Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 7 | 2013

Les nouveaux horizons de l'ecclésiologie : du discours
clérical à la science du social

L'espace sacramental de l'Église

Dominique Iogna-Prat

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cem/12773>

DOI : 10.4000/cem.12773

ISSN : 1954-3093

Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

Référence électronique

Dominique Iogna-Prat, « L'espace sacramental de l'Église », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 29 juillet 2013, consulté le 02 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cem/12773> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cem.12773>

Ce document a été généré automatiquement le 2 mars 2023.

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions
4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

L'espace sacramentel de l'Église

Dominique Iogna-Prat

« – Julien ! Et cette voix haute avait l'intonation
d'une cloche d'église. »

G. Flaubert, *La légende de saint Julien l'hospitalier*

- ¹ La question de l'espace sacramentel occupe beaucoup les historiens du Moyen Âge depuis une bonne vingtaine d'années¹. Dans l'étude qui suit, j'aimerais, dans la dynamique de mes précédents travaux sur l'histoire monumentale de l'Église entre 800 et 1200, revenir sur le problème (simple image ou réalité tangible ?) de l'église de pierre comme fabrique sacramentelle de l'Église-communauté, sur la confusion église/Église, contenant/contenu, emblématique du lent processus de « pétrification », de « monumentalisation » de l'institution ecclésiale, dans l'Occident latin entre le début du IX^e siècle et la fin du XIII^e siècle². Après de brefs mais nécessaires rappels en matière de théologie sacramentelle, je me concentrerai sur les enjeux topologiques posés par deux sacrements : la pénitence et le mariage.

Lieu de culte et théologie sacramentelle

- ² Deux représentations de l'église/Église vont nous permettre d'entrer dans le cœur du sujet. L'une et l'autre mettent en scène l'*Ecclesia* sous la forme des sept sacrements intégrés dans le cadre monumental de l'église. Il s'agit, dans le premier cas, du *Triptyque des sept sacrements*, conservé au Musée d'Anvers, qui a été exécuté vers 1440/1444 par Roger Van der Weyden à la demande de Jean Chevrot, évêque de Tournai, pour la chapelle de Tournai dans la collégiale Saint-Hippolyte de Poligny (Jura) (fig. 1).

Fig. 1 – Roger Van der Weyden, *Triptyque des sept sacrements*, v. 1440/1444, Anvers, Musée des Beaux Arts - AKG/Erich Lessing.

- 3 Le cadre monumental, sous la forme de trois portails gothiques munis d'écoinçons aux armes de l'évêché de Tournai et de Jean Chevrot, s'inspire de la cathédrale Saint-Gudule de Bruxelles³. Du bas-côté gauche au bas-côté droit, le spectateur pénètre dans la fabrique sacramentelle de l'Église, depuis le baptême jusqu'au sacrement des malades (extrême-onction), en passant par la confirmation, la pénitence, le sacrement de l'ordre, le mariage. L'Eucharistie est placée en position centrale, bénéficiant de toute la profondeur de la nef avec une articulation pleine d'éloquence entre la crucifixion au premier plan et le sacrifice de l'autel au fond – sacrifice saisi au moment de l'élévation, de l'ostension des espèces qu'il importe de « voir », pour « croire » au mystère de la transsubstantiation⁴. Un disciple de Van der Weyden, Vrancke Van der Stockt (v. 1420-1495), est l'auteur d'une autre mise en scène monumentale des sacrements (fig. 2).

Fig. 2 – Vrancke Van der Stockt, *Triptyque de la Rédemption*, v. 1480 (?), Madrid, Musée du Prado - Musée du Prado, Madrid.

- 4 On voit ici le panneau central du *Triptyque de la Rédemption* conservé au Musée du Prado (Madrid). Le portail central d'une église sert de cadre à une crucifixion ouvrant sur la nef de l'édifice. La voussure du portail accueille des scènes de la Passion rythmées par tout un jeu de dais. De part et d'autre du portail, un nouvel ensemble de dais superposés ferme le cadre de la représentation et lui donne de la profondeur. Six scènes liturgiques sont inscrites dans cette manière d'entrecolonnement ; à gauche, de haut en bas : le baptême, la confirmation, la pénitence ; à droite, toujours de haut en bas : le mariage, l'ordre, l'extrême-onction. L'Eucharistie est, comme dans la première représentation, placée en position centrale, dans une mise en scène du mystère articulant également crucifixion et sacrifice de l'autel.
- 5 L'intérêt de ces deux représentations tardives, et à dire vrai assez exceptionnelles, est de donner un accès synthétique à ce qui a été le grand ressort de la théologie sacramentelle occidentale durant de longs siècles, à partir de l'époque carolingienne au moins : la nécessité du contenant (l'église-monument) pour la réalisation, l'accomplissement du contenu (l'Église-communauté). Je me contente d'un bref rappel des grands traits de cette histoire avant d'en venir au cœur de mon propos relatif à la mise en espace de deux sacrements : la pénitence et le mariage ⁵.
- 6 Commençons par la « sacramentalisation » du lieu de culte lui-même. L'histoire de la consécration (dite encore « dédicace ») du bâtiment ecclésiastique et de son environnement est longue et assez complexe. Dans les premiers siècles du christianisme, il n'existe aucune consécration spécifique du lieu d'assemblée des fidèles réunis pour commémorer le sacrifice du Christ ; c'est la première célébration de l'Eucharistie qui « consacre » l'édifice, ainsi que l'installation dans l'autel de restes saints à l'instar de ceux de Gervais et Protais à Milan, qu'Ambroise identifie aux âmes

des martyrs évoqués dans l'Apocalypse (6, 14-15). Au VI^e siècle, à Rome, un premier rituel articule dépôt de reliques de saints dans l'autel et exorcisme pour purifier le bâtiment de toute présence diabolique. De son côté, la liturgie gallo-franque connaît d'abord deux rituels séparés – la consécration de l'autel et de l'église, d'une part, le dépôt de reliques, de l'autre –, dont la jonction, au tournant des années 600, est à l'origine du rituel de consécration qui ne cesse ensuite de s'enrichir d'éléments nouveaux avec, notamment, la bénédiction des objets liturgiques (vaisselle, ornements, vêtements) et l'illumination de l'édifice. Aux VIII^e-IX^e siècles s'opère un tournant majeur. Dans le cadre de l'unification liturgique souhaitée par les souverains carolingiens, les rites romain et gallican se rapprochent et se combinent, pour aboutir à un rituel unique, l'*ordo ad benedicendam ecclesiam* des années 840, qui est intégré au milieu du X^e siècle dans le Pontifical romano-germanique (*ordo* 40), lequel passe à Rome au XI^e siècle, où il connaît encore quelques ajouts au XIII^e siècle. Au terme de cette lente maturation, le rituel de la dédicace, limité à l'origine au sacrifice eucharistique, est devenu l'un des temps les plus fastueux de la liturgie latine.

- 7 Dès les années 840, le rituel de consécration du lieu de culte est, avec le *Quid significant duodecim candelae*, l'objet d'un premier commentaire qui permet d'établir un lien entre liturgie et ecclésiologie. C'est alors qu'« *ecclesia* » s'impose comme *terminus technicus* pour désigner le bâtiment ecclésiastique. Le choix de ce terme est lourd de conséquences bien suggérées par l'auteur anonyme du commentaire, qui explique que l'*Ecclesia* (l'Église-communauté) et l'*ecclesia* (l'église-monument) entretiennent un rapport de type métonymique suivant lequel le contenant signifie le contenu et inversement. Cette confusion en dit long sur la visibilité d'une institution, l'Église, qui s'impose dès lors dans le paysage social sous une forme monumentale. C'est dans cette dynamique que le type iconographique de l'*Ecclesia*, jusque-là référé à une allégorie féminine, en vient à s'identifier, au cours du XI^e siècle, à un bâtiment propre à structurer le peuple chrétien en deux groupes bien distincts (clercs et laïcs) (fig. 3).

Fig. 3 – Allégorie de l'*Ecclesia* : ms Vaticano Barberini lat. 592, *Exultet*, Montcassin, 1087 (?) - Bibliothèque apostolique du Vatican

- 8 Après le IX^e siècle, l'époque de la réforme de l'Église aux XI^e et XII^e siècles représente le second temps important dans la définition d'une doctrine du lieu de culte. Les clercs grégoriens ont pour projet d'ensemble de construire une société chrétienne. Pour être de l'Église, il convient d'être *dans* l'église : c'est en passant par la porte du bâtiment de pierre que l'on peut accéder au Temple spirituel. Mais être *dans* suppose que l'on puisse aussi être *en dehors*. Il y a les chrétiens, pierres vivantes de la communauté sacramentelle qu'est l'Église, et il y a les autres. Une attestation claire du fossé établi entre membres du corps du Christ et ceux qui ne le sont pas est donnée, à partir des années 1050, par les commentaires du canon de la messe, spécialement de la formule « *Ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi tui domini nostri Iesu Christi* ». Se référant à l'adage augustinien suivant lequel « il n'est pas de lieu du vrai sacrifice en dehors de l'Église catholique », les exégètes fournissent une définition restrictive du « nous » (*nobis*) compris à l'exclusion des autres – les hérétiques, les juifs et les païens (le plus souvent les musulmans). En réponse, les mouvements hétérodoxes – depuis les années 1020 jusqu'aux cathares apparaissant dans la seconde moitié du XII^e siècle – s'opposent à toute médiation ecclésiale ; ils se refusent à confondre contenant (église) et contenu (Église) et soutiennent que Dieu est impossible à localiser dans un bâtiment fait de pierres et de murs.
- 9 C'est sur le terreau de ces débats que s'élaborent les premières Sommes scolastiques, lesquelles ne s'emploient pas simplement à décrire l'ensemble de la société comme une cathédrale, mais aussi et surtout à placer l'ensemble de la Création dans un cadre architecturé. La réflexion doctrinale menée dans les années 1050-1150 autour de la question du lieu de culte s'organise autour de trois axes de réflexion principaux. Le premier renvoie au débat provoqué par Béranger de Tours, dans la seconde moitié du XI^e siècle, sur l'Eucharistie. Dès les débuts de la controverse en la matière, qui

remontent à la confrontation entre Paschase Radbert et Ratramne de Corbie au IX^e siècle, on peut distinguer schématiquement deux positions : d'une part, les tenants du « réalisme » eucharistique, suivant lequel les espèces consacrées (le pain et le vin) se transforment *réellement* en corps et en sang du Christ ; d'autre part, les « symbolistes » (dont Ratramne et Béranger font partie) soutiennent que le changement postulé n'est qu'un *symbole*, l'Eucharistie n'ayant pour objet que de commémorer le sacrifice du Christ au fondement de l'Église, sans qu'il soit besoin de réitération *réelle*. La victoire des réalistes influe indirectement sur la question du lieu de culte. La transformation *réelle* des espèces a pour conséquence de magnifier non seulement le *temps* (la messe), mais aussi le *lieu* du sacrifice (l'église), considérés comme un « plus » relevant exclusivement du divin. Le réalisme eucharistique impose ainsi le cadre d'une mise en scène où s'effectue le mystère et où il se montre.

- 10 Parallèlement à ces discussions, on réfléchit sur la notion de *cause* sacramentelle. Pierre Lombard soutient, dans ses *Sentences*, que les sacrements réalisent ce dont il sont la figure : « ils causent la grâce en la signifiant ». Dans son *De sacramentis*, Hugues de Saint-Victor avance la notion de causalité « dispositive » (Thomas d'Aquin parle plus tard de causalité « instrumentale ») suivant laquelle le sacrement instaure les conditions qui *disposent* à l'accueil de la grâce, un peu à la manière d'un vase ou de n'importe quel contenant nécessaire à la réalisation du contenu ; dans cette logique l'église-monument est considérée comme un grand vase qui « dispose » à l'effectuation des sacrements.
- 11 Enfin, la réflexion en matière de cause sacramentelle s'accompagne d'un classement des sacrements. On distingue sept sacrements majeurs (*sacramenta*) : baptême, confirmation, Eucharistie, pénitence, extrême-onction, ordre, mariage. Mais la définition de ce « septenaire » sacramentel ne s'est pas faite sans mal. Par exemple, on s'est longtemps demandé si la dédicace ou consécration d'église devait être comptée au titre des sacrements majeurs. Au terme de bien des hésitations, on exclut la dédicace de la liste, ou, plutôt, on l'intègre indirectement au prix d'un dédoublement significatif du premier d'entre eux, le baptême, conçu à la fois comme baptême du bâtiment emblématique de la communauté et baptême des fidèles. Dans un sermon de dédicace appelé à faire école, Yves de Chartres explique ainsi que la consécration de l'église représente la première étape d'un processus ; il convient que le bâtiment soit baptisé pour que les fidèles puissent l'être à leur tour et que les autres sacrements s'accomplissent au sein de l'espace fonctionnel qu'est l'Église ⁶. En d'autres termes, le baptême de l'église *dispose* à l'effectuation des autres sacrements. Sans lui, pas d'espace sacramentel et donc pas de communauté chrétienne. Au terme de cette évolution liturgique et théologique, en gros au tournant des années 1300, on ne conçoit pas d'efficacité rituelle en dehors du lieu d'effectuation qu'est l'église, au point – comme n'hésitent pas à le faire Roger Van der Weyden dans le *Triptyque des sept sacrements* et Vrancke Van der Stockt dans le *Triptyque de la Rédemption* – de placer dans l'église un sacrement qui n'y a jamais eu sa place : l'onction des malades (extrême-onction) effectuée au domicile des fidèles.
- 12 Après cette rapide saisie d'ensemble (les sept sacrements constitutifs de l'Église-communauté, symboliquement inscrits dans l'église-bâtiment), resterait à considérer le rapport que chacun des sept sacrements entretient avec le lieu de culte. J'ai souligné plus haut le rôle central de l'Eucharistie, dont la « réalité » institue véritablement le lieu à partir des années 1050. Quant au baptême et à son dédoublement (baptême du bâtiment et baptême des personnes), j'ai insisté sur son rôle « dispositif », aux

fondements en quelque sorte du cycle sacramental. Je voudrais me tourner maintenant vers deux autres sacrements sans véritable importance, ou pour le moins d'une importance mineure, dans la définition doctrinale du lieu de culte, mais qui ne contribuent pas peu à sa mise en scène dans l'espace public : la pénitence et le mariage.

Topographies de la pénitence

Les lieux de la pénitence publique : cathédrale et monastère

- 13 Au ^v^e siècle, la pénitence publique est un acte solennel accompli au cœur de la Cité : à l'église cathédrale ⁷. Cet acte, généralement placé au début du carême, marque l'entrée dans un *ordo* dont les membres se distinguent des autres fidèles par un état de vie spécifique les excluant du mariage et de toute charge publique ou militaire. Ils portent des vêtements qui leur sont propres, prennent place dans une section réservée de l'église et sont exclus de l'assemblée au moment de la communion, l'interdiction qui est faite aux pénitents de participer au sacrement de l'autel leur évitant, suivant la formule d'Augustin, de manger et de boire « leur propre condamnation ⁸ ». Au livre II des *Dialogues*, Grégoire le Grand met en scène deux moniales invitées de leur vivant par Benoît de Nursie à corriger leur langue sous peine d'être privées de communion ⁹. De fait, une fois décédées et enterrées dans l'église, elles sont divinement contraintes de sortir de leurs tombes et de quitter le lieu de l'assemblée à la proclamation du diacre : « Si quelqu'un ne communie pas, qu'il se retire ».
- 14 Au moment où le Grégoire entreprend de conter les hauts faits de Benoît, il est déjà clair pour les fidèles qu'il n'est rien de tel pour expier ses péchés que d'entrer au monastère ¹⁰. C'est ainsi que la pénitence publique en arrive peu à peu à glisser de « la publicité de la Cité à la solitude du monastère » et que la distinction entre « pénitent », « converti » et « religieux » devient de plus en plus floue ¹¹. Dans la topographie de la pénitence, c'est un premier tournant majeur avec le passage de la ségrégation au sein de l'assemblée (le lieu de culte étant fragmenté en communiant et non communiant) au rejet vers les marges du renoncement au siècle institué par les moines, pénitents par profession. Dans les monastères royaux carolingiens, on vient ainsi par une pénitence « publique » se laver d'un crime « public », c'est-à-dire tout scandale et toute grave remise en cause de l'ordre constitutif de la société chrétienne. L'émergence, aux ^x^e et ^{xi}^e siècles, de monastères patrimoniaux placés sous la protection de Rome permet, ensuite, l'avènement d'asiles pénitentiels où le pécheur vient expier ses fautes en un mouvement qui s'apparente plus à la conversion personnelle qu'à la pénitence publique. Les parangons de ces asiles sont bien connus. Il s'agit de grands monastères à vocation universelle, qui, tels Cluny et Saint-Victor de Marseille, s'affirment comme des clones de l'Église romaine, où il est bon, comme le soutiennent bulles et lettres papales, de venir se placer sous la protection de Pierre, efficace avocat au Ciel ¹².

L'église : purification et pénitence

- 15 La monachisation de la pénitence publique au cours du haut Moyen Âge ne doit pas masquer un phénomène plus général d'émergence de l'église comme cadre d'exclusion et de réconciliation des pécheurs.

Purification des personnes, purification de l'espace

- 16 Amalaire de Metz (v. 775-v. 850) – l'un des premiers exégètes de la liturgie à s'interroger sur la fonction spécifique du bâtiment comme contenant (église) nécessaire à la réalisation du contenu que sont les fidèles (Église) – s'appuie, dans un passage de son *Liber officialis*, sur l'enseignement de l'apôtre Paul (I Cor 11, 28-32) pour soutenir que l'église est le lieu de la connaissance de Dieu à travers l'examen des fautes de chacun et que cette purification préliminaire est nécessaire pour accéder à la « Cène du Seigneur »¹³.
- 17 Fait remarquable, pour Amalaire et ses contemporains, la purification en question ne concerne pas simplement les fidèles. C'est aussi, c'est d'abord l'affaire du bâtiment lui-même, comme l'attestent à la fois le rituel de consécration de l'église et les gestes liturgiques d'ouverture du chantier de construction du bâtiment. À l'instar des premiers *ordines* de consécration romains et gallicans qui émergent lentement entre le VI^e et le VIII^e siècle, l'*ordo ad benedicendam ecclesiam* donne d'emblée du relief aux exorcismes préliminaires du sel et de l'eau propres à faire craindre le lieu et les objets bénis, et à mettre en fuite tous les mauvais esprits¹⁴. Un temps fort du rituel se situe au moment où l'évêque consécrateur se présente par trois fois devant la porte de l'édifice et y cogne trois coups de sa crosse, demandant qu'on lui ouvre¹⁵ (fig. 4).

Fig. 4 – consécration de l'église : ms Rouen, BM 368 (A 27), fol. 2 v. - Collection de la Bibliothèque municipale de Rouen, Th. Ascensio-Parvy.

- 18 Le diacre placé à l'intérieur et figurant le diable cherche à savoir qui se manifeste ainsi ; il s'entend répondre que « c'est le Roi de gloire, le Seigneur fort et puissant au combat, le Seigneur des vertus », avant de s'avouer vaincu et d'ouvrir. Le rituel peut alors commencer à l'intérieur même de l'église, convertie des ténèbres à la lumière. Le *Quid significant duodecim candelae*, le premier commentaire allégorique du rituel de

consécration que j'ai évoqué plus haut, insiste sur la dimension pénitentielle de l'épisode ¹⁶. La crosse (*uirga, cambuta*) avec laquelle le consécrateur cogne sur la porte signifie la *potestas sacerdotalis* de lier et de délier. Les paroles prononcées en entrant (« *Pax huic domui* ») sont destinées à pacifier par le sang du Christ non seulement les fidèles mais aussi les hérétiques, les schismatiques et, dans le lointain idéal de la mission de l'Église, les juifs et les païens. Ce n'est qu'au terme de cette « réconciliation » qu'il est possible d'exprimer sa joie dans un *Alleluia*. Le texte souligne le double mouvement de conversion qui est à l'œuvre. L'ouverture de la porte signifie à la fois la confession des fidèles invités à passer par « la porte du salut », et la purification de l'espace destinée à faire d'« une grotte de voleurs une maison de prière ». Selon le *Canon de aedificanda ecclesia*, connu par le Pontifical romano-germanique (des années 960), les formes pénitentielles mises pour purifier l'aire destinée à accueillir le lieu de culte au moment de sa mise en chantier sont tout aussi manifestes ¹⁷. L'évêque ou son représentant fixe la croix en signe de prise de possession par l'Église ; il pose une autre croix à l'emplacement du futur autel ; pour finir, il prononce une longue action de grâce appelant à la purification du fondateur placé dans la glorieuse lignée de David et Salomon, à la mise en fuite des puissances démoniaques et à la résurrection de l'Église dans la « simplicité et la candeur de l'innocence ».

- 19 Les sermons de dédicace ne manquent généralement pas de souligner la coloration pénitentielle du rite accompli. Je me limite à seul exemple choisi arbitrairement dans une masse de textes toujours plus imposante depuis le premiers tiers du XI^e siècle. Auteur de trois sermons de dédicace, l'un des grands prédicateurs du XII^e siècle, l'archevêque de Bordeaux Geoffroy Babion (1136-1178) met toute l'insistance d'un ancien ermite à rappeler la nécessité d'une conversion intérieure des fidèles à l'heure de la consécration du lieu de l'assemblée chrétienne ¹⁸. Le premier de ces prêches, dont l'accroche scripturaire est offerte par un classique de l'édification ecclésiale, le Psaume 86 (87), *Fundamenta in montibus eius*, se réfère directement à la liturgie de l'ouverture des portes de l'édifice à la demande appuyée du consécrateur. Geoffroy assimile les portes de Jérusalem à la foi et au baptême, lequel ouvre à la pénitence, la confession et la satisfaction ¹⁹. Les fidèles sont comparés à des pierres que les prédicateurs s'emploient à polir en les invitant au renoncement avant de pouvoir les ajuster dans l'édifice du Seigneur. Le second sermon, s'appuyant sur un passage de l'épître de Paul aux Éphésiens (5, 25 : *Christus dilexit Ecclesiam*), a une coloration nuptiale bien dans le goût du XII^e siècle ²⁰. Geoffroy, qui assimile les tours du bâtiment à la pénitence et à la confession, fait de la purification des fidèles un préalable nécessaire aux épousailles du Christ et de son Église. C'est à cette condition que le lieu de l'assemblée peut devenir un espace d'accomplissement sacramentel, là où « le corps et le sang du Christ nous sanctifient », « là où les enfants sont baptisés, là où les pécheurs sont réconciliés ». Le troisième sermon, prononcé à l'occasion de la fête-anniversaire de la consécration de l'église Saint-Nicolas à Angers par le pape Urbain II (1096), évoque un autre classique des monuments scripturaires, le Temple de Jérusalem construit par Salomon (III Reg 8, 12-36) ²¹. Le prédicateur joue sur les correspondances entre les dédicaces respectives du Temple et de l'Église pour distinguer les personnes. Dans le premier cas (*dedicatio eius*), on célèbre le souvenir de Salomon et de la repentance du souverain et du peuple d'Israël ; dans le second (*dedicatio nostra*), la consécration de l'église/Église est l'affaire de chaque fidèle invité à la purgation de ses péchés. Ce commentaire assez banal est couronné, en fin de sermon, de considérations plus originales. La consécration d'une église est un moment particulièrement propice pour

manifester le fait que les rites accomplis en la circonstance sortent le lieu propre au divin de l'espace commun. Mais, remarque Geoffroy, parmi les multiples églises, certaines se distinguent des autres par l'importance des saints qui honorent l'édifice de leur présence, comme c'est le cas de Nicolas à Angers. De plus, le pape Urbain II a, pour l'occasion, concédé un privilège particulier (*quaedam praerogativa*) suivant lequel tout fidèle présent à l'anniversaire de la dédicace est assuré d'une remise peine perpétuelle.

- 20 La topique pénitentielle de ce type de sermon, somme toute classique depuis la mise en place au cours des IX^e-XI^e siècles d'une liturgie de consécration toujours plus solennelle, trouve un débouché inattendu dans le dernier tiers du XII^e siècle. Dans son grand classique, *La Naissance du Purgatoire*, Jacques Le Goff a montré comment l'Occident latin est peu à peu passé d'un temps à un lieu propre à l'accomplissement des peines dans l'au-delà, le Purgatoire²². C'est dans le cadre d'un sermon de dédicace d'église que Pierre le Mangeur (v. 1100-v. 1179) fournit le premier emploi connu de Purgatoire sous la forme d'un substantif²³. En référence à l'édification de Jérusalem chantée dans le Psaume 122 (121), Pierre parle d'une construction en trois temps : l'extraction des pierres, le polissage et l'égalisation, la pose. Chacune de ces phases est mise en correspondance avec un état spirituel, voire avec un lieu, même s'il s'agit, au fond, de décrire les étapes d'un mouvement (*unde, quo, qua transeunt*). L'extraction des pierres signifie la séparation violente marquée par la mort ; le polissage et l'égalisation équivalent à une purgation effectuée dans un lieu propre, le Purgatoire (*in purgatorio poliuntur*) ; la pose, enfin, marque l'entrée dans un état durable, éternel, au Paradis.
- 21 Le dernier sermon de Geoffroy Babion cité plus haut fait explicitement référence à l'« indulgence » attachée à la consécration ou à l'anniversaire de la consécration de l'église.
- 22 Dans le vocabulaire romain tardif, *indulgentia* désigne l'amnistie accordée par les empereurs chrétiens²⁴. Dans son acception classique, qui n'est pas antérieure au début du XIII^e siècle, il s'agit de la rémission (*absolutio, remissio, indulgentia*) ou de la mitigation accordées par l'Église des peines temporelles dues, ici-bas et au Purgatoire, pour les péchés confessés et pardonnés. Cet usage s'enracine dans la pratique ancienne de commutation des peines constitutive de la pénitence dite « tarifée » du haut Moyen Âge, elle-même apparentée au Wergelt, système judiciaire suivant lequel une faute donnée doit faire l'objet d'une compensation donnée ou de son équivalent. Dès la fin de l'époque carolingienne émerge la notion de substitution possible par de bonnes œuvres de la réparation attendue du pécheur : pèlerinage, donation à un établissement pieux, entretien d'une église... La pratique est appelée à prendre toujours plus d'ampleur au cours des XI^e-XII^e siècles, son champ d'application s'étendant aussi bien pour les personnes (rémissions particulières/rémissions générales) que pour les peines (indulgences partielles/indulgences plénières). La logique de substitution à l'œuvre a pour conséquence de valoriser des temps et des lieux particuliers. Avec les translations de reliques – mais loin derrière les appels à la croisade, inaugurés par le pape Urbain II à Clermont en 1095 –, les consécrations d'églises sont au nombre de ces occasions solennelles au cours desquelles, dès les années 1030, les prélats accordent de généreuses remises de peines. La participation à l'édification d'un lieu de culte est même à ce point une bonne œuvre que Guillaume Durand (1230-1296), dans son *Pontifical*, fait mention d'une indulgence accordée, dès la mise en chantier du bâtiment, aux pécheurs présents lors de la cérémonie de pose de la première pierre²⁵. D'où la valorisation des actes d'oblation sur les chantiers de construction ecclésiale, manifeste

dès le milieu du XII^e siècle. Au détour d'une lettre, l'archevêque de Rouen, Hugues d'Amiens (1130-1164), note qu'à Chartres et dans son propre diocèse, des fidèles anonymes, après avoir confessé leur faute et obtenu l'absolution, viennent travailler en silence comme des bêtes de trait sur les chantiers d'église²⁶. Un long poème anonyme du début du XIII^e siècle, *Les Quatre fils Aymon* ou *Renaud de Montauban*, atteste que ce thème édifiant migre rapidement de la pastorale des clercs à la sphère des valeurs chevaleresques²⁷. Après une longue lutte, en compagnie de ses frères, contre Charlemagne, parangon du suzerain inique, Renaud achève sa vie dans la pénitence et se sanctifie en travaillant comme manœuvre sur le chantier de la cathédrale de Cologne.

- 23 Au titre de la valorisation de lieux particuliers, il suffira de rappeler la pratique bien connue suivant laquelle un pèlerinage pénitentiel peut être substitué à un autre. L'acte de consécration de l'église abbatiale de Saint-Pierre de Portella (Catalogne), du 21 septembre 1035 (c'est l'une des attestations les plus anciennes dans l'histoire de l'indulgence), prévoit ainsi, au titre des motifs de remise de peine, que les pénitents devant se rendre en pèlerinage à Rome peuvent, si l'on peut dire, passer d'un Pierre à l'autre, en venant sept fois à Portella avec un cierge²⁸. Le document précise par ailleurs que l'entretien pendant quarante jours de trois ou quatre maîtres maçons (pour la construction de l'abbatiale ?) équivaut à un pèlerinage à Jérusalem. Sur ce même front pionnier de la Chrétienté face à l'islam, le pape Urbain II proclame, en 1089, que la participation à la reconstruction de la cité de Tarragone et de son église cathédrale revient à se croiser, la bulle émise pour la circonstance faisant des chrétiens « un mur et un glacis » (*murus, antemurale*) opposés aux Sarrasins²⁹.

La pénitence à l'église

- 24 Au chapitre des mitigations de peines, l'acte de consécration de Saint-Pierre de Portella mentionne également les pénitents auxquels l'on a enjoint de venir au monastère pour les quarante jours du carême et qui voient leur jeûne allégé d'un jour par semaine. Lieu purifié au terme du rituel de consécration, l'église est logiquement le cadre d'accomplissement de la pénitence des fidèles. À l'entrée du carême, le mercredi des cendres, on s'y rend pour confesser ses fautes. Le *confiteor*, dont la première attestation remonte au Pontifical dit de Poitiers, du dernier tiers du IX^e siècle, est pour partie constitué d'atteintes à la sainteté du lieu de culte, souillé par des comportements profanes³⁰. La faute est ainsi avouée à l'endroit même de son accomplissement. Mais la confession rituelle à l'église a de façon plus générale valeur d'inscription du fidèle dans un cadre monumental qui signifie son appartenance à la communauté. C'est en ce sens que le canon *omnis utriusque sexus* du Concile de Latran IV (1215), placé juste après d'importants rappels en matière de pureté de l'église (interdiction d'y placer du mobilier profane ; nécessité de garder sous clé le saint chrême et l'Eucharistie), prescrit à chaque fidèle de se confesser une fois par an à son « propre curé » (*sacerdos proprius*), l'attachement au directeur de conscience valant inscription dans son ressort d'exercice : la paroisse et son église³¹. C'est dans cette logique que Roger Van der Weyden, dans le *Triptyque des sept sacrements*, représente le confesseur et le pénitent isolés dans un coin de l'église (fig. 5) – l'espace clos du confessionnal étant une invention du XVI^e siècle, qui ne s'impose qu'avec le Rituel romain de Paul V en 1614³².

Fig. 5 – Détail – Roger Van der Weyden, *Triptyque des sept sacrements*, v. 1440/1444, Anvers, Musée des Beaux Arts - AKG/Erich Lessing.

- 25 Dans le cas des graves atteintes à la vie de la communauté, l'église est le cadre d'accomplissement d'une mise en scène solennelle d'exclusion temporaire du sein de l'assemblée chrétienne. Ce rituel, attesté avant le VIII^e siècle dans le Sacramentaire gélasien ancien, ne cesse de prendre de l'ampleur dans les siècles suivants³³. Le Décret de Burchard de Worms, qui enregistre cette évolution dans le premier tiers du XI^e siècle, prévoit que les pénitents doivent se présenter à l'évêque devant les portes de l'église cathédrale vêtus d'un sac, les pieds nus et prosternés. Ce sont les prêtres des paroisses qui recueillent la pénitence de leurs ouailles et leur infligent la peine correspondante. Tous ensemble, ils entrent ensuite dans l'église où l'évêque, prosterné et en larmes, chante les sept psaumes pénitentiels, avant d'imposer les mains sur les pénitents, de les asperger d'eau bénite, de les marquer de cendres, et de leur couvrir la tête du cilice. C'est alors qu'il enjoint aux diacres d'expulser les pénitents, tandis que les clercs présents entonnent le répons *In sudore uultus*, rappel rituel des paroles du Seigneur à Adam au moment de l'expulsion du Paradis³⁴. Au tournant des années 1100, le Pontifical de Besançon-Tours dramatise encore un peu plus la mise en scène de l'exclusion³⁵. Tandis que l'on ferme les portes de l'église, l'évêque proclame que les pénitents sont expulsés du sein de la sainte Mère-Église à cause de leurs fautes à l'instar d'Adam pécheur chassé du Paradis. Après un temps d'attente, les portes sont de nouveau ouvertes. Fermeture et ouverture des portes ont pour but de « montrer la distance qui sépare les bons, qui demeurent avec Dieu et ses saints dans l'église, des pécheurs, qui, à moins de s'amender, sont projetés dans les peines éternelles en compagnie du diable ».
- 26 La réconciliation des pénitents, le jeudi saint, équivaut à un retour dans le sein de l'Église, qui suppose un parcours inverse de réintégration dans le cadre monumental de l'assemblée chrétienne. La cérémonie a pour effet de souligner que l'église, où les

pénitents sont de nouveaux accueillis, est le lieu par excellence du changement de condition réalisé dans d'autres gestes d'une grande portée sociale, entre autres le rite d'affranchissement des esclaves (*manumissio*), qui, depuis les IV^e-V^e siècles, est un acte solennel accompli à l'église ³⁶. Les pénitents se tiennent prosternés dans l'atrium, alors que l'évêque attend devant les portes de l'église. L'archidiaque demande au prélat de réintégrer les fautifs qui ont accompli leurs peines. L'évêque appelle alors les pénitents qui accourent à ses pieds. L'assemblée, qui symbolise l'unité de la communauté chrétienne reconstituée, peut alors rentrer dans l'église. Ce rituel, déjà présent dans le Sacramentaire gélisien ancien, est plus ou moins développé par la suite. Le Pontifical dit de Poitiers présente une intéressante variante ³⁷. Les pénitents pris en charge par l'archidiaque sont maintenus à part. Une fois que l'évêque s'est enquis de leurs peines, il rentre seul dans l'église et gagne l'autel. Il se retourne alors en direction des portes où sont demeurés les pénitents, marquant, de l'entrée de l'église jusqu'au lieu du sacrifice rédempteur, toute la distance qui leur reste encore à parcourir avant d'être pleinement réconciliés.

Le seuil ecclésial

- 27 Quels enseignements tirer de ce rapide parcours dans la topographie de la pénitence au Moyen Âge ? Rappelons tout d'abord que l'église est le lieu nécessaire à la pénitence publique. C'est d'abord vrai à l'âge de la pénitence publique antique, non réitérable, accomplie à la cathédrale, l'entrée dans l'*ordo* des pénitents se traduisant par une ségrégation de la communauté matérialisée par une place propre au sein du bâtiment et l'exclusion du temps communautaire par excellence, l'Eucharistie. Beaucoup plus tard, aux XI^e-XII^e siècles, lorsque l'Église impose la pratique de la pénitence privée pour les fautes privées, l'église est le lieu d'accomplissement naturel de l'acte de réconciliation, même si la casuistique pénitentielle ménage des exceptions (à commencer par la confession à toute personne et en tous lieux, en cas d'urgence vitale). Quant à la pénitence publique version médiévale, c'est-à-dire réitérable, elle a pour cadre l'« église-mère », la cathédrale, la sortie puis la réintégration du lieu marquant avec une solennité appuyée l'appartenance ou l'exclusion à/de l'espace public polarisé par l'Église. En ce sens, la pénitence joue sur la valeur de seuil et de passage revêtue par l'église-bâtiment, véritable porte donnant accès au corps sacramentel qu'est l'Église-communauté. D'où l'insistance sur la notion de « purification » : purification du lieu et purification des personnes, purification du lieu pour permettre la purification des personnes, purification des personnes comme condition d'accès à la sacralité du lieu. En ce sens, on peut dire que la pénitence sur ses deux versants (privée et publique) est indissociable du lieu de culte. En retour, elle en dramatise et solennise la fonction, spécialement dans le cas des grands rituels de pénitence publique.

Le mariage ou la tension entre maison et église

- 28 De la pénitence au mariage, la transition est offerte par l'une des verrières hagiographiques du chœur de la cathédrale de Chartres consacrée à la vie de saint Julien l'hospitalier ³⁸. Cette verrière a été posée au centre de la chapelle abritant des reliques du saint à une époque (les années 1215-1225) où la légende de l'hospitalier commence à percer dans l'Occident latin, Chartres représentant un relais important

dans sa diffusion ³⁹. Elle a été offerte par des charpentiers, charrons, tonneliers et menuisiers, représentés à la tâche dans les parties basses, comme s'ils contribuaient eux aussi à la « construction » de l'Église. Avec le *Manuale de mysteriis ecclesiae* de Pierre de Roissy, chancelier à Chartres entre 1204 et 1213, nous avons la chance de posséder un traité d'exégèse liturgique qui porte une grande attention à la construction du bâtiment ecclésiastique, à la symbolique de l'architecture et aux sens du décor, spécialement aux vitraux destinés à l'élévation et à l'épanouissement spirituel ⁴⁰.

- 29 Julien est un héros riche de multiples facettes sur lesquelles joue le scénario en images de la verrière : chevalier, parricide, pénitent et hospitalier. Voici le rapide résumé de son histoire popularisée par les grands légendiers du XIII^e siècle, à commencer par *La légende dorée* de Jacques de Voragine, avant d'atteindre bien plus tard la gloire littéraire grâce à Flaubert. Le résumé suit la version de Chartres, dont les variantes sont importantes par rapport au récit donné par *La légende dorée*. Le jeune Julien, qu'on voit d'abord cheminant avec sa famille, est confié par ses parents à un couple de seigneurs, qui assurent le reste de son éducation. Les années passent ainsi dans l'intimité de cette nouvelle maison, jusqu'à ce qu'on se décide à adouber Julien. Après le décès de son maître, Julien ne tarde pas à épouser sa veuve. Il part ensuite à la guerre, comme tout bon chevalier. À son retour, un quiproquo lui fait tuer ses propres parents couchés dans le lit conjugal. Commence alors, en compagnie de sa femme, une vie de pénitence, entamée par un pèlerinage et prolongée dans l'hospitalité offerte aux voyageurs, parmi lesquels se présente un jour le Christ lui-même. La réception du Sauveur ouvre au saint la voie du salut. Le dernier panneau de la verrière représente le couple uni jusque dans la mort.

Gestes et lieux du mariage

- 30 Destiné, avec la verrière de Charlemagne, à valoriser le sacrement de pénitence dans les années mêmes où le concile de Latran IV (1215) impose aux fidèles la pratique de la confession auriculaire un fois par an au *proprius sacerdos*, la verrière de saint Julien l'hospitalier vaut aussi comme une mise en scène du mariage chrétien. Deux panneaux de la verrière méritent, de ce point de vue, l'attention. Le premier représente l'union des mains (*unctio manuum*) de l'homme et de la femme par le prêtre – geste que l'on retrouve sur une autre verrière du chœur consacrée à la vie de la Vierge (fig. 6).

Fig. 6 – *Junctio manuum* : Cathédrale de Chartres, Verrière de la Vierge - Trésor de la cathédrale de Chartres.

- ³¹ Au début du XIII^e siècle, un pareil rituel est loin d'aller de soi ⁴¹. En matière matrimoniale, le christianisme ancien reste fidèle aux usages romains, la publicité donnée à l'événement dans des solennités publiques visant à empêcher les unions clandestines au détriment des familles et des patrimoines. La *junctio manuum*, avec d'autres gestes symboliques (don de l'anneau et remise des tablettes contenant les clauses patrimoniales du mariage) est partie prenante de ces solennités. Paulin de Nole décrit bien, dès les années 400, une cérémonie se déroulant à l'église, au cours de laquelle les époux reçoivent la bénédiction de l'évêque qui étend un voile sur leur tête. Mais la présence publique d'un clerc n'est, pour les chrétiens, en rien indispensable, et cette règle prévaut encore pendant de longs siècles. L'Église investit certes peu à peu le domaine du mariage et de la sexualité, mais sur le terrain du droit et de la morale, pas ou peu sur celui des rituels. Les codifications ecclésiastiques ne font d'abord qu'enregistrer les normes romaines anciennes, lesquelles, outre la publicité, lient le mariage à l'assentiment des deux intéressés et au douaire (*dos*), le transfert de biens matérialisant l'alliance, et c'est sur la base du droit romain que se définit progressivement un corps de lois canoniques propre à réguler les pratiques : âge des conjoints ; consentement mutuel ; définition d'interdits (degré de parenté fixant les limites de l'inceste ; parenté spirituelle née du parrainage). Quant à la morale, il s'agit, par des voies diverses (pénitentiels du haut Moyen Âge, Miroirs de l'époque carolingienne, Sommes de confesseur du Moyen Âge central), de gagner les laïcs au mystère chrétien faisant du couple marié une seule et même chair à l'image de l'Église unie au Christ. Mais l'effort de régulation ecclésiale du mariage et de la sexualité tout comme l'affirmation de sa « valeur », comme idéal chrétien, ne se traduisent pas vraiment dans le rite.

- 32 Comment expliquer ce défaut d'affichage ? Dans les années 1180, le mariage est officiellement intégré dans le septénaire sacramentel. On s'efforce, dès lors, d'en expliciter le « mystère ». Pour bien distinguer ce qui sépare la chair (serait-elle consacrée) de l'esprit, on contraste le mariage avec le sacrement de l'ordre instaurateur de la « part » du Seigneur, spécialement du sacerdoce. Dans la mesure où les biens du mariage tiennent à sa « fécondité », on soutient, comme le fait Thomas d'Aquin, que par le sacrement de l'ordre « l'Église est gouvernée et qu'elle se multiplie spirituellement », tandis que par celui du mariage « elle se multiplie corporellement » et assure ce faisant « la succession des fidèles ». Mais comment déterminer le moment exact et les modalités de l'effectuation sacramentelle ? Le « mystère » de l'union conjugale tient-il au consentement, ou se réalise-t-il dans l'union charnelle ? Un canoniste aussi écouté qu'Yves de Chartres penche pour le consentement. D'où l'attention portée à l'engagement des deux époux, acte sacramentel que le prêtre ne fait, au mieux, qu'accompagner, la question du « lieu » du consentement restant (si l'on peut dire) ouverte : les tribunaux ecclésiastiques reconnaissent encore à la fin du Moyen Âge « que tout endroit peut convenir pour échanger les "oui" : auberge, étable, balcon (muni d'une échelle), potager, pré, grenier, boutique, fontaine... », parce que ce sont les règles (consentement des personnes, échange de cadeaux, contrat de mariage) qui font du mariage un acte public et pas le lieu⁴². La représentation de la verrière de saint Julien l'hospitalier, qui fait du prêtre l'acteur central de la *junctio manuum*, reflète donc plus un idéal, une aspiration ecclésiale à sanctifier les unions, qu'une réalité intangible du « mystère » matrimonial dont l'effectuation dépendrait du prêtre et du rite. Ce faisant, cette représentation s'inscrit dans la logique du rituel normand du mariage des XI^e-XII^e siècles qui valorise à la fois le lieu et l'*ego* du célébrant dans la formule à la première personne de l'indicatif référée au pouvoir conféré par le sacrement de l'ordre : *Ego coniugo uos* ⁴³.
- 33 De fait, l'histoire du rite du mariage et de son inscription dans la topographie chrétienne montre que, jusqu'à l'époque moderne au moins, le rôle des clercs et de leur lieu fonctionnel, l'église, est resté secondaire. Très tôt, mais avec de considérables variations suivant les régions, l'union se fait en deux temps, gérés exclusivement par les familles : la *desponsatio*, première phase d'un engagement solennel des deux parties, puis les noces proprement dites, qui marquent le transfert symbolique (*traditio*) de la fiancée du domicile de son père à celui de son futur, avec la tenue d'un banquet, et la remise, le lendemain matin, du *Morgengabe*, douaire (*dos*) hérité de la tradition germanique. L'Église s'immisce peu à peu dans l'intimité des familles, un clerc s'assurant de la publicité de l'union, ou un officiant bénissant les objets, les lieux et les personnes (cadeaux, anneau, seuil, chambre, lit...). Elle parvient même à terme, à partir du XII^e siècle, – mais avec de notables exceptions, telle la Toscane des XIII^e et XIV^e siècles étudiée par Christiane Klapisch-Zuber, où le notaire et le domicile privé tiennent durablement bon ⁴⁴ – à imposer le cadre de l'église à côté de celui de la maison. Le concile de Latran IV (1215) impose la publicité des unions sous la forme de bans affichés à l'église. L'étude des rituels des XII^e et XIII^e siècles montre comment on passe du mariage à la maison au rite accompli en deux temps à l'église : tout d'abord, *in facie ecclesie*, avec l'interrogatoire des futurs époux et la bénédiction de l'anneau ; ensuite, dans l'église, pour une messe, au cours de laquelle sont accomplis deux rites propres au mariage : le baiser de paix entre époux, à la communion, et la bénédiction nuptiale à l'autel, faite au moment du *pater* ou de la communion. Le cortège regagne ensuite la maison pour la

bénédictio de la chambre, du lit, et des conjoints – un usage médiéval qui disparaît aux Temps modernes.

Les cérémonies profanes

- 34 On peut penser que la présence fortement marquée du prêtre dans les deux scènes de *junctio manuum* des verrières de la Vierge et de saint Julien l'hospitalier accompagne un effort de propagande ecclésiale en faveur du sacrement du mariage mis à mal à la fois par les remises en cause hérétiques (spécialement celle des vaudois) et par le comportement de certains grands laïcs (dans l'espace capétien où se trouve Chartres, songeons à l'onde de choc provoquée par les affaires matrimoniales du roi Philippe II Auguste)⁴⁵. Pour autant, le monde idéal des images ecclésiales de Chartres ne peut ignorer l'importance du versant profane du mariage. C'est l'objet de la seconde représentation des noces proposée dans la verrière de saint Julien l'hospitalier : le banquet mettant en scène le couple à table, un serviteur à droite, et un musicien jouant de la viole à gauche (fig. 7).

Fig. 7 – *Banquet de noce* : Cathédrale de Chartres, Verrière de saint Julien l'Hospitalier - Trésor de la cathédrale de Chartres.

- 35 Une rapide plongée dans le monde des idéaux laïques mis en forme dans la littérature courtoise contemporaine permet de comprendre pourquoi les clercs chartrains, commandités par des donateurs laïques, ont su, ont dû faire place aux usages profanes. L'œuvre de Chrétien de Troyes (v. 1135-v. 1185) offre un panorama complet des débats aristocratiques autour de l'amour et du mariage dans les milieux de cour peu de temps avant la création des verrières de Chartres⁴⁶. Dans l'univers idéal de la chevalerie arthurienne, les aventures de l'amour sont un ressort essentiel de l'intrigue romanesque, qui confronte des types nettement distingués : Perceval, le naïf, qui n'a

pas connu l'amour et aspire à une chevalerie céleste ; Gauvain, le chevalier courtois, mondain et frivole ; Lancelot, voué à sa passion pour la reine Guenièvre. Selon le modèle courtois, l'amour ne peut s'épanouir que sur les marges, hors du mariage, dans l'adultère. À distance raisonnable de ce modèle, Chrétien de Troyes ménage de l'espace pour l'amour au sein du mariage, lieu essentiel de reproduction des familles aristocratiques. L'intrigue d'*Érec et Énide* est ainsi centrée sur le couple marié et ses épreuves surmontées. Érec, fils du roi Lac d'outre-Galles, s'éprend d'Énide, la fille d'un simple vavasseur, qu'il désire épouser. Les préliminaires à l'union et les noces sont minutieusement rapportés : accords des parents d'Énide, remise du douaire, animation et splendeur de la fête à la cour du roi Arthur, qui donne son accord au mariage et fait « des noces son affaire ». La cérémonie, placée à la Pentecôte – une date riche de tout le symbolisme chrétien de la venue de l'Esprit –, accorde une place infime, et pour tout dire dérisoire, au rite religieux, trois vers suffisant à mentionner le fait que « l'arcevesques de Quantorbire,/ qui a la cort venuz estoit,/ la beneï, si com il doit » (« L'archevêque de Canterbury, qui à la cour était venu, les a bénis, comme il est dû »), tandis que le poème s'étend longuement sur la fête qui suit en présence de toute la cour assemblée⁴⁷. La tension qui surgit ensuite dans le couple naît des effets pervers de l'amour, de sa démesure et de la « recreantise » qui enferme le chevalier dans le monde clos de la maison, le détournant des exigences de la chevalerie. C'est ainsi que la verrière de Chartres place, immédiatement après la scène du banquet emblématique des noces, la scène du départ de Julien, entouré d'autres hommes en armes, pour la guerre chevaleresque par excellence, la croisade.

L'Église et l'espace public

- 36 Romans et chroniques du Moyen Âge tardif abondent en récits de noces d'autant plus éloquents dans les descriptions de scènes de banquets et de réjouissances que l'on s'élève dans l'échelle sociale – le faste étant le meilleur marqueur du niveau des familles engagés dans l'alliance. Inutile d'insister sur ce point. Il importe, en revanche, de revenir pour finir sur la faible place de l'église dans la topographie du mariage, même si les représentations analysées plus haut (qu'il s'agisse des verrières de Chartres ou de la *unctio manuum* intégrée dans les mises en espace d'ensemble des sept sacrements dans les Tryptiques de Van der Weyden et de Van der Stockt) s'emploient à donner l'illusion du contraire. À l'étude des mariages en Toscane au Moyen Âge tardif, Christiane Klapisch-Zuber donne de ce fait une illustration paradoxale⁴⁸. Après avoir montré la durable résistance des Toscans à passer par le prêtre et l'église, l'historienne de *La maison et le nom* insiste sur la fréquence et l'importance du cadre monumental ecclésial dans les représentations par les peintres toscans, Giotto et Fra' Angelico par exemple, du Mariage de la Vierge (fig. 8-9).

Fig. 8 – Giotto, *Le mariage de la Vierge*, 1303-1306, Padoue, Chapelle des Scrovegni (église de l'Arena) - Œuvre de l'Arena.

Fig. 9 – Fra Angelico, *Le mariage de la Vierge*, 1426, Madrid, Musée du Prado - Musée du Prado, Madrid.

- 37 Mais c'est que l'église (ou le Temple, les deux références monumentales tendant à se confondre) est pour les grandes familles marchandes, qui préfèrent encore leur maison pour sceller solennellement leurs alliances, le lieu par excellence où s'afficher en pareille circonstance. La cérémonie a beau s'effectuer au domicile (aux deux domiciles), le passage non pas à mais *devant* l'église est indispensable, parce que l'église est au centre de l'espace public, conçu comme un espace de représentation des événements marquants de la vie communale.

L'espace du corps sacramentel de l'Église

- 38 Il n'est pas sûr que le recours au terme « espace » que je n'ai pas encore discuté dans cette étude ne pose pas de problème dans la mesure où l'équivalent latin à la notion moderne d'espace, *spatium*, est d'un usage rare avant le XIII^e siècle, et encore l'est-il alors dans le sens très restreint de surface peinte ou figurée⁴⁹. Si je me suis résolu à cette équivoque (une distorsion d'usages des catégories analytiques qui est le pain quotidien de l'historien), c'est faute de trouver une autre façon de qualifier le cadre de l'unification sacramentelle réalisée dans et par l'église/Église.
- 39 Les Triptyques de Van der Weyden et de Van der Stock qui nous ont servi de point de départ offrent des exemples (rares, rappelons-le) tardifs et idéaux d'une église de pierre « pleine » des sacrements constitutifs de la communauté chrétienne. La volonté de pétrifier et de monumentaliser ce tout communautaire est évidente, puisqu'on y intègre un sacrement qui n'a pas manifestement pas sa place à l'église : le sacrement des malades (extrême-onction). Cette « plénitude » des années 1440/1480 contraste, à nos yeux d'historiens, avec le vide à venir, un petit siècle plus tard, des temples protestants (fig. 10).

Fig. 10 – Prédelle du triptyque du maître-autel de l'église de Wittenberg, 1539 - Bridgeman/Giraudon.

- 40 Une pareille représentation, arrivée à une maturité déjà déclinante dans la seconde moitié du XV^e siècle, s'est lentement construite au cours de la période qui nous a intéressés, entre 800 et 1300, au cours de laquelle est progressivement réalisée l'unité fonctionnelle du lieu de culte qualifié de façon désormais universelle (ou presque) d'« église » par jeu métonymique avec la désignation de la communauté (Église). De fait, on passe, en gros entre 800 et 1100, de la pluralité monumentale et de la diversité fonctionnelle du christianisme ancien (baptistère, *martyrium*, lieu de l'Eucharistie) à l'espace unifié de l'église au sein duquel les diverses fonctions sacramentelles sont

réunies, même si cet espace est fragmenté par la division des fonctions (clercs/laïcs) et des sexes (hommes/femmes).

- 41 Dans la topographie nouvellement consacrée par l'institution ecclésiale, l'église fonctionne comme un pôle qui à la fois rayonne (je n'ai pas envisagé ici l'influence radioconcentrique de l'église qui organise le territoire environnant, qu'il s'agisse du cimetière et de la paroisse) et attire. C'est cette « attirance » ecclésiale qui nous a retenus à l'étude de la spatialisation des sept sacrements. De fait, l'église est le pôle vers lequel on vient pour être baptisé, se confesser, communier plus ou moins fréquemment, être inhumé (non pas dedans, du moins théoriquement, mais à proximité immédiate) et aussi payer la dîme. Une pareille énumération ne rend pas compte, ou mal, de la hiérarchisation des sacrements et de leur matérialisation à l'intérieur du pôle ecclésial. De la même façon que l'on doit passer par le baptême (« baptême » du bâtiment, avec la consécration, ou baptême des personnes) pour accéder aux autres sacrements, ou qu'il faut se purifier de ses fautes pour recevoir dignement et efficacement l'Eucharistie, de même, la fragmentation de cet espace unifié qu'est l'église suppose de franchir un seuil, de passer d'un dehors à un dedans : le dehors de ceux qui n'appartiennent pas au corps de l'Église ou de ceux qui en sont temporairement exclus. Ces mouvements d'entrée sont fortement symbolisés dans le cas du baptême (les fonts étant placés à l'entrée), de la pénitence publique (qui fait aller du dedans au dehors puis du dehors au-dedans), et du mariage (avec mouvement du domicile au domicile en passant par le porche de l'église et surtout l'autel). Cette dernière référence est centrale, dans la mesure où tout l'espace sacramentel est polarisé par l'autel, vers lequel ou duquel toute la logique liturgique converge ou émerge. Il y a donc une évidente logique à suivre Van der Weyden, qui mène le spectateur de son triptyque d'un bas-côté à l'autre en passant par le centre eucharistique, à moins que le regard n'aille directement de la crucifixion placée au seuil jusqu'au chœur et au sacrifice de l'autel (fig. 1).

NOTES

1. *Amicorum societas. Mélanges offerts à François Dolbeau pour son 65^e anniversaire*, éd. J. ELFASSI, C. LANÉRY, A.-M. TURCAN-VERBEK, Firenze, 2013, p. 379-401. Pour une stimulante entrée en matière : A. RAUWEL, « Les espaces de la liturgie au Moyen Âge latin », dans *Le Moyen Âge vu d'ailleurs, Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, Hors série, 2 (2008), 9 : Liturgie, exégèse, [<http://cem.revues.org/index4392.html>].
2. D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, 2006.
3. E. PANOFSKY, *Early Netherlandish Painting. Its Origin and Character*, Cambridge (Mass.), 1953, p. 282-285. A. CHÂTELET, *Rogier van der Weyden. Problèmes de la vie et de l'œuvre*, Strasbourg, 1999, p. 133-135.
4. R. RECHT, *Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, 1999 (« Bibliothèque des Histoires »).
5. Je condense, dans ce qui suit, la matière présentée dans D. IOGNA-PRAT, « L'église, "maison de la consécration" et bâtiment d'exception dans le paysage social », dans D. MÉHU, dir., *Mises en scène et*

mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval, Turnhout, 2007 (« Collection d'études médiévales de Nice », 7), p. 347-363 (p. 350-354).

6. YVES DE CHARTRES, *Sermo IV de sacramentis dedicationis*, PL 162, col. 527-534.

7. Pour de plus amples développements : D. IOGNA-PRAT, « Topography of Penance in the Latin West (ca. 800-ca. 1200) », dans A. FIREY, dir., *A New History of Penance*, Leyden, 2008 (« Brill's Companion to the Christian Tradition »), p. 149-172.

8. AUGUSTIN, *Sermo* 352, PL 39, col. 1550-1558 (col. 1552).

9. GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues* II,23, éd. et trad. A. DE VOGÜÉ, P. ANTIN, Paris, 1979 (« Sources chrétiennes », 260), p. 204-211 (p. 208-209).

10. P. BROWN, *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity. AD 200-1000*, Oxford, 1996, p. 157.

11. M. DE JONG, « What was public about public penance? *Paenitentia publica* and justice in the Carolingian world », dans *La giustizia nell'alto Medioevo (secoli IX-XI)*, Spoleto, 1997 (« Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo », 44), II, p. 863-902 (p. 871).

12. À titre d'exemple, voici le termes par lesquels le pape Jean XIX, dans la seconde bulle d'exemption délivrée au monastère, en 1024, définit Cluny comme une « maison de réconciliation » (*domus pietatis*), *Papsturkunden 896-1046*, éd. H. ZIMMERMANN, 3 vol., Wien, 1984-1989 (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften, 174, 177, 198), II, 558, p. 1053-1054 : « Obtineat in eo locum iustus, nec repellatur poenitere uolens iniquus. Prebeatut innocentibus caritas mutue fraternitatis nec negatur offensis spes salutis et indulgentia pietatis. Et si aliquis cuiuscunque obligatus anathemate eundem locum expetierit siue pro corporis sepultura seu alterius sue utilitatis et salutis pro gratia, minime a uenia et oblata misericordia excludatur, sed oleo medicamenti salutaris fouendus benigniter colligatur. Quia et iustum sic est, ut in domo pietatis et iusto prebeatut dilectio sanctae fraternitatis et ad ueniam confugienti peccatori non negetur medicamentum indulgentie et salutis. »

13. *Liber officialis*, III,2, éd. I.M. HANSSENS, *Amalarii episcopi opera liturgica completa*, II, Città del Vaticano, 1948 (« Studi e Testi », 139), p. 262.

14. *Le pontifical romano-germanique du dixième siècle*, éd. R. ELZE, C. VOGEL, 3 vol., Città del Vaticano, 1963 et 1972 (« Studi e Testi », 226, 227 et 269), I, p. 129-131.

15. *Ibid.*, p. 131-133.

16. *Ibid.*, p. 93-95.

17. *Ibid.*, p. 122-123.

18. J.-P. BONNES, « Un des plus grands prédicateurs du XII^e siècle, Geoffroy du Louroux dit Geoffroy Babion », *Revue bénédictine*, 56 (1945-1946), p. 174-215. Les *initia* des sermons de Geoffroy donnés dans l'appendice I permettent de réattribuer à l'auteur des pièces jadis éditées parmi les œuvres d'Hildebert de Lavardin, comme c'est le cas des trois sermons qui nous intéressent ici (= nn. 47-50, p. 203).

19. PL 171, col. 733 A-736 B.

20. *Ibid.*, col. 736 C-739 B.

21. *Ibid.*, col. 748 A-752 A

22. J. LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, 1981 (« Bibliothèque des Histoires ») ; J. BASCHET, « I mondi del Medioevo : i luoghi dell'aldilà », dans E. CASTELNUOVO, G. SERGI, dir., *Arti e storia nel Medioevo*, I (Tempi, spazi, istituzioni), Torino, 2002, p. 317-347.

23. Le sermon, réattribué par B. Hauréau à Pierre Le Mangeur (*Petrus Comestor*), est édité parmi les œuvres d'Hildebert de Lavardin, PL 171, col. 739 C-744 D ; J. LE GOFF, *La Naissance du Purgatoire*, p. 210-211.

24. Sur l'histoire de l'indulgence, les œuvres de N. Paulus et B. Poschmann sont toujours incontournables : N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter. Vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, 2 vol., Darmstadt, 2002 (Paderborn, 1922-1923) ; B. POSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bußgeschichte*, Bonn, 1948 (« Theophania », 4).

25. M. ANDRIEU, *Le pontifical romain au Moyen Âge*, III (Le pontifical de Guillaume Durand), Città del Vaticano, 1940 (« Studi e Testi », 88), II, 1, p. 451-455 (*De benedictione et impositione primarii lapidis in ecclesie fundatione*).
26. HUGUES D'AMIENS, *Ep. X (De hominibus qui uice iumentorum trahebant carpenta ad aedificandas ecclesias)*, PL 192, col. 1133 B-1134 A (1133 B-D).
27. *La Chanson des Quatre fils Aymon*, éd. F. CASTETS, Montpellier, 1909, vv. 18006-18162.
28. C. BARAUT, *Les actes de consecrations d'esglesies del bisbat d'Urgell (segles IX-XII)*, dans *Urgellia* 1 (1978), n°44, p. 110-112. Les dispositions de l'acte sont confirmées avec quelques modifications par les prélats réunis au synode de Narbonne, en 1043 ; voir N. PAULUS, *Geschichte des Ablasses* (cit. n. 24), p. 99.
29. PL 151, col. 303. Analyse de la politique d'Urbain II sur le front hispanique dans A. BECKER, *Papst Urban II. (1088-1099)*, I, Stuttgart, 1964 (« Schriften der Monumenta Germaniae historica », 19/I), p. 227-254.
30. Pontifical dit de Poitiers, éd. A. MARTINI, Roma, 1979 (*Rerum ecclesiasticarum documenta, Series maior, Fontes*, 14), § 34, p. 13-15 (p. 15) : « ...in ecclesiam Dei superbe intrando, stando, sedendo et egrediendo, et otiosis fabulis ac turpibus colloquiis in ea cum aliis insistendo, uasa sancta et ministerium sanctum polluto corde et manibus immundis tangendo. Orationem et psalmodiam atque officium diuinum neglegenter in ecclesia Dei faciendo... »
31. *Concilium Lateranense IV*, c. 21, dans *Les conciles œcuméniques*, éd. G. ALBERIGO et alii, II (les décrets), 1, Paris, 1994, p. 524.
32. III, 1, n. 8 ; J. GUYADER, « La pénitence privée au XV^e siècle d'après les statuts synodaux de Bernard de Rosier, archevêque de Toulouse (Pâques 1452) », dans C. HAROCHE, dir., *Le For intérieur*, Paris, 1995, p. 267-292 (p. 283).
33. Sur l'évolution du rituel de pénitence publique, voir J.A. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck, 1932 (« Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens », 3/4), p. 45 s. (pénitence) et p. 74 s. (réconciliation). M.C. MANSFIELD, *The Humiliation of Sinners. Public Penance in Thirteenth-Century France*, Ithaca/London, 1994, a montré que le rite de pénitence publique est encore bien vivant au-delà des années 1200.
34. BURCHARD DE WORMS, *Corrector siue medicus*, XIX, c. 26, PL 140, col. 984 B-D, qui renvoie au canon 9 d'un « concile d'Agde » non daté.
35. E. MARTÈNE, *De antiquis aeclesiae ritibus*, I,6, ordo XIII, Venetiis, 1788, p. 289.
36. Sur ce point, voir, entre autres, RÉGINON DE PRÜM, *De ecclesiasticis disciplinis*, I, 403, PL 132, col. 271 A-B.
37. Pontifical dit de Poitiers, éd. cit. (n. 30), nn. 204-208, p. 139-140.
38. Je remercie Jean-Paul Deremble de m'avoir offert un premier contact avec l'iconographie de cette verrière à l'occasion d'un séminaire de master/doctorat à Paris 1, à l'automne 2009.
39. Sur la place de cette verrière dans le programme d'ensemble des vitraux de la cathédrale de Chartres : C. MANHES-DEREMBLE, *Les vitraux narratifs de la cathédrale de Chartres. Étude iconographique*, Paris, 1993 (« Corpus vitrearum », France, Études, II).
40. En l'absence d'édition du *Manuale*, voir M.-TH. D'ALVERNY, « Les mystères de l'Église d'après Pierre de Roissy », dans *Mélange René Crozet*, II, Poitiers, 1966, p. 1085-1104. Sur les fortes dépendances de Pierre à l'égard du *De missarum mysteriis* d'Innocent III : A. RAUWEL, « *Expositio missae* : essai sur le commentaire du Canon de la Messe dans la tradition monastique et scolastique », *Bulletin du Centre d'études médiévales d'Auxerre*, 7 (2003), n. 10, <http://cem.revues.org/index3752.html>
41. CH. DE LA RONCIÈRE, « Le mariage au Moyen Âge », dans S. MELCHOIR-BONNET, C. SALLES, dir., *Histoire du mariage*, Paris, 2009 (« Bouquins »), p. 209-429, auquel les développements qui suivent doivent beaucoup.

42. *Ibid.*, p. 380. S. MCSHEFFREY, « Place, Space and Situation : Public and Private in the Making of Marriage in Late-Medieval London », *Speculum*, 79-4 (2004), p. 960-990.
43. J.-B. MOLIN, P. MUTEMBÉ, *Le rituel du mariage en France du XII^e au XVI^e siècle*, Paris, 1974, p. 284-286 (ordo du Missel de l'abbaye Saint-Melaine de Rennes), et p. 286-287 (ordo du Pontifical à l'usage de l'abbaye normande de Lyre). Je remercie M. Aurell i Cardona de cette notation.
44. CH. KLAPISCH-ZUBER, *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, 1990, p. 151-183.
45. G. DUBY, *Le chevalier, la femme et le prêtre. Le mariage dans la France féodale*, Paris, 1981, p. 215-218.
46. D. QUÉRUEL, dir., *Amour et chevalerie dans les romans de Chrétien de Troyes*, Paris, 1995 ; D. QUÉRUEL, « Amour et chevalerie dans les romans arthuriens », dans *La légende du roi Arthur*, documents d'accompagnement à l'exposition *La légende du roi Arthur*, Bibliothèque nationale de France, 21 octobre 2009-24 janvier 2010 : [http://expositions.bnf.fr/arthur/arret/06_1.htm].
47. Vv. 1980-1982 (2028-2030), adaptation en français moderne de Ch. de la Roncière, « Le mariage au Moyen Âge » (cit. n. 41), p. 421.
48. C. KLAPISCH-ZUBER, *La maison et le nom* (cit. n. 43), p. 166-180.
49. J. WIRTH, *L'image à l'époque romane*, Paris, 1999, p. 183-186.
-

INDEX

Mots-clés : espace, sacrement, pénitence, mariage

AUTEUR

DOMINIQUE IOGNA-PRAT

CNRS/EHESS - Centre interdisciplinaire des faits religieux (UMR 8216)