité, en lieu et place d'un office romain diminué	228
Figure 41 : Nombre d'offices propres dans les calendriers rouennais, par degré de solennité, en lieu et place d'un office romain diminué.....	229
Figure 42 : Nombre d'offices propres dans les calendriers angevins, par degré de solennité, en lieu et place d'un office romain diminué.....	230
Figure 43 : Nombre d'offices romains inscrits dans une conformité rigoureuse	236
Figure 44 : Nombre de martyrs romains célébrés unanimement dans les calendriers diocésains	239
Figure 45 : Nombre de saints de l'Écriture célébrés unanimement dans les calendriers diocésains	240
Figure 46 : Part des calendriers qui diminuent le degré de célébration d'un office par type de saint.....	247
Figure 47 : Part des "nouveaux" saints romains intégrée dans les calendriers diocésains.....	248
Figure 48 : Modèle romain et usage particulier dans les titres d'ouvrages liturgiques....	254
Figure 49 : Nature des degrés de solennité dans les calendriers liturgiques diocésains...	264
Figure 50 : Nombre moyen d'offices romains dans les calendriers liturgiques diocésains	269
Figure 51 : Nombre moyen de noms de saints non-romains	286
Figure 52 : Nombre moyen d'offices non-romains par type de calendrier.....	288
Figure 53 : Composition des calendriers issus de livres entiers	289
Figure 54 : Nombre moyen d'individus « non-romains » cités dans les calendriers.....	290
Figure 55 : Nombre moyen de saints strictement locaux	301
Figure 56 : Nombre moyen de noms de saints strictement locaux.....	302
Figure 57 : Part des noms de saints strictement locaux au regard des noms de saints non-romains	304

Figure 58 : Part des offices strictement locaux de rit double (sur le nombre total d'offices locaux).....	306
Figure 59 : Distinction entre le chœur de la Cathédrale et le diocèse dans la célébration des saints non-romains (exemples de Chalon-sur-Saône, Beauvais, Langres et Orléans)	311
Figure 60 : Nombre moyen de saints par type d'échelle de célébration (livres entiers et propres diocésains).....	317
Figure 61 : Nombre moyen de saints par type d'échelle de célébration (propres diocésains)	317
Figure 62 : Évoquer ou non la question des usages propres dans les mandements épiscopaux.....	335
Figure 63 : Inscrire les saints du calendrier diocésain dans un terroir : part des saints inscrits comme ayant vécu dans le diocèse sur l'ensemble des saints énoncés avec une référence géographique	352
Figure 64 : Système de dévotion de la figure martinienne dans les calendriers tourangeaux au XVII ^e siècle	366
Figure 65 : Solennisation de l'office de la Saint-Rémi au premier octobre dans les calendriers issus de livres entiers	380
Figure 66 : Solennisation de la Saint-Rémi du premier octobre dans les propres diocésains	380

Table des matières

Introduction générale	5
Liturgie et identité diocésaine en France au XVII ^e siècle	5
Le renouveau des études liturgiques.....	6
Les calendriers liturgiques diocésains, une fenêtre ouverte sur l'étude des cultes et des identités en France au XVII ^e siècle	8
Constitution du corpus de calendriers liturgiques diocésains et construction de la base de données des calendriers liturgiques (<i>Badocali</i>)	9
Constitution du corpus.....	9
Saisie des calendriers et conception de la base de données.....	12
Abréviations utilisées et sigles des lieux de conservation.....	15
Transcription des textes cités.....	15
Cartographie	15
 Première partie : Calendriers et livres liturgiques diocésains en France au XVII^e siècle, entre permanences et réformes	16
Chapitre 1 Réformer un calendrier liturgique diocésain en France au XVII^e siècle..	17
Imprimer un ouvrage liturgique en France au XVII ^e siècle	18
Des impressions inscrites dans l'espace et dans le temps	18
<i>Chronologie des impressions</i>	<i>18</i>
<i>Deux types d'ouvrages dessinent deux France.....</i>	<i>21</i>
Imprimeurs et centres d'impression	22
Pourquoi réformer la liturgie ?	24
À l'origine des nouvelles impressions : volonté de réforme, besoins matériels et besoins du temps.....	26
<i>Des publications inscrites dans leur contexte : les besoins du temps</i>	<i>26</i>
<i>Critiquer l'ancien</i>	<i>28</i>
Des réformes inscrites dans la durée	29
Un texte pédagogique : expliquer la réforme	31
<i>Les liturgies diocésaines entre rupture et continuité.....</i>	<i>31</i>
<i>Une réflexion sur le contenu des ouvrages.....</i>	<i>34</i>
<i>Les diocèses face à la réforme de Pie V.</i>	<i>40</i>
<i>Le culte des saints dans les mandements épiscopaux : un objectif particulier des propres diocésains ?</i>	<i>43</i>
Quels acteurs des réformes des livres liturgiques ?.....	46
Gouvernance des diocèses et contrôle des réformes liturgiques	46

<i>Affirmer l'autorité de l'évêque</i>	47
<i>Unifier la liturgie du diocèse</i>	49
<i>L'obligation de l'office divin</i>	51
L'impulsion des réformes liturgiques, de l'intérieur et de l'extérieur du diocèse ..	52
<i>De l'autorité de l'évêque en union avec le chapitre</i>	52
<i>Conciles provinciaux et synodes diocésains</i>	54
<i>Des liturgistes réformateurs, les « petites mains » des réformes</i>	58
 Chapitre 2 : Écrire un calendrier liturgique diocésain en France au XVII^e siècle .	63
Annoncer les offices	63
De l'écriture «droite» du calendrier	63
<i>De l'usage des abréviations</i>	65
<i>Quelle forme d'écriture ?</i>	68
<i>Une évolution globale vers la normalisation de l'écriture des saints, le fait des diocèses ou des imprimeurs ?</i>	73
<i>Recherches hagiographiques et conséquences dans le calendrier.</i>	75
Hiérarchiser les cultes.	76
<i>Des hiérarchies plus ou moins complexes</i>	78
<i>Nom des degrés et composition des offices</i>	81
<i>Une évolution régulière du système de solennisation dans les diocèses</i>	88
Structurer le temps	90
De l'almanach au calendrier liturgique	90
<i>Le rythme des saisons, des solstices et des équinoxes</i>	90
<i>Cycles des astres et jours néfastes</i>	95
<i>Le « premier jour du siècle ».</i>	99
Structurer le temps liturgique : l'inscription du comput et des fêtes mobiles dans les calendriers liturgiques	101
<i>Le cycle pascal et son inscription</i>	101
<i>Autres cycles liturgiques mobiles en rapport avec le comput</i>	102
<i>Annoncer l'Avent</i>	103
Organiser les comportements dans le temps : le jeûne.....	106
 Chapitre 3 : Le calendrier liturgique, témoin de l'évolution permanente des cultes et des dévotions	112
Une transformation du temps et des cultes.....	113
La structure de l'année liturgique, entre cycle sanctoral et cycle temporel	113
<i>Organisation annuelle</i>	114

<i>La solennisation du sanctoral</i>	129
Les dévotions structurent le sanctoral	139
Noms de saints, noms de fêtes et saints en groupes	139
Qualité des saints et composition du Sanctoral	142
<i>Structure quantitative par types de dévotions</i>	142
<i>Hiérarchie des cultes et structure des dévotions</i>	148
<i>Des cultes particuliers dans l'expression des dévotions : événements de la vie des saints, fêtes de dédicaces et fêtes de reliques.</i>	149
Le genre du sanctoral	150
Une mutation permanente du corps du calendrier	154
Un renouvellement permanent des saints et des dévotions	156
<i>Appréhension numérique du « renouvellement » du sanctoral :</i>	156
<i>Quelques dévotions particulières</i>	158
D'une édition à l'autre, le renouvellement des cultes par les degrés de solennité	159
<i>Renouvellement des noms de saints et degrés de célébration</i>	159
<i>Les variations de degrés liturgiques pour les offices des saints conservés.</i>	161
La « navette » des saints : de la démarche de renouvellement du corpus à un retour aux sources	162
Conclusion de la première partie	164
Partie II : Le mouvement de réforme liturgique romain : une question centrale pour comprendre les réformes liturgiques diocésaines en France au XVII^e siècle ?.....	165
Chapitre 4 La diffusion du modèle liturgique romain en France : des moyens mis en œuvre aux formes du débat	166
La diffusion du modèle romain en France : quels acteurs et quels moyens ?	166
Les conciles provinciaux de la fin du XVI ^e siècle	166
L'Assemblée générale du clergé de France	171
<i>Diffuser les livres romains pour mettre en œuvre la réforme liturgique.</i>	171
<i>Soutenir les évêques comme seule source d'autorité dans les questions liturgiques.</i>	174
Le discours sur le modèle liturgique romain : pourquoi vouloir réformer à la romaine ?	176
Différentes acceptions du modèle liturgique romain : étude du vocabulaire « pro-romain » dans les mandements épiscopaux	176
La question liturgique romaine est inscrite dans l'ecclésiologie de l'unité liturgique	180
<i>Du conformisme en matière de liturgie : où l'échelle du royaume est valide.</i>	180
<i>Le modèle liturgique romain est envisagé comme le remède qui résoudra la crise liturgique de l'Église en lui « rendant » son unité</i>	181

Les diocèses français face à la Congrégation des Rites : le renforcement d'une France coupée en deux	184
Réformer « à la romaine » : la mise en application d'une méthode de réforme vaul-elle pour autant adhésion au mouvement initié par Rome ?	187
<i>Appliquer la méthode romaine</i>	187
<i>Une France romaine ?</i>	188
D'autres sources de la « pensée romaine » en matière de liturgie en France au XVII ^e siècle	190
Conflits ouverts, adoption pure ou coexistence de différents modèles liturgiques : les diocèses au cœur du débat sur le modèle liturgique	192
Au-delà des cas emblématiques, les diocèses français en proie à des débats agités ?	192
<i>L'affaire d'Angers</i>	192
<i>Du débat au conflit ouvert</i>	194
Une coexistence pacifique et acceptée	197
Déterminer un « moment romain » pour les diocèses français au XVII ^e siècle	198
Réforme romaine ou retour aux origines ? Des cas d'impression tardive de livres liturgiques propres et l'apport des statuts synodaux.	198
L'apport de l'enquête du père Lebrun	200

Chapitre 5 : Calendrier liturgique et romanité d'une liturgie diocésaine : résultats et limites de l'étude d'une source particulière.....

Évaluer la présence du calendrier romain dans les calendriers diocésains	204
Présence brute du calendrier romain dans les calendriers diocésains : chronologie et géographie	204
<i>Les offices du calendrier romain, ses mémoires, ses vigiles et ses octaves</i>	206
<i>Les « noms de saints » du calendrier romain dans les calendriers diocésains » ..</i>	210
<i>Une adoption différenciée du calendrier romain dans l'espace et dans le temps ..</i>	213
Les saints romains dans le processus de renouvellement des calendriers liturgiques	214
<i>Ajouter un nom de saint dans un calendrier r diocésain a plus souvent lieu au cours du premier XVII^e siècle</i>	214
<i>Des cas de suppression de saints romains sont davantage remarqués après 1650</i>	218
Un signe de la romanisation des calendriers liturgiques diocésains : le cas des saints célébrés en groupe :	219
Les interprétations diocésaines du calendrier romain	222
Quantifier les différentes interprétations du modèle romain :	223
Différentes formes d'interprétations	225
<i>Réduire le degré de célébration des fêtes romaines</i>	225

<i>Pourquoi réduire le rit d'un office romain ?</i>	227
<i>Augmenter le rit de célébration des saints romains</i>	231
<i>Modifier la date de célébration</i>	231
<i>Le poids des usages ?</i>	234
En miroir, une intégration rigoureuse du calendrier romain :	234
Un choix des diocèses ? Quel calendrier romain est présent dans les calendriers diocésains ?	235
Le calendrier romain : une unanimité impossible ?	236
<i>Trois célébrations seulement, de celles inscrites dans le calendrier liturgique, sont le lieu de la liturgie universelle</i>	237
<i>Des cultes qui expriment l'identité chrétienne catholique tridentine</i>	238
Transformer le calendrier romain	242
<i>Les translations de fêtes</i>	242
<i>Varier le rit de célébration</i>	245
Quelle réceptivité des diocèses français aux réformes calendaires romaines du XVII ^e siècle ?	248

Chapitre 6 : L'adhésion au modèle romain, une réforme liturgique revendiquée ou de simple façade ?

Au-delà du sanctoral, des signes tangibles : les références explicites au modèle liturgique romain dans les livres liturgiques	251
Les intitulés des livres liturgiques	251
<i>Une référence romaine différenciée dans le temps</i>	251
<i>Forme du Bréviaire romain ou forme du concile de Trente ?</i>	256
Des références manifestes au modèle liturgique romain dans le calendrier :	259
<i>Inscrire une conformité avec le modèle romain</i>	260
<i>Marquer une distance avec le calendrier romain.</i>	261
Une évolution romaine des livres liturgiques : les références implicites	262
L'organisation des cultes « à la romaine »	264
<i>La romanisation des degrés de solennité</i>	264
<i>Diffusion du modèle de calendrier romain et forme moderne du calendrier liturgique</i>	267
<i>Le vocabulaire utilisé pour les degrés de solennité est-il lié à la composition du calendrier ?</i>	268
<i>Une France romaine, une France gallicane, une France de « composition »</i>	272
Les offices de Pie V : une évocation indirecte du Bréviaire romain qui peut valoir forme d'acceptation ?	272
La composition des offices demeure dans la grande majorité des cas le propre des diocèses	274

<i>Des offices très « romains »</i>	275
<i>Des particularismes diocésains dans les offices romains</i>	276
Conclusion de la deuxième partie : Évaluer la « romanité » des diocèses : tentative de synthèse des signes d'adhésion à la réforme romaine.....	279

Partie III : Les cultes non-romains : de l'expression d'une identité locale à l'inscription dans différents espaces par la structure du calendrier 283

Chapitre 7 : Manifester son identité par le calendrier liturgique.....	284
Quelle place pour les cultes non-romains ?.....	284
Évaluation numérique	285
<i>Par noms de saints</i>	285
<i>Par offices</i>	287
<i>Par saints</i>	289
Quel renouvellement des calendriers liturgiques pour les saints non romains ?... 291	
<i>Les noms de saints supprimés</i>	291
<i>Les noms de saints ajoutés</i>	293
<i>Une renaissance des cultes non-romains ?</i>	295
<i>Une évolution inscrite dans l'espace</i>	296
Les cultes particuliers d'un diocèse expriment ses dévotions et participent de sa singularité.	297
Les échelles de l'identité diocésaine	299
Au cœur de l'identité des diocèses : les saints strictement locaux.....	299
<i>Un corpus de plus en plus présent</i>	300
<i>La solennisation d es fêtes strictement locales : une revendication de cultes particuliers ou la simple mise en application des directives romaines ?</i>	305
<i>Des cultes voués à un type particulier de saint qui participent de l'identité des diocèses.</i>	308
Les échelles du calendrier au sein des diocèses : des lieux « conservatoires ».....	310
<i>Les chœurs des cathédrales célèbrent davantage de saints rigoureusement locaux que l'ensemble des églises du diocèse.</i>	310
<i>Des modalités cultuelles différenciées dans l'espace</i>	312
<i>La restriction spatiale de la célébration des fêtes de reliques : une mise en œuvre de la réforme romaine ?</i>	313
Saints régionaux, saints gallicans, quelle présence dans les calendriers ?.....	314
Identifier différentes échelles	314
<i>Caractéristiques numériques et géographiques d'un corpus particulier : l'ouverture des diocèses à des influences diverses</i>	314
<i>Les saints gallicans</i>	319

La hiérarchie des cultes	321
<i>Une solennisation différenciée</i>	321
<i>Un vocabulaire particulier</i>	321
Des diocèses inscrits dans différents ensembles : géographie des dévotions communes et des calendriers liturgiques	325
Chapitre 8 Vouloir conserver ses usages liturgiques particuliers en France au XVII^e siècle	331
Le discours pour la conservation des modèles liturgiques particuliers	331
Servin et les autres : de la défense des usages propres au refus des usages romains	331
Les mandements épiscopaux défendent les usages particuliers	333
<i>Conserver ses usages propres : expression identitaire ou conformité à la réforme romaine ?</i>	333
<i>Pourquoi célébrer les saints locaux ? Identité, dévotion et enracinement local</i>	336
<i>Un renforcement de l'expression identitaire au fil du siècle ? La réintroduction des usages anciens</i>	339
Sauver des cultes tombés en désuétude	340
La réintroduction de cultes oubliés, mise en application du cadre romain ou expression de la liberté des évêques ?	341
<i>Revendiquer son identité dans le calendrier : évoquer la coutume</i>	343
La confrontation entre les exigences romaines et les dévotions locales.....	345
Le cas des saints patrons : entre identité locale et mise en œuvre de la législation romaine	345
<i>Signaler le culte d'un patron</i>	345
<i>Le saint patron dans la hiérarchie des cultes</i>	348
<i>Nature des dévotions patronales</i>	349
Les saints romains faisant l'objet d'une dévotion locale : quand les diocèses s'approprient des cultes romains, s'agit-il encore d'un processus de romanisation ?	350
L'histoire sainte et le patrimoine du diocèse : lorsque l'affirmation de l'identité passe par l'inscription du territoire dans l'histoire chrétienne universelle	351
L'inscription des saints dans un territoire et une histoire.....	351
<i>L'inscription territoriale</i>	351
<i>L'histoire sainte du diocèse</i>	354
Les évêques en leurs diocèses	355
Autres lieux et personnages clés.....	356
Cultes locaux et cycle liturgique : une autre structure de l'année liturgique	357

Un saint particulier fait l'objet de plusieurs célébrations qui scandent le rythme annuel et participent de l'identité diocésaine : des cycles liturgiques.....	358
L'organisation des cultes par réseaux de saints	364
Épilogue.....	368
Chapitre 9 : Entre l'échelle du diocèse et celle de la catholicité, existe-t-il un modèle liturgique gallican ?	369
Entre échelle universelle et échelle locale, des saints revendiqués comme porteurs d'une identité « régionale »	369
La question de la province ecclésiastique	369
Saints français ou saints gallicans ?	370
Les saints étrangers	371
Dans le contexte liturgique du XVII ^e siècle, quelle place pour les revendications d'une identité gallicane liturgique ?	373
Les diocèses : des individualités réunies dans le cadre d'une Église gallicane ?..	373
Une logique régionale dans l'organisation du calendrier : La célébration de l'identité rémoise.....	375
L'action de l'Assemblée générale du clergé de France en faveur de cultes gallicans	377
Les saints régionaux, espaces de diffusion et pôles de saintetés.....	381
Des espaces de dévotions	381
Une structure des espaces dévotionnels selon le modèle « centre-périphérie »....	383
Des espaces de dévotion multipolaires : les exemples d'Etienne et de Marie-Madeleine	388
<i>Le culte de saint Etienne</i>	388
<i>Le culte de Marie-Madeleine</i>	390
Conclusion générale	392
Table des figures.....	396
Table des matières	399