Médiévales

Langues, Textes, Histoire

53 | automne 2007

La nature en partage

Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, 683 p., 28 ill. hors texte

Émilie Rosenblieh

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/medievales/4252>

DOI : 10.4000/medievales.4252

ISSN : 1777-5892

Éditeur

Presses universitaires de Vincennes

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007

Pagination : 180-184

ISBN : 978-2-84292-211-5

ISSN : 0751-2708

Référence électronique

Émilie Rosenblieh, « Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, 683 p., 28 ill. hors texte », *Médiévales* [En ligne], 53 | automne 2007, mis en ligne le 24 avril 2008, consulté le 22 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/medievales/4252> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/medievales.4252>

Tous droits réservés

Dragons entre sciences et fictions, sous la direction de Jean-Marie PRIVAT, Paris, CNRS Éditions, 2006 (Ill.), 203 p.

Publié à l'occasion d'une exposition sur les dragons coproduite par le Conseil général de la Moselle et le Museum national d'Histoire naturelle, et après un colloque qui s'est tenu à l'Université de Metz sur l'hybridité – concept représenté par l'image du dragon –, ce livre mérite l'attention de chercheurs de multiples disciplines, et particulièrement des historiens médiévistes ouverts à l'anthropologie. Il propose en effet une réflexion polyphonique sur les modes et les enjeux des imaginaires de l'hybridité : « le dragon n'est-il pas par excellence la créature hybride ? », demande Jean-Marie Privat dans sa très belle introduction, qui rend compte de la polysémie du *draco* et de son rôle dans l'histoire de l'humanité (p. 5-9). Le livre s'ouvre d'abord au « dragon des sciences » (p. 12-51) : celui de la paléontologie, dont les progrès ont fait accoucher les dragons d'animaux bien réels (Philippe Taquet) ; celui de l'Allemand Kircher – auteur du *Mundus subterraneus* paru à Amsterdam en 1665 –, supposé naître dans les grottes souterraines par génération spontanée (Michel Meurger) ; le dragon asiatique, que Jacques Ivanoff traque à travers les représentations fantastiques de l'Asie du Sud-Est ; le dragon aquatique, que le christianisme a métamorphosé en être néfaste (Aliette Geisdoerfer) ; une « sémantique de l'hybride » (Guy Achard-Bayle) clôt cette première section. Lui succède le « dragon des religions » (p. 54-93), celui de la Bible, bien sûr (Pierre-Marie Beaudé), celui des prédicateurs et des processions médiévales (Pascal Collomb), celui de l'hagiographie, vu à travers le *Traité des saintes images* écrit par Molanus au xvi^e siècle (Mireille Chazan), celui de la cuisine et de la pharmacopée, autrement dit l'*estragon*, dont l'étude linguistique comparative menée par Marcello Castellana amène à percevoir la valeur anthropologiquement structurante. La troisième section (p. 96-119) accueille les « dragons de la littérature » : celui du « merveilleux noir » ou *dark fantasy* (Francis Berthelot), celui de l'auteur américain contemporain Thomas Harris (Danielle Aubry), enfin celui de la littérature de jeunesse (Marie-Christine Vinson). Les « dragons de l'art » (p. 122-130) sont ici ceux des mondes hindouisés et sinisés (Xiaohong Li, Tai Nguyễn) et celui de l'art contemporain occidental de Vallotton à Fassianos (Patrick Absalon), car l'article de Tudor Banus sur « la belle et le dragon » aurait mieux trouvé sa place dans la section précédente (« littérature ») ou suivante (« anthropologie »). Le « dragon des anthropologues » (p. 160-203) est celui du conte merveilleux (Nicole Belmont) et du carnaval (Suzanne Chappaz-Wirthner), « ce corps ténébreux, corps rayonnant et volant, qui a la queue dans les enfers et la tête dans les étoiles » (p. 179), dont Jean-Paul Resweber cerne la valeur archétypale et sémiotique ; la promenade s'achève par un clin d'œil savant : dans une enquête sur le terrain, avec interview des « indigènes », Jean-Marie Privat chasse l'origine du dragon dans le toponyme Saint-Privat-du-Dragon, et réfléchit au rôle de la toponymie dans l'anthropologie de l'imaginaire. Nous sommes tous les fils du dragon : voici ce que nous enseigne ce beau livre à mettre entre toutes les mains.

Monique GOULLET

Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, 683 p., 28 ill. hors texte*.

Le dernier livre de Dominique Iogna-Prat s'inscrit dans la réflexion menée sur la spatialisation du sacré, et en cela il forme un véritable diptyque avec l'ouvrage

* Ce compte rendu a bénéficié des discussions menées dans le cadre du séminaire historiographique des doctorants du LAMOP coordonné par A. Destemberg et F. Madeline, le 13 mars 2007.

que Michel Lauwers a consacré au cimetière. Il ne s'agit pas tant de faire l'histoire des espaces sacrés que d'étudier l'inscription spatiale du pouvoir d'ordre. À la suite des suggestions d'Alain Guerreau sur la spatialisation des rapports sociaux, l'auteur envisage comment le pouvoir social du prêtre, de l'évêque ou du pape s'inscrit dans l'espace ; dans quelle mesure la société spatialement structurée par les institutions ecclésiastiques coïncide avec l'*Ecclesia*. Le questionnement de Dominique Iogna-Prat se distingue pourtant par sa dimension ecclésiologique : comment un même mot (*ecclesia*) a-t-il pu désigner dans la chrétienté occidentale à la fois la communauté des fidèles et le bâtiment où elle se réunit ? En quoi cette métonymie a-t-elle permis de penser l'Église et de favoriser la construction d'une société chrétienne par l'institution ecclésiale ? Cette enquête explore une piste de recherche entrevue par Yves Congar³. Mais c'est une histoire textuelle et sociale de l'ecclésiologie que l'auteur écrit, une histoire vivifiée par l'anthropologie des religions. Des environs de 800 aux années 1200, l'histoire de la métonymie ecclésiale permet de comprendre comment de simple figure de style, cette métonymie, dont l'usage s'impose à l'époque carolingienne, a pu structurer au temps de la Réforme grégorienne une véritable ecclésiologie.

Synthèse érudite, *La Maison Dieu* relève d'un genre peu représenté dans la production historiographique ; les notes en bas de page, dont la rédaction et la typographie rendent la lecture agréable, déploient des références bibliographiques à l'érudition impressionnante. La méthode suivie révèle un goût intense pour le commentaire de texte. Dans la structure même du livre, l'auteur choisit de s'arrêter sur des dossiers textuels, les présente et donne à lire des sources d'une grande diversité : récits hagiographiques ou historiographiques, commentaires liturgiques ou exégétiques côtoient des actes de la pratique ; des traités confidentiels entrent en résonance avec des œuvres célébrées tant par les auteurs médiévaux que par les médiévistes. L'analyse porte une grande attention à l'économie des textes et au processus de « scissiparité » par lequel les types de sources naissent les uns des autres. Les sources ne sont pas convoquées pour étayer un argument, mais elles constituent le livre qui devient, au fil des pages, une véritable typologie.

L'auteur a le courage d'associer les sources iconographiques et archéologiques aux textes et l'analyse « en contrepoint » fonctionne, en particulier lorsque l'image est consubstantiellement liée à l'écrit, comme c'est le cas des rouleaux d'*Exultet* confectionnés en Italie méridionale dans la seconde moitié du XI^e siècle. Mais les dissonances entre textes et images ne sont pas toutes analysées : la représentation monumentale de l'Église dans la mosaïque de Tabarka du début du V^e siècle n'est pas mise en relation avec les écrits augustinien. Face à l'ampleur de la matière, le pari d'une écriture contrapuntique s'avère difficilement tenable et la partie de morphologie et d'iconographie monumentales semble parfois en deçà de la partie textuelle.

La partie initiale, consacrée aux premiers siècles de l'Église, traite de la préhistoire de la métonymie ecclésiale : à la pluralité des lieux de culte correspond une grande diversité lexicale ; le mot *ecclesia* désigne d'abord la communauté des fidèles. L'auteur montre la force des réticences patristiques et théologiques à l'égard des édifices cultuels ; au nom de la conception augustinienne d'un Dieu sans lieu (*illocalis*), l'application du nom de la communauté à l'édifice de culte est jugée abusive. À partir du règne de Constantin (306-337), l'église-bâtiment, reconnue en droit civil et

3. Yves CONGAR, *L'Ecclésiologie du Haut Moyen Âge. De saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Paris, 1968, p. 62.

justifiée d'un point de vue doctrinal par Eusèbe de Césarée, est progressivement conçue comme le reflet de l'institution ecclésiale.

L'époque carolingienne, qui fait l'objet de la seconde partie, voit s'imposer la métonymie ecclésiale : dans les sources, le mot *ecclesia* désigne et la communauté et l'édifice de culte, qui devient le lieu unique de la célébration eucharistique et baptismale, de la vénération des reliques. Des exégètes de la liturgie s'interrogent sur le sens de la métonymie ecclésiale, sans pouvoir, pour des raisons théologiques, élucider la spécificité de l'édifice cultuel. Les conceptions hiérarchisées du Pseudo-Denys ont influencé l'ecclésiologie carolingienne, et favorisé ainsi l'assimilation du clergé au bâtiment ecclésial. Dominique Iogna-Prat détaille le rôle de l'église-bâtiment dans la spatialisation du pouvoir à l'époque carolingienne à travers trois figures : les souverains carolingiens célébrés par leurs biographes ; les papes qui tentent d'affirmer leur pouvoir liturgique, pour apparaître comme l'origine de tout lieu sacré dans la chrétienté, dès lors conçue comme un espace ; les évêques qui, constructeurs d'églises magnifiées par les gestes épiscopales, imposent leur autorité par la consécration, rituel décrit et commenté dans les pontificaux.

Dans la troisième partie, la métonymie ecclésiale trouve progressivement une explication théologique, ce qui lui permet de jouer un rôle structurant dans l'ecclésiologie de la Réforme dite grégorienne. L'église-bâtiment fait l'objet d'un genre narratif propre : les récits de construction ou de consécration d'église célèbrent, du milieu du ^x^e siècle au milieu du ^{xii}^e siècle, les bâtiments et par là même le temporel restauré sous l'action d'abbés réformateurs. La consécration d'église donne en outre lieu à la rédaction d'actes spécifiques en Catalogne du ^x^e au ^{xii}^e siècle. En parallèle à l'autonomie textuelle reconnue à l'édifice de culte, Dominique Iogna-Prat montre à quel point la primauté romaine fut liturgique, à travers la figure de deux grands papes consécrateurs : Léon IX en 1049 et Urbain II en 1095 associèrent de nombreuses consécration à la tenue d'un concile. La remise en cause de la nécessité des édifices cultuels est d'ailleurs devenue un lieu commun des dissidences religieuses, un élément de définition de l'hérésie.

En lutte contre les déviances hérétiques, la pauvreté évangélique ou l'Empire, l'Église est amenée à justifier son caractère institutionnel. L'auteur souligne le rôle des sommes canoniques et liturgiques dans la définition de la consécration comme une prérogative épiscopale. C'est en droit canonique que la dédicace d'église prend toute son envergure sacramentelle : le *De consecratione* du Décret de Gratien s'ouvre sur la dédicace, premier sacrement effectué dans l'église. Soucieux de justifier par la liturgie l'éminence hiérarchique de l'évêque, les liturgistes-canonistes, tels Guillaume Durant, analysent la consécration épiscopale en lien avec la vocation sacramentelle du bâtiment ecclésial. À l'occasion de la controverse eucharistique, qui rebondit à partir de la seconde moitié du ^{xii}^e siècle, des liturgistes éclairent le lien entre lieu et sacrement : une relation d'homologie est établie entre l'eucharistie et la consécration qui transmue le bâtiment en communauté. La théologie sacramentelle confère désormais aux sacrements la faculté d'inscrire dans l'espace le pouvoir d'ordre, ce qui constitue le point nodal de l'étude. Dès lors, le sens de la métonymie se trouve renversé : ce n'est plus la communauté qui donne son nom à l'édifice où elle se réunit, mais l'édifice, comme condition nécessaire à l'accomplissement de la communauté dans l'eucharistie, qui la nomme.

Par la quatrième partie, l'auteur rompt le fil chronologique, pour examiner ce qui dans la société médiévale fait obstacle à la mise en pratique du discours ecclésial, empêche l'instauration d'une théocratie pontificale : les laïcs et l'individu. Dominique

Iogna-Prat étudie la figure du laïc fondateur et constructeur d'église telle qu'elle transparaît des sources hagiographiques et historiographiques ; attestée dès le premier tiers du XI^e siècle dans l'Église ottonienne et le monde anglo-normand, la pose de la première pierre met en scène le laïc fondateur, avant que les prélats consécrateurs n'investissent ce rituel. Rédigé par un abbé chartreux écossais au début du XIII^e siècle, le Commentaire du Tabernacle explore, par une représentation architecturée de l'âme et de l'Église, le lien entre construction ecclésiale et édification du fidèle. Le titre « résistances » donné à cette partie semble toutefois excessif, car les textes cités sont en majorité dus à des auteurs engagés dans l'institution ecclésiale. L'autel portatif, sollicité par les laïcs et accordé avec réticence par la hiérarchie ecclésiastique, aurait pu illustrer les résistances à la construction ecclésiale de l'espace sacré.

La contribution de *La Maison Dieu* à la connaissance de l'Église médiévale semble d'autant plus importante qu'elle établit le lien entre constructions ecclésiologiques, théologie sacramentelle et pratiques liturgiques. Tout au long de l'ouvrage, Dominique Iogna-Prat montre comment les controverses eucharistiques ont progressivement dissipé les réticences augustinienes, pour favoriser le développement d'une ecclésiologie du lieu de culte. Au milieu du IX^e siècle, Walahfrid Strabon, abbé de Reichenau, considère la métonymie comme fondatrice de la réalité ecclésiale, mais l'irrésolution de la controverse eucharistique l'empêche de cerner la spécificité du lieu de culte. C'est en effet la réactivation de cette controverse, dès le milieu du XI^e siècle, qui favorise la définition du lien entre lieu et sacrement. L'affirmation de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie incite les commentaires allégoriques au canon de la messe à préciser, en termes sacramentels, le caractère constitutif du lieu de culte. À propos de l'évolution de la pose de la première pierre, l'auteur observe d'ailleurs l'incidence rituelle de ces réflexions théologiques. Dans la première moitié du XII^e siècle, alors que la controverse eucharistique tend à s'apaiser, la formule augustinienne « vrai lieu du sacrifice » est appliquée au bâtiment ecclésial. Le verrou augustinien a définitivement sauté sous les assauts d'Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard, qui conçoivent l'inscription de l'âme dans un lieu. L'édifice cultuel est ainsi défini comme la condition nécessaire à la réalisation de la communauté dans l'effectuation sacramentelle, la dédicace comme le sacrement fondateur des autres sacrements.

Étudiant la genèse d'une ecclésiologie du lieu de culte, Dominique Iogna-Prat propose la notion de « monumentalisation » pour désigner la portée ecclésiologique de la métonymie ecclésiale, c'est-à-dire le passage de l'Église-communauté à l'église-bâtiment. Ce terme résume le choix méthodologique suivi dans l'étude de la spatialisation du sacré : il s'agit d'un retour aux sources ecclésiologiques, au monument textuel de l'Église, monument littéraire à l'instar de l'église de Combray évoquée en ouverture. C'est sans doute le sens du sous-titre donné à l'ouvrage. Le concept de monumentalisation est évoquée à propos de deux époques et en lien avec deux notions : l'époque carolingienne et le corps d'une part, d'autre part la Réforme grégorienne et la personne. La notion de corps désigne la communauté des fidèles, selon la métaphore paulinienne (*corpus Christi*) ; sur l'influence du Pseudo-Denys, la notion de corps se trouve appliquée à l'église-bâtiment ; en cela l'époque carolingienne, qui voit l'expression *corpus ecclesiae* désigner tout ou partie du bâtiment ecclésial, constitue bien le premier temps d'une ecclésiologie du lieu de culte. Lors de la Réforme grégorienne, l'auteur étudie la personnification de l'édifice cultuel dans l'iconographie de la dédicace d'église produite en Italie méridionale du X^e au XII^e siècle, puis dans la liturgie. Canonistes et liturgistes évoquent en effet le baptême de l'église et célèbrent l'anniversaire de la dédicace, faisant de l'église-bâtiment une

personne du point de vue liturgique. Le ^{xiii}^e siècle marque à cet égard une césure, puisque la notion de personne morale élaborée par les canonistes permet peu à peu de concevoir l'Église hors de toute référence monumentale. L'auteur note d'ailleurs que dans les nombreux traités *De Ecclesia* rédigés à la fin du Moyen Âge, la communauté des fidèles n'est plus définie en référence au lieu de culte ; la métonymie ecclésiale a cessé de structurer l'ecclésiologie.

Cette étude est sous-tendue par la question du pouvoir d'ordre dans la construction institutionnelle de l'Église. À partir du ^{ix}^e siècle, le système classificatoire des sept ordres ecclésiastiques réunit le prêtre et l'évêque dans l'ordre supérieur. Or au même moment, les évêques affirment leur compétence exclusive sur la consécration des lieux de culte et tentent de se distinguer des simples prêtres par leur pouvoir liturgique. En affirmant leurs pouvoirs consécrateurs, les évêques entendent justifier la hiérarchie ecclésiastique par l'ordre. Consacrer fut un enjeu de pouvoir dans l'Église : d'importants conflits hiérarchiques survinrent à propos de la consécration des futurs évêques⁴. Le droit romain fut d'emblée mobilisé pour fonder le pouvoir liturgique de l'évêque : à travers les métamorphoses de la transmission textuelle, une novelle de Justinien devint le rituel de pose de la première pierre dans le Pontifical romano-germanique. Le commentaire allégorique de ce texte juridique, compilé dans une collection liturgique, donne naissance à une ecclésiologie du lieu de culte, qui est aussi une ecclésiologie de l'évêque consécrateur.

Émilie ROSENBLIEH

Paul PAYAN, *Joseph. Une image de la paternité dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier (Collection historique), 2006, 476 p.

Depuis les dernières décennies du siècle dernier, malgré un engouement certain pour la famille et la parenté, les travaux sur les pères médiévaux demeurent encore très peu nombreux. Les représentations médiévales de Joseph dans les textes et les images peuvent-elles nous aider à mieux comprendre les conceptions de la paternité au Moyen Âge ?

Le Nouveau Testament nous renseigne peu sur ce père très atypique, ni biologique ni adoptif mais légal et putatif. Les écrits apocryphes (*Protévangile de Jacques*, *Pseudo-Matthieu* ou *Livre de la Nativité de Marie*, largement repris et vulgarisés par *La Légende Dorée*) viennent combler quelques lacunes. Progressivement émerge l'image d'un vieillard, gardien de la Vierge et de l'Enfant qui, dans les écrits des Pères de l'Église, les traités de l'époque carolingienne ou les sermons de saint Bernard, n'est jamais considéré par lui-même et n'apparaît qu'au sein de discours sur le mariage et la virginité de Marie. Une fête le concernant est certes mentionnée à partir des ^{ix}^e-^x^e siècles, mais se limite aux grandes abbayes bénédictines. Joseph reste « dans l'ombre de la Vierge » : un retrait nécessaire pour valoriser l'incarnation du Christ qui s'est faite par Marie et non par lui.

Sa promotion se perçoit donc surtout à partir du ^{xiii}^e siècle, en lien avec une plus forte humanisation du Christ et des représentations de plus en plus nombreuses de la Nativité. Cet homme humble, pauvre, modeste et obéissant, père putatif et nourricier, modèle de dévotion au Christ et à la Vierge, séduit en particulier les franciscains.

4. F. DELIVRÉ, *L'Évêque du premier siècle. La papauté et l'office de primat-patriarche dans l'Occident médiéval (fin ^{xi}^e-début ^{xvi}^e siècle)*, dir. C. Gauvard, université Paris 1, 2006, dactylographiée.