

---

Patrick Harismendy

## **Nigel Yates, *Anglican Ritualism in Victorian Britain (1830-1910)***

Oxford, Oxford University Press, 1999, IX-454 p.  
(bibliogr., tabl., index, graphiques)

---

### **Avertissement**

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Patrick Harismendy, « Nigel Yates, *Anglican Ritualism in Victorian Britain (1830-1910)* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 124 | octobre - décembre 2003, document 124.51, mis en ligne le 25 octobre 2005.

URL : <http://assr.revues.org/925>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/925>

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

© Archives de sciences sociales des religions

maîtrise du corps amenant celle du monde et donc le salut par une identification cosmique transcendante. Cet état est parfois décrit comme une « mort en vie » (*jyante mara*). L'ascèse inclut des pratiques sexuelles rituelles particulières, à la fois moyens et effets de la domination du corps. Un tableau (p. 148) présente les correspondances micro-macrocosmiques mises ainsi en jeu, ainsi que la terminologie « commerciale » utilisée. Il peut être intéressant de noter ici, quant à la vision indienne du corps, que penser que sa maîtrise est la condition de celle du monde – et même de la réforme sociale – n'est pas propre aux milieux ésotérisants (cf. *Arch. 122.2*). L'A. le fait pertinemment remarquer. Il est toutefois plus difficile de le suivre quand il voit dans les pratiques tantriques une volonté de subversion sociale, ou dans un rite tel que celui de l'initiation sectaire, la *dīkṣā*, une déconstruction symbolique du corps socialement constitué, alors que la *dīkṣā* n'a de portée que rituelle et religieuse. Quant à la stratégie de subversion par usage notamment du sexe et de l'impur, même si elle est une façon pour les Kartābhajās de se poser en opposition avec l'ordre social établi/dominant, elle n'a, à mon sens, pas de valeur sociale effectivement subversive.

Mais la possession du secret et surtout sa manipulation n'ont pas que des aspects positifs et c'est ce qu'entend montrer la troisième partie de cette étude, « The Liability of Secrecy », titre que l'on peut trouver discutable, mais qui se justifie dans la perspective idéologique de l'A. Revenant d'abord sur les liens des Kartābhajās avec les mouvements tantriques bengalis (ce qui lui permet de toucher de nouveau à la question de la nature du phénomène tantrique), il montre que tout en s'affichant comme une « pauvre Compagnie », désintéressée et ayant pour base sociale des groupes sociaux « subalternes », les Kartābhajās se sont en fait donné une organisation structurée en trois classes où les maîtres spirituels, les *mahasay* (qu'il désigne comme des 'regional gurus'), transposant en quelque sorte des méthodes locales d'exploitation des terres codifiées par les Britanniques, se font entretenir, parfois somptueusement, par les membres ordinaires de la secte : « Elitism and Exploitation » est un des sous-titres de cette partie. L'ingénieuse théorie utilisée à cette occasion est que, leur corps appartenant en réalité à leur maître spirituel, les disciples doivent lui verser un droit d'usage de ce corps, une « corporal taxation » à laquelle s'ajoutent d'ailleurs, toujours au profit des mêmes, d'autres redevances. La foire annuelle, le *mela*, qui se tient chaque année à Ghospara et qui attire les foules est une occasion supplémentaire

d'enrichissement pour ces « spirituels-hommes-d'affaires ». On a ainsi le curieux cas d'une secte au départ tout à fait secrète et se posant en opposition à l'ordre socioreligieux dominant et au monde du commerce, qui finit, par un processus d'exotérisation et d'institutionnalisation, par s'affirmer dans ce monde qu'officiellement elle rejette.

Cette étude des « formes et stratégies » par lesquelles le secret pratiqué par une secte fonctionne dans le Bengale du XVIII<sup>e</sup> siècle à nos jours mérite à tous égards lecture tant par l'information qu'elle apporte sur un groupe important, mais resté jusqu'à présent quasiment inconnu hors du monde bengali, que par l'examen et l'interprétation donnée au passage d'éléments plus généraux, notamment du domaine tantrique. Il y a là un travail sans doute un peu trop brillant et idéologique (la construction en est très tributaire de la pensée de Pierre Bourdieu, Michel Foucault et Michel de Certeau) et donc parfois un peu aventureux, mais certainement stimulant et, je crois, d'un intérêt incontestable.

(Peut-être puis-je signaler, à propos de la vision et des usages du corps en Inde, le volume *Images du corps dans le monde hindou*, dirigé par Véronique Bouillier et Gilles Tarabout, paru en 2002 au CNRS Éditions, car il rassemble des éléments intéressants.)

André Padoux.

124.51

YATES (Nigel).

**Anglican Ritualism in Victorian Britain (1830-1910)**, Oxford, Oxford University Press, 1999, IX-454 p. (bibliogr., tabl., index, graphiques).

À partir des années 1840, la *Church of England* voit émerger le « ritualisme », qui s'apparente à un courant de pratiques rituelles et liturgiques empruntant au catholicisme un certain nombre de ses attributs (autel, vaisselle sacrée, vêtements sacerdotaux et des choristes, fréquente communion, position orientale du célébrant, voire usage de l'encens...). De ce fait, plusieurs réactions de protestants « high and dry » ont tenté de rejeter ces influences, sans réel succès. Souvent associé au « Mouvement d'Oxford » et à ses conséquences ultimes (la conversion au catholicisme), le ritualisme avait été peu étudié jusqu'à présent. N.Y., par ailleurs spécialiste reconnu d'architecture religieuse et de liturgie aux époques moderne et contemporaine, s'est donc interrogé afin de comprendre comment s'était dégagé ce mouvement, quels avaient été ses moyens de diffusion, quels facteurs pouvaient expliquer un

relatif succès dans les années 1920-1950, tout ceci dans une perspective comparatiste afin d'éviter les pièges de la *parochial history*.

Selon lui, le ritualisme ne constitue pas une innovation radicale au sein de l'anglicanisme, de très nombreux exemples prouvant, du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles, la persistance ou la ré-émergence de gestes romanisants (à l'instar des Églises luthériennes scandinaves n'ayant jamais rejeté les gestes antérieurs à la Réforme). Dans tous les cas, ces manifestations spontanées et non concertées avaient comme principal objectif de maintenir la « décence » (enjeu que l'on retrouve aussi dans les ERF au XVII<sup>e</sup> siècle). Le ritualisme du XIX<sup>e</sup> siècle n'est donc pas sans lien avec ce passé – l'auteur observant une certaine parenté dans les géographies pré-ritualiste et ritualiste. Cependant, il y a nouveauté. Le ritualisme se développe, en effet, dans un contexte de crise du courant High-Church, longtemps prédominant. Et l'on sait depuis Peter B. Nockles (*The Oxford Movement in Context. Anglican High Churchmanship – 1760-1857*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997) que Newman, Froude ou Keble s'inscrivaient, au départ, dans une démarche de réforme de cette même High-Church, tout comme les « ecclésiologistes » pensaient régler la question par la multiplication matérielle d'Églises. Plus encore que l'influence « romantique » *sensu lato* (évoquée largement mais sans être convaincante, pp. 41-47), le ritualisme doit son expansion à deux facteurs déterminants. D'une part, et c'est en cela qu'il y a voisinage avec les Tractariens, il s'agit d'une tentative factuelle (et non intellectuelle comme chez Newman et sa *via media*) pour retrouver une universalité que seul le catholicisme peut assumer. D'autre part, on ne saurait déconnecter ce mouvement du réveil catholique (tant romain que d'origine irlandaise) qui a pu effrayer, par son dynamisme, des élites laïques ou ecclésiastiques en perte de vitesse.

Tenter de mesurer alors la capacité de pénétration du ritualisme n'est pas chose aisée si ce n'est parfois en creux à travers la formation de *chapels* d'origine anglicane et forcées à se constituer en Églises libres lors d'une prise de possession ritualiste de la paroisse originelle. En termes quantitatifs, et grâce à des recoupements, N.Y. estime que l'expansion fut lente mais régulière : 83 paroisses en 1840, 442 en 1874 (p. 83). De 373 affiliés à la *Society of the Holy Cross* (en 1877) – ou 462 personnes sur 18 655 ordonnées pour toute l'Église anglicane entre 1843 et 1873 ou 2,47 % (pp. 74-75) – on arrive à 2 945 adhérents aux diverses sociétés ritualistes sur 19 458 titulaires de cure et desservants ou 15,13 % en 1901 (pp. 322-323).

Qualitativement, une forte proportion vient d'Oxbridge (75 % contre 67,5 % aux autres), ce qui reflète bien les liens de patronage et d'extraction de cette tendance, moins méridionale ou strictement urbaine qu'un certain mythe ne le laissait supposer. Par conséquent, le ritualisme s'est bien répandu, au point d'inquiéter. Rares ou inexistantes de la part des évêques (qui avaient pourtant la faculté de sévir grâce au *Church Discipline Act* de 1840), les réactions anti-ritualistes reflètent, selon l'A., l'intensité du démantèlement de la *Church of England*. Tour à tour, la réunion de la *Royal Commission on Ritual* (1868-72), un procès retentissant devant le *Privy Council* (affaire Purchas, 1868-1871), les incohérences du *Public Worship Regulation Act* (1873), les conclusions de la *Royal Commission on Ecclesiastical Discipline* (1901-1902) n'ont pu que constater l'impossibilité d'un accord ou d'une condamnation nette autour des pratiques ritualistes. À cela plusieurs motifs.

Parmi eux, N.Y. souligne avec raison que, loin de l'imagerie traditionnelle, le ritualisme n'a pas été l'apanage des clercs ou des laïcs, des urbains contre les ruraux, du Sud contre le Nord, de l'*upper-middle class* contre les *low classes*. En effet, les ritualistes ont été parmi les principaux artisans d'une pastorale de proximité (notamment à travers la multiplication des services quotidiens matinaux) et d'une suppression des privilèges (matérialisés jusqu'alors par les *box pews* ou bancs fermés s'apparentant à de véritables loges). Par ailleurs, et comme par une manière de rétroaction, les principes admis de « décence » firent qu'aucune cathédrale et aucun évêque ne devinrent ouvertement ritualistes avant les années 1880, soit à un moment où certaines pratiques s'étaient déjà diffusées dans tout le corps anglican. Enfin, dans la relation toujours complexe liant l'Église établie et la Couronne, N.Y. estime, là encore avec raison, que si le ritualisme obtint un écho disproportionné avec son étendue réelle, il le doit à sa position sur l'échiquier des partis. En effet, dès les années 1860 l'*English Church Union* (forte de 7 500 membres laïques et ecclésiastiques en 1875 ; 60 000 en 1900) défendit le courant ritualiste en suscitant, par réplique et retour, la formation de l'évangélique *Church Association*. Au reste, dans les années 1880, la confrontation évangéliques/ritualistes s'apparente à un quasi duel Shaftesbury/Halifax (sachant que Shaftesbury, parent de Palmerston, fut le conseiller ecclésiastique de ce dernier, Premier ministre). Dans ces conditions, l'immobilisme inquiet dont fit preuve la *Church of England* face au ritualisme ne put que favoriser l'expansion de celui-ci, jusqu'à la consécration de 18 évêques issus de ce courant

dans les années 1920-1960 qui contribuèrent à réviser un *Book of Common Prayer* singulièrement mis à mal dès le XIX<sup>e</sup> siècle. Toute de nuance – comme l'ensemble du livre qui se recommande par sa clarté à condition de connaître les rudiments de cette histoire, – la conclusion de l'A. signale le paradoxe de l'« aventure » ritualiste. De fait, cette sensibilité issue du courant High-Church et désireuse d'universalité anglicane (incluant une forme d'unité interne) aboutit à l'exact contraire : la légitimation d'une coexistence sectariste à l'intérieur de la *Church of England* réduite à n'être qu'un « parapluie protecteur des plus extrêmes variations de doctrine et de pratique liturgique » (p. 384). À ce titre, et pour ce motif même, le ritualisme demeure un avatar du protestantisme en dépit de ses fortes connexions extérieures avec le catholicisme.

On signalera pour finir, outre la présence de très bons et très évocateurs tableaux statistiques,

un répertoire analytique des Églises et desservants ritualistes en 1874. En tout état de cause, si l'on peut regretter l'absence d'une véritable enquête prosopographique (mais cette technique n'est guère acclimatée outre-Manche), on appréciera les diverses monographies locales (pp. 90 ss.), ainsi que les itinéraires biographiques courant aux pages 249-276. Surtout, et à l'instar des travaux du regretté Austin Gough (*Paris et Rome – Les catholiques français et le pape au XIX<sup>e</sup> siècle*, trad. Michel Lagrée, éditions de l'Atelier, 1996 [cf. *Arch.* 100.32]), cette recherche montre tout le profit qu'il est possible de tirer des enquêtes liturgiques, bien au-delà d'elles-mêmes, surtout lorsqu'il s'agit d'étudier des mouvements très peu prolixes par ailleurs.

Patrick Harismendy.