Dominique IOGNA-PRAT, Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société

Paris, Presses universitaires de France, 2016, 504 p.

Benoît Vermander

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/33853>

DOI : 10.4000/assr.33853

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2017

Pagination : 361-363

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Benoît Vermander, « Dominique IOGNA-PRAT, Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 180 | octobre-décembre 2017, mis en ligne le 01 décembre 2017, consulté le 22 septembre 2021. URL : <http://journals.openedition.org/assr/33853> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.33853>

Ce document a été généré automatiquement le 22 septembre 2021.

© Archives de sciences sociales des religions

Dominique IOGNA-PRAT, Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société

Paris, Presses universitaires de France, 2016, 504 p.

Benoît Vermander

RÉFÉRENCE

Dominique IOGNA-PRAT, Cité de Dieu, cité des hommes. L'Église et l'architecture de la société, Paris, Presses universitaires de France, 2016, 504 p.

- 1 Publié en 2006, un ouvrage précédent du même auteur – *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)* –, s'essayait à faire l'historique du cadre spatial dans lequel et au travers duquel l'Église médiévale avait modelé la société. Mais la cathédrale, image utopique de la société chrétienne, ne préparait-elle pas déjà la séparation entre l'Église et ce cadre bâti du social que se révèle être la cité ? Ou bien se serait-il produit moins une dissociation qu'un réaménagement des rapports entre l'une et l'autre ? Entre l'identification totalisante et la séparation radicale, il y a place, après tout, pour nombre de modèles d'interaction entre Cité de Dieu et cité des hommes. De ces modèles parle l'histoire conjointe de l'architecture sociale et de l'édification du bâti.
- 2 La période couverte par ce livre va du milieu du XIII^e siècle à la toute fin du XV^e – et le fait que pareille période soit souvent qualifiée de « pré-moderne » anime l'une des interrogations que porte l'ouvrage : nos découpages chronologiques tiennent-ils assez compte tant des renouvellements ecclésiologiques que des tournants de la philosophie politique provoqués par ces renouvellements – tournants trop souvent camouflés par la place que nous octroyons aux figures tutélaires de la modernité ? L'histoire des rapports entre l'ecclésiologie et le « bâti » du social est ici instruite au travers de dossiers : dossiers iconographiques (14 pages centrales d'illustrations remarquables

tant par leur choix que par le commentaire qu'elles suscitent) et dossiers textuels, les uns et les autres se faisant écho. C'est donc moins une histoire globale qui est ici offerte qu'un ensemble de coupes, lesquelles permettent de suggérer la complexité, l'ambiguïté d'une évolution intellectuelle ou sociale qu'on recouvre souvent de généralisations hâtives.

- 3 Outre le contraste qu'ils présentent entre le dépouillement du temple et la luxuriance de l'église baroque, le ^{xvi}^e siècle et le début du ^{xvii}^e témoignent, de par le déplacement opéré du cultuel au culturel, d'un *transfert de sacralité* dont les sinuosités constituent l'objet principal de ce livre. De ce transfert témoignent aussi les débats continués jusqu'à nos jours autour de ces abstractions institutionnelles que sont la Cité, l'Église ou l'État. Ces termes s'avèrent plus délicats encore à employer lorsqu'on traite de cet « entre-deux » que constitue la période 1200-1500. L'auteur choisit de parler de l'Église comme d'une « matrice institutionnelle » (p. 60) dont la cité et l'État constitueront à leur façon des prolongements « aptes à fabriquer du "contenu" social encore chrétien » (*ibidem*).
- 4 Les autorités municipales naissantes sacralisent le bien commun au travers de la mise en place d'une forme de « religion civique » (un terme anachronique mais qui fournit un outil heuristique valide). Pareil constat conduit l'auteur à suivre les débats embrouillés qui ont eu lieu et ont lieu encore autour des itinéraires suivis par la « sécularisation », puis à y insérer le médiéviste en tant qu'interlocuteur d'autres acteurs des sciences historiques et sociales. L'examen de quatre dossiers (l'administration et ses cadres, la hiérarchie, la majesté de l'État, l'hérésie) lui permet de soupeser les modes d'interaction entre autorités ecclésiales et étatiques. Il retrouve dans les évolutions qui marquent chacun de ces quatre modes une progressive « sacralisation du culturel ». Le même type de transfert se manifeste dans le domaine architectural, le bâtiment église voyant une partie de sa sacralité transposée vers la maison commune, et une autre partie vers la maison particulière. Les institutions de la sécularisation prennent donc progressivement leur forme moins par séparation que par *assimilation* de la sacralité ecclésiale.
- 5 L'étude des lieux et bâtiments rend présent et vivant ce transfert de la puissance métonymique de l'Église vers d'autres institutions. « Tout ce qui constitue matériellement une église », comme le dit Pierre Favre (cit. p. 151), contribue traditionnellement à spiritualiser le corps du fidèle. C'est ce « réalisme » de la présence ecclésiale qui va se trouver peu à peu transféré ailleurs (mais certainement pas anéanti), cela sous l'influence de plusieurs facteurs : relectures d'Aristote, tourmente nominaliste, inscription progressive de la constitution de l'Église dans le régime commun des systèmes politiques. À partir de ce point, relisant et corrigeant Michel Foucault, l'auteur entreprend une sociogenèse de l'architecture comme expression de la rationalité gouvernementale. L'entreprise est compliquée par l'existence d'une double tradition politique, l'une axée sur l'artificialité du contrat, l'autre sur la matérialité territoriale de l'État. Quant à la rationalité politique, elle relève elle-même d'opérations variées, certaines relevant de l'ordonnancement des natures simples (mathesis), d'autres du classement des objets complexes (taxinomie). À l'époque considérée, la lecture d'Aristote permet d'établir une relation ferme entre « l'architecture » et la science architectonique par excellence qu'est la politique. En même temps, les auteurs scolastiques opèrent un rapprochement progressif entre le théologien et le prince, en cela que l'un et l'autre possèdent une claire vision des

finalités de l'action : le prince n'est plus seulement constructeur, mais bien bâtisseur, adepte d'une sagesse animée par une architectonique. Plus avant vers l'époque moderne, des auteurs de traditions différentes (Pierre Grégoire, Johann Heinrich Alsted, Johann Angelius Werdenhagen) témoignent chacun à leur façon de modes d'inclusion de l'Église dans une architecture sociale nouvellement exprimée au travers de l'espace de la ville – la ville composée d'édifices particuliers, d'autres destinés à « l'utilité publique » et même dotée de son « espace public » à proprement parler. Les « choses publiques » (parmi lesquelles celles destinées à l'exercice du culte) sont référées à un universel, lui-même déterminé par la taille et la nature de la communauté à laquelle il confère sens.

- 6 La cité prend donc progressivement la place de l'Église en tant que structure de référence du vivre ensemble. C'est ce constat qui justifie le fait qu'on puisse étudier l'ecclésiologie et la science naissante de l'urbanisme dans une continuité. S'appuyant sur Françoise Choay, l'auteur esquisse donc une sémiologie du fait urbain mais aussi des textes fondateurs de son étude, au premier rang desquels le *De re aedificatoria* (1452) de Leon Battista Alberti. Les utopies urbaines et surtout le genre de l'« Éloge de ville » contribuent aussi à « dire la communauté ». Le bâti et sa description constituent deux systèmes discursifs complémentaires par lesquels peut se livrer la capacité de la ville à définir et engendrer le social (p. 356). À l'époque étudiée, ce laboratoire textuel et urbain reste encore largement italien, la référence romaine notamment jouant un rôle stratégique décisif. L'espace urbain ainsi sémantiquement chargé va déterminer à son tour la forme comme le sens du spectacle rituel qui va pouvoir s'y déployer. Les *Commentarii* de Pie II Piccolomini (rédigés en 1462-1463) offrent un excellent exemple d'une association de « l'Éloge de ville » avec, d'une part le récit d'une activité bâtitrice, d'autre part la description de la mise en scène urbaine du pouvoir. Le « marquage de la ville » au travers du rite et du bâti plante le décor de l'opération par laquelle s'effectue le passage de la sacralité chrétienne à la sacralité royale.
- 7 Le *De re aedificatoria* parlait déjà d'une auto-instauración de l'acte de bâtir la ville : l'homme bâtit parce qu'il est homme, et il bâtit la ville parce qu'il est animal social (p. 435). La ville ainsi édifiée n'ignore certes pas la transcendance, mais les règles de sa construction n'ont besoin de nul garant ecclésiologique ou théologique. En même temps, une étude attentive des textes interdit de parler trop vite d'une simple logique « évolutionniste ». Il ne s'agit pas ici de vouloir « avancer » la date d'apparition de la modernité. Il faut d'abord prêter attention à la coexistence, au sein d'une même époque, de plusieurs modèles du lien social, de son rapport avec l'institution ecclésiale, et de l'inscription de l'un et de l'autre dans le bâti urbain. Le renouvellement de la littérature ecclésiologique aux ^{xv}^e et ^{xvi}^e siècles montre à lui seul que les courants observés ne sont pas linéaires. Vers la fin de l'époque étudiée, écrit l'auteur, trois configurations pour le moins peuvent être observées : la première continue à maintenir que la gestion du social reste du ressort exclusif de l'ecclésial ; la seconde opère un renversement, l'Église aspirée dans la construction d'une cité humaine idéale ; la troisième opère par interactions et compromis, articulant les sphères plutôt que de les dissocier. L'attention à porter à la présence de ce dernier modèle dans les pratiques et théories de l'époque considérée s'avère par ailleurs instrument d'intelligibilité au-delà du champ d'études immédiat de ce livre : elle permet d'étudier les voies par lesquelles l'Église, confrontée à ces mutations, est parvenue à se « recharger » en sens. Le rapport entre les deux institutions est devenu dialectique : « Pas d'État sans horizon sacré et sans cette réserve utopique, cette capacité de projection eschatologique dont est

originellement porteuse l'Église, et, inversement, pas d'Église "moderne" sans assimilation des pratiques et des postures souveraines d'État. » (p. 459) Le *et* qui, en fin de compte, relierait la « Cité de Dieu » avec la « cité des hommes » n'est sans doute qu'un simple fil, mais il est celui-là même « des fictions nécessaires à l'urbanité communicationnelle des hommes dans l'architecture de leur vie commune. » (p. 460)

- 8 J'ai essayé ici de mettre en valeur les articulations de l'ouvrage. Ce n'est pas lui rendre pleine justice : il s'agit d'abord d'un livre de *lectures* – lectures d'images, de textes de référence, d'études récentes, le tout entrecroisé. Il procède donc par des détours, il s'entoure d'atténuations et de précautions dont cette note ne saurait rendre compte. Mais ce sont ces lenteurs qui permettent à l'auteur de partager son plaisir de lecteur avec qui consent à le suivre. Quant aux thèses énoncées par l'ouvrage, elles intéressent à l'évidence une communauté bien plus vaste que celle des médiévistes ou des spécialistes de la première modernité. La genèse du rapport moderne entre politique et religieux se voit ici figurée et illuminée par la visite des « édifices » dans lesquels nous trouvons encore sens et logis. Voilà donc un ouvrage qui – sans même directement y prétendre – a toute sa place – et une place fort singulière – dans les débats les plus contemporains.