

Jean-Claude Schmitt, *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*

Paris, Gallimard, 2002, 409 p. (illustr.) (coll. « Le temps des images »).

Jean-Pierre Albert



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/1317>

DOI : [10.4000/assr.1317](https://doi.org/10.4000/assr.1317)

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2003

Pagination : 59-157

ISBN : 2-222-96732-5

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jean-Pierre Albert, « Jean-Claude Schmitt, *Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 122 | avril - juin 2003, document 122.47, mis en ligne le 10 novembre 2005, consulté le 28 octobre 2023. URL : <http://journals.openedition.org/assr/1317> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.1317>

Le texte seul est utilisable sous licence © Archives de sciences sociales des religions. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

individus", pourraient bien constituer un phare du protestantisme évangélique américain, susceptible de relayer dès maintenant l'effet Billy Graham. Si ces considérations généralisantes semblent un peu douteuses, on admettra cependant volontiers, en suivant l'A., que les seekers churches constituent un terrain fascinant pour l'analyse des formes ultra-modernes de la communalisation spirituelle, et un contrepoint nécessaire aux études portant sur les logiques intégralistes et antimodernes à l'œuvre dans les courants fondamentalistes de la nébuleuse évangélique américaine.

Danièle Hervieu-Léger.

122.47

SCHMITT (Jean-Claude).

Le Corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge. Paris, Gallimard, 2002, 409 p. (illustr.) (coll. « Le temps des images »).

J.-C.S. a réuni dans ce livre onze études, pour la plupart inédites en français. Chacune étayée, selon la norme de la collection, sur un riche dossier iconographique, elles reflètent quinze ans de ses recherches sur le statut de l'image dans le christianisme latin au Moyen Âge. L'importance de cette question pour la compréhension du religieux chrétien n'est plus à démontrer : loin de concerner le seul domaine de l'histoire de l'art, elle donne accès à des débats théologiques aussi centraux que ceux concernant la ressemblance entre l'homme et Dieu, l'Incarnation ou encore, à travers les théories médiévales du rêve et des visions, les expériences sensibles du surnaturel. Jusqu'à ces dernières années, l'importance des enjeux de l'image avait surtout été mise en lumière à propos du christianisme byzantin, avec la crise iconoclaste du VIII^e siècle débouchant sur le Concile de Nicée II en 787 et l'élaboration d'une théologie de l'icône, qui explicite sa valeur religieuse et définit les contours d'un véritable « art sacré ». En éclairant le cheminement des images dans le christianisme latin, les travaux de J.-C.S. apportent depuis plusieurs années déjà une contribution essentielle à ce domaine d'études jusqu'ici réservé, pour l'essentiel, aux historiens de l'art. Ils autorisent aussi des ouvertures comparatives très riches, comme en témoigne dans cet ouvrage l'étude « Liberté et normes des images occidentales », qui montre en particulier comment un encadrement théologique moins rigoureux a contribué largement à ouvrir, en Occident, la carrière d'un art chrétien inventif et bientôt accessible, faute d'une sacralisation explicite des images, à un processus d'« émancipation », pour reprendre

un terme de l'auteur, lui-même préalable à l'émergence d'un registre sécularisé de l'art.

Le déficit de légitimité théologique dont ont pâti les images dans le christianisme latin ne veut pas dire qu'elles soient dépourvues de toute sacralité, bien au contraire. Mais, au lieu d'adopter la voie d'une théologie complexe et valorisée de l'image, leur légitimité semble s'être construite, dans une large mesure, à partir des pratiques dévotionnelles effectives et dans le registre discursif de la légende. Décisifs, à ce double point de vue, sont les écrits et la légende de Grégoire le Grand (590-604), analysés dans le chapitre « Écriture et image ». « La lettre écrite en l'an 600 par le pape Grégoire à l'évêque iconoclaste Serenus de Marseille peut être considérée comme le fondement de l'attitude de l'Église d'Occident à l'égard des images religieuses », écrit J.-C.S. (p. 101). C'est à lui que l'on doit la métaphore de la « lecture » des images par les ignorants, qui les fera désigner plus tard comme la « Bible des illettrés ». Grégoire leur reconnaît aussi une valeur affective : la « componction » qu'elles suscitent favorise la prière et l'amour de Dieu.

Ces justifications restent minces, comparées à la théologie néo-platonicienne du *transitus*, l'idée que l'on peut atteindre les réalités invisibles au moyen des choses sensibles. Mais elles suffisent précocement à faire de Grégoire l'autorité en matière d'images puisque c'est une autre de ses lettres qui, au VIII^e siècle, est enrichie d'une interpolation d'esprit néo-platonicien et est, sous cette forme, impliquée désormais dans les débats sur la légitimité du culte des images. La date de la falsification est significative. Comme le rappelle un chapitre précédent, en effet, à propos des répercussions en Occident du second Concile de Nicée, le culte des images ne va pas de soi pour une religion qui, en principe, reconnaît sans réserve le Décalogue et donc ce commandement divin : « Tu ne feras point d'images taillées (...) et tu ne te prosterneras pas devant elles » (Exode, XX, 3-4). Des tendances iconoclastes, anciennement attestées, n'en finiront pas de renaître dans le christianisme (jusqu'aux suites de Vatican II !). Elles sont sensibles, au VIII^e siècle, dans les *Libri Carolini*, très critiques à l'égard de l'icônodolie des Orientaux telle que la justifie Nicée II. On comprend donc que, dans les controverses suscitées par ces textes, l'autorité de Grégoire ait été invoquée par les partisans des images, même s'il avait fallu pour cela modifier sensiblement son point de vue !

De fait, et c'est là une des thèses centrales de l'A., le triomphe des images s'enracine dans l'évolution des pratiques dévotionnelles, où elles jouent un rôle toujours croissant. Les

cultes se fondent alors sur le récit d'épisodes manifestant leur pouvoir miraculeux. « Au XI^e siècle, écrit l'A., ce n'est pas la théologie mais les miracles qui légitiment les nouvelles images et déterminent les limites tolérables de leur culte. » (p. 216) Et il n'est guère étonnant que Grégoire, toujours lui, soit présenté comme l'un des premiers à avoir conduit l'icône de la Vierge de Santa Maria Maggiore en procession dans Rome pour faire cesser une peste.

Les miracles d'images apparaissent ainsi comme un des vecteurs privilégiés de la diffusion et la légitimation de leur culte. J.-C.S. en relève un second : le glissement, à partir des X^e-XI^e siècles, du culte des reliques à celui des images, sans que les secondes éclipsent les premières, la relique appelant la figuration, l'image pouvant elle-même devenir relique (cf. « Les reliques et les images »). Décisifs dans cette évolution ont été les bustes ou statues reliquaires, dont la Majesté de sainte Foi de Conques offre l'exemple le mieux documenté – elle est aussi une des rares œuvres de ce type datant de cette époque à nous être parvenue. Plusieurs études sont consacrées à cette mutation de l'an Mil et aux signes toujours plus nombreux de l'ascension du culte des images et de ses liens avec des enjeux de pouvoir : l'image miraculeuse appelle le pèlerinage et peut faire la fortune d'un monastère ; elle peut aussi, comme le crucifix de Waltham, dans l'Angleterre des XI^e-XIII^e siècles, se trouver impliquée dans un processus de légitimation à la fois religieux – elle justifie la fondation d'un monastère – et dynastique – son culte est associé à la royauté anglo-saxonne (pp. 199-216).

En dépit des rappels à l'ordre de la théologie, l'image dans sa matérialité et la singularité de son aspect tend ainsi à s'émanciper de son prototype, à devenir en elle-même la destinataire de cultes qui mettent en valeur son caractère unique et sa puissance propre. Figure ainsi dans les premiers rangs des « grandes » images de la chrétienté le Volto Santo de Lucques qui, entre les XIII^e et XV^e siècles, jouit d'une réputation européenne. Il est significatif que ce crucifix, dont J.-C.S. analyse longuement la singularité iconographique (il s'agit d'un crucifix vêtu d'une tunique, dont le pied gauche déchaussé semble, dans les enluminures qui le reproduisent, laisser couler du sang dans un calice), cumule, avec l'étrangeté de son aspect, le prestige d'être tenu, sinon pour achéropoïète (non fait de main d'homme), du moins pour sculpté par Nicodème à partir de l'image laissée par le corps du Christ sur son linceul : autant de manières de rapprocher jusqu'à les rendre indissociables son statut d'image de celui de relique.

La troisième partie de l'ouvrage, intitulée « Rêves, visions, fantasmes » aborde une question devenue centrale dans les travaux de J.-C.S. : déjà présente dans *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale* (Gallimard, 1994), on la retrouve aussi dans son recueil d'articles *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale* (Gallimard, 2001. cf. *Arch.* 118.29). La première question ici abordée est celle de l'iconographie des rêves : de plus en plus fréquentes dans les manuscrits enluminés à partir du XII^e siècle, les images de rêves traduisent l'intérêt croissant de la culture chrétienne pour ce phénomène et la valeur surnaturelle qu'il peut avoir. Elles posent aussi aux artistes un problème délicat : « comment produire par les moyens de l'art des images d'images ? » (p. 321) La diversité des solutions retenues manifeste les capacités d'innovation d'une sorte de pensée des images, ou en images, qui contribue par ses voies propres au développement de la réflexion sur le rêve. L'étude « Hildegarde de Bingen ou le refus du rêve » nous ramène aux débats métaphysiques sur la valeur des images et de l'imagination. La grande visionnaire, en effet, pour asseoir l'autorité de ses « révélations », prend bien soin de leur donner pour source une « vision spirituelle », et non le rêve ou d'autres jeux de l'imagination. Ce sont au contraire des hommes – Rupert de Deutz ou Guibert de Nogent – qui donnent une large place aux récits de rêves dans leurs écrits autobiographiques : forts de l'autorité que leur confère leur sexe et leur statut, ils ont sans doute moins à craindre le soupçon de « l'illusion diabolique »... Cela ne signifie-t-il pas que la dignité de l'image n'est pas encore tout à fait assurée ? C'est pourtant d'elle, à travers une théorie de « l'imagination efficace », que les peintres de la fin du Moyen Âge attendent qu'elle transforme les âmes et opère la conversion à l'invisible que, selon la théorie néo-platonicienne, elle est susceptible de provoquer.

Ce recueil illustre donc de plusieurs manières les options théoriques développées dans son chapitre inaugural, « L'historien et les images ». Par delà leur simple valeur documentaire, les images ont été perçues comme un langage ayant ses propres contraintes et ses propres potentialités. On comprend aussi que, dans la diversité de leurs fonctions et de leurs modes d'existence (peinture, sculpture, rêves et visions), elles aient accompagné ou contribué à faire naître, à partir du champ du religieux, des phénomènes aussi essentiels que la forme occidentale de la subjectivité ou celle, qui lui est en partie liée, de la sphère de l'art : ce sont bien ces aspects de la modernité dont J.-C.S. explore

les conditions de possibilité en nous parlant, pour reprendre les mots de Hans Belting, de « l'histoire de l'art avant l'époque de l'art ».

Jean-Pierre Albert.

122.48

SERBIN (Kenneth P.).

Secret Dialogues. Church-State Relations, Torture and Social Justice in Authoritarian Brazil. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 2000, 312 p.

Voici une recherche admirablement documentée, et fondée sur une connaissance précise des sources archivales et de la littérature secondaire. Il s'agit de l'histoire d'un dialogue secret, pendant les années les plus noires de la dictature brésilienne – la présidence du Général Medici, 1970-1974 – entre des représentants de l'Église catholique et du régime militaire. Participèrent de cette Commission bipartite, qui s'est réunie une vingtaine de fois, le général Muricy, chef de l'État major de l'Armée, Padilha, un intellectuel catholique proche des militaires, quelques autres officiers et hauts fonctionnaires ; du côté de l'Église, Candido Mendes, le secrétaire de la Commission Justice et Paix de l'épiscopat, et plusieurs évêques, aussi bien du courant conservateur (Eugênio Sales, Lucas Moreira Neves) que du courant progressiste (les frères Ivo et Aloisio Lorscheider). Il s'agit d'une époque où une partie du clergé et des laïcs soutenait activement l'opposition de gauche au régime tandis que l'Église, par la voix de la CNBB, la puissante Confédération des Évêques Brésiliens, prenait des positions publiques de plus en plus critiques, tant par rapport au modèle de développement économique adopté qu'au sujet des multiples transgressions des droits de l'homme (tortures, assassinats, disparitions).

Apparemment les militaires pensaient pouvoir neutraliser l'Église grâce à ce dialogue, tandis que les représentants de l'institution religieuse espéraient obtenir quelques concessions. Candido Mendes avait même caressé l'illusion d'une coopération plus soutenue, en rédigeant un document programmatique, qui tentait d'unifier le projet technocratique militaire de développement économique national et la recherche de justice sociale des chrétiens. Mais assez rapidement les limites de l'exercice sont apparues, d'autant plus que le Président/Général Medici ne s'intéressait pas vraiment aux travaux de la Commission bipartite, et que son successeur, le Président/Général Geisel, l'a supprimée en 1974. En fait, le dialogue a eu peu de résultats, notamment en ce qui concerne

la répression et les violations des droits humains.

Parmi les questions qui ont été discutées entre les deux parties : la signification des résolutions de la Conférence des Évêques latino-américains à Medellin (1968), considérées comme « subversives » par les militaires, et comme modèle de justice sociale chrétienne par les représentants de l'Église. Une des confrontations les plus dures eut lieu en 1973, lors de la mort, sous la torture, de l'étudiant catholique Alexandre Vanucchi Leme, militant d'un groupe clandestin armé. Tandis que le cardinal de S. Paulo, D. Paulo Arns, célébrait dans la cathédrale une messe en l'honneur de la victime, les militaires prétendaient qu'il s'était suicidé... Un des rares cas où l'Église a obtenu gain de cause concernait des soldats torturés et assassinés par leurs supérieurs, qui les soupçonnaient de fumer de la marijuana, mais il ne s'agissait pas d'opposants au régime. L'armée a accepté de mener une enquête et de punir (certains) des responsables.

L'auteur de cette intéressante recherche n'a pas tort de situer la Commission bipartite dans la tradition politique brésilienne de conciliation des élites. Mais il donne trop d'importance à l'affaire en prétendant qu'il s'agissait d'un « épisode central dans l'histoire du Brésil autoritaire ». Et surtout il suggère deux conclusions politiques qui ne me semblent nullement justifiées par les faits rapportés :

1) Il faudrait relativiser l'opposition entre clergé « progressiste » et « conservateur », puisque les deux ont participé à la Commission bipartite, et que les deux avaient des critiques à formuler au régime : la seule différence étant que les premiers les manifestaient publiquement et les deuxièmes, en privé...

Or, ce qui a fait de l'Église la principale force d'opposition à la dictature militaire au cours des années 1970 fut précisément la dénonciation *publique* des actes de celle-ci par des membres du clergé et par la CNBB elle-même. On ne peut pas en dire autant de ceux qui se sont limités à donner des « conseils privés » à leurs amis militaires. Par rapport à cet affrontement public, qui a façonné la vie politique du pays et contribué, à terme, au départ des militaires, le dialogue secret de la Commission bipartite n'a joué qu'un rôle très marginal.

2) La participation de certains évêques progressistes – notamment les frères Lorscheider, parmi les principaux animateurs de la CNBB – à la Commission démontrerait que « l'Église populaire était moins une proposition pour la libération du peuple qu'un moyen de garantir