Le temple disputé : les Réformes et l'espace liturgique au XVI^e siècle

The Temple in Dispute: Reformations and Liturgical Space in the 16th century

Olivier Christin

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/4227>

DOI : 10.4000/rhr.4227

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2005

Pagination : 491-508

ISBN : 2200-92087-3

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Olivier Christin, « Le temple disputé : les Réformes et l'espace liturgique au XVI^e siècle », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2005, mis en ligne le 15 janvier 2010, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/4227> ; DOI : 10.4000/rhr.4227

OLIVIER CHRISTIN

Université de Lyon II
École Pratique des Hautes Études

Le temple disputé : les Réformes et l'espace liturgique au XVI^e siècle

Les représentations opposées du temple que se font catholiques et protestants au XVI^e siècle s'incarnent très vite dans des aménagements de l'espace liturgique modifiant la place de la chaire et de l'autel, l'importance du mobilier et des arts figuratifs, la présence des tombes à l'intérieur des édifices cultuels. Pour décrire les conflits qui opposent les confessions autour de ces aménagements, on s'arrêtera sur trois problèmes : les églises mixtes, abritant deux cultes différents ; l'élimination du décor médiéval dans les églises converties en temples ; la représentation idéalisée du temple dans les catéchismes illustrés. Sources visuelles ou archéologiques permettent alors de retrouver certains enjeux, que les seuls ouvrages de controverse et les traités doctrinaux ne suffisent pas à dévoiler.

The Temple in Dispute : Reformations and Liturgical Space in the 16th century

The opposed perception Catholics and Protestants had of the temple in the 16th century soon became apparent in the organisation of liturgical space, as alterations were made in the place of the pulpit and the altar, in the importance of furnishings and figurative arts and in the presence of tombs within the place of worship. To describe the conflicts over such questions that set one confession against the other, three problematic issues will be evoked : mixed churches, where two different faiths were practised ; the elimination of medieval decorations in churches that were turned into temples ; and the idealised representation of temples in illustrated catechisms. Visual and archaeological sources thus enable us to gauge the importance of certain issues to which manuals of controversy and doctrinal treatises refer little.

Faute de retracer ici, comme je l'avais initialement envisagé, l'histoire des affrontements doctrinaux entre protestants et catholiques au sujet de l'idée même de temple et de lieu saint,¹ ou celle, tout aussi exigeante, des transformations qui affectent au temps des Réformes la construction et l'aménagement des lieux de culte au sein des confessions rivales², cette communication n'a pas d'autre ambition que de rappeler brièvement ce que furent les principes de différenciation dans l'organisation de l'espace entre les Églises issues de la fracture religieuse, en observant sur quelques exemples concrets la façon dont les agents historiques furent confrontés à des choix très précis qui concernèrent en particulier la théologie et l'administration des sacrements, la place des morts dans la société et le plan du Salut, la confusion entre la communauté de foi, l'institution ecclésiale et les bâtiments dans lesquels elle peut s'incarner. Les enjeux des grandes querelles confessionnelles du xvi^e siècle³, sur le sacerdoce universel et l'Église visible, le culte des saints et la prolifération des intercesseurs et des recours, les pèlerinages qui

1. Mise au point récente par Dominique Julia, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne », in André Vauchez (ed), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, historiques et monographiques*, École Française de Rome, 2000, p. 241-295.

2. Dans la bibliographie assez abondante, il faut mentionner Michel Grandjean, *Les temples vaudois. L'architecture réformée dans le pays de Vaud*, Lausanne, 1988 ; Bernard Reymond, *L'architecture religieuse des protestants*, Genève, 1996 ; Kurt Goldammer, *Kultsymbolik des Protestantismus, mit Anhang : Symbolik des protestantischen Kirchengebäude von Klaus Kessel*, Stuttgart, 1960 et surtout Per Gustaf Hamberg, *Temples for the protestants. Studies in the Architectural Milieu of the Early Reformed Church and the Lutheran Church*, (1955), trad. anglaise, 2000, Göteborg.

3. Dans son livre sur la parole de Dieu paru en 1528, le réformateur des pays du Nord, Olaus Petri critique ainsi l'illusion funeste qui faire croire aux hommes que les édifices qu'ils ont eux-mêmes bâtis sont la demeure du Seigneur : « De telles constructions sont vaines, car elles ne sont pas ordonnées par Dieu et celui-ci ne demeure pas dans des constructions érigées par l'homme ». Pour Calvin, « il nous faut donner de garde les estimer propres habitacles de Dieu (comme on a fait par longues années) et dont notre Seigneur nous preste l'oreille de plus près ; ou que nous leur attribuions quelque sainteté secrète, laquelle rend nostre oraison meilleure devant Dieu. Car si nous sommes les vrais temples de Dieu, il fault que nous le priions en nous, si nous le voulons invoquer en son vray temple », cité par Dominique Julia, « Sanctuaires », p. 253.

poussent les chrétiens à chercher en un lieu précis ce qui devrait être partout présent⁴, et les questions en apparence plus spécifiquement artistiques, comme les effets de la Réforme tridentine sur les arts visuels et l'architecture, ne seront donc évoqués qu'indirectement, à l'occasion de trois exemples qui paraissent pouvoir illustrer en partie ce que furent les différences et les divergences dans la façon dont les confessions modernes envisagèrent l'aménagement et l'ordonnement de l'espace liturgique : les églises simultanées, les épisodes iconoclastes, les représentations figuratives de l'obligation de sanctifier les dimanches dans les catéchismes protestants et catholiques.

ÉGLISE ET TEMPLE À LA FOIS : LE *SIMULTANEUM*

Bien qu'elles constituent un exemple sans doute atypique et relativement rare, les églises simultanées portent clairement au jour quelques-uns des enjeux théologiques et liturgiques engagés dans l'aménagement de l'espace du temple⁵. Comme le rappelle P. Warmbrunn⁶, la co-utilisation des lieux de culte par des catholiques et des protestants apparaît sans doute dans l'espace de langue allemande au cours des années 1530, au lendemain des premiers efforts de pacification et notamment de la paix de Thurgau en 1531. La chronologie semble assez proche dans le pays de Vaud et la Suisse occidentale : l'ordonnance des deux cantons souverains de Fribourg et de Berne au sujet des affaires religieuses de la ville d'Orbe en janvier 1532, stipule ainsi « que en lesglise parrochiale dorbe la parolle de dieu soit par le predicant tous les jours annoncée sans

4. Calvin critique ainsi pèlerinage et culte des images : « pourquoy font-ils si grande différence entre les simulacres d'un mesme Dieu [...]. Pourquoy est-ce qu'ils trottent si loin en pèlerinage pour voir un marmouset, duquel ils ont le semblable à leur porte ? »

5. J'emploie donc ici le terme de *simultaneum* au sens étroit de partage des lieux de culte et au non au sens plus large, qui est celui du XVI^e siècle, de coexistence confessionnelle et d'exercice public de deux cultes dans la même localité.

6. Paul Warmbrunn, *Simultaneen in der Pfalz*, Jahrbuch für westdeutsche Landesgeschichte, 14, 1988, p. 97-122.

contradiction, obstacle et ennuy quelconques, a l'heure establee, assavoir en temps d'hyver depuis la saint Michiel jusque a pasques, au matin de sept jusque a huit, et en estez de six jusque a sept heures, pareillement en ladite esglise seront dictes et tenues avant le sermon les matines et laudes, apres les heures canonicques, la messe, ceremonies et offices desglise comme paravant »⁷. Mais c'est la paix religieuse de 1555 dans le Saint-Empire qui donne cependant une importance nouvelle aux diverses formes de partage des bâtiments : l'article 27 de la paix d'Augsbourg prévoit, en effet, explicitement la coexistence des confessions dans certaines villes⁸. Or dans plusieurs localités, la célébration publique des deux cultes ne peut être organisée qu'au prix d'un partage, âprement discuté le plus souvent, des bâtiments existants, comme à Biberach, par exemple, pour l'église Saint-Martin.

Dès lors, les situations juridiquement très variées de co-utilisation équitable, ou de simple droit d'usage pour l'une ou l'autre partie, ou encore de concession provisoire, se multiplient. À Landau, les chanoines de la Stiftskirche peuvent ainsi continuer à dire la messe dans le chœur de leur église alors que la ville est passée à la Réforme ; à Spire, le Conseil de ville instaure un culte simultané dans l'église des dominicains, pour laquelle il nomme un prédicateur protestant et établit une école latine, avec l'accord du prieur ; à Augsbourg, dès 1525 les luthériens sont autorisés à célébrer la Cène dans l'Annakirche, mais sans que la messe y soit pour autant abolie, et sans avoir le droit d'utiliser le maître autel⁹. Même s'il n'est pas impossible de multiplier les exemples de *simultaneum*, plus ou moins durables et plus ou moins acceptés, pour le XVI^e siècle¹⁰,

7. Archives du Canton de Vaud, BE 7 d 4. Je remercie Emmanuel Gehrig de m'avoir fait connaître ce texte.

8. Voir Olivier Christin, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Le Seuil, 1997.

9. Freya Strecker, *Augsburger Altäre zwischen Reformation (1537) und 1635. Bildkritik, Repräsentation und Konfessionalisierung*, Münster, 1998, p. 42.

10. Randolph C. Head, "Religious coexistence and confessional conflict in the Vier Dörfer" ; le même auteur donne des exemples de *Simultaneum* pour le Thurgau dans un texte à paraître "Fragmented Dominion, Fragmented Churches : The Institutionalization of the Landfrieden in the Thurgau, 1531-1660".

il semble que ce soit véritablement, pour le Saint-Empire et certains territoires qui en sont retranchés, dans la seconde moitié du xvii^e siècle que le partage des lieux de culte se fasse plus fréquent, en raison à la fois d'une série d'accords locaux, notamment dans le Palatinat, du recès de Bergsträsser en 1650 à la déclaration religieuse de novembre 1705, et de la politique d'annexion de la France de Louis XIV¹¹. Les situations d'usage commun des édifices deviennent alors à l'évidence plus nombreuses et le partage des églises entrepris dans le Palatinat en 1706 et 1707 – qui ne concerne pourtant pas tous les districts et pas les églises conventuelles – aboutit ainsi à la reconnaissance de l'existence de 130 églises simultanées¹².

Dans les faits, les formes de partage et d'aménagement de l'espace liturgique s'avèrent très diversifiées et souvent difficiles à saisir avec précision pour le xvi^e siècle. Des sources plus nombreuses et plus explicites pour les xvii^e et xviii^e siècles, évoquent avec une grande fréquence un partage strict de l'espace – plus qu'une succession au cours des heures comme dans le cas d'Orbe – entre les catholiques, qui pour des raisons qui tiennent à la liturgie et à la présence des reliques reçoivent le chœur, et les protestants, qui jouissent de la nef. Le recès de Bergträsser prévoit ainsi explicitement que dans les trois localités de Dossenheim, Handschuhsheim et Seckenheim, où les catholiques se voient garantir la liberté de culte, « le chœur doit rester aux seuls catholiques »¹³. On peut, aujourd'hui encore, observer les conséquences architecturales de ces modes de co-utilisation à Neustadt-an-der-Weinstrasse, par exemple, où un mur est édifié en 1708 pour séparer le chœur, richement décoré, de la nef, ou à encore à Gau-Odernheim. Cette dernière église, édifiée

11. À Strasbourg, par exemple, le *simultaneum* concerne presque toutes les églises de la ville au xviii^e siècle. À Saint-Pierre-le-Vieux, le chœur est rendu aux catholiques dès 1681 et séparé de la nef deux ans plus tard ; à Saint-Pierre-le-Jeune, le chœur est donné aux catholiques en 1685. Sur le recès qui transforme durablement la situation religieuse et consacre la mixité confessionnelle de nombreuses localités, voir Gustav Christ, « Der Bergsträßer Rezeß von 1650 », *Mannheimer Geschichtsblätter*, 1915, n° 9-10, p. 102-114 et n° 11-12, p. 127-133.

12. Paul Warmbrunn, *Simultaneen in der Pfalz*, p. 110.

13. Id., p. 103.

au xv^e siècle, est ainsi profondément réaménagée à l'issue de la paix de 1705 : dès 1708, un mur sépare le chœur attribué aux catholiques de la nef, ce qui oblige les habitants à faire percer une nouvelle porte latérale sur le côté gauche du chœur pour en faciliter l'accès. Dans les deux cas, le contraste entre le dépouillement des nefs, presque sans images, et l'accumulation baroque des chœurs où se remarquent vitraux, tombeaux, statues, candélabres et grands autels du xviii^e siècle, est très prononcé.

En dépit de leur caractère exceptionnel, les exemples de *simultaneum* rappellent donc l'importance de la concurrence entre les confessions chrétiennes pour l'occupation des mêmes lieux de culte, puisqu'il était impossible, quand bien même les autorités séculières l'auraient souhaité, de bâtir partout de nouveaux édifices pour accueillir les Églises issues de la Réforme et tout aussi impossible d'exiler l'une des communautés à l'extérieur des villes et des sanctuaires les plus anciens. C'est là, on le sait, l'une des raisons du déclenchement des guerres de religion dans le royaume de France au début des années 1560 : la revendication protestante de lieux décents pour célébrer le culte ne pouvait être satisfaite par la tolérance d'un culte privé, relégué dans des édifices profanes plus ou moins convertis subrepticement en temples, ni même par la concession de la pleine liberté de culte hors les murs, comme l'avait instauré l'édit de janvier 1562. Les guerres commencèrent par la conquête des églises et par leur transformation brutale pour les mettre en conformité avec les exigences de la liturgie calviniste¹⁴. La critique protestante de la sacralisation des édifices ne conduit donc pas à la désertion des lieux disponibles, mais à leur transformation.

Ces exemples rappellent aussi que l'aménagement des lieux de culte, y compris sous la pression militaire et politique des troubles confessionnels et des paix religieuses imposées souvent plus que

14. Olivier Christin, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Éditions de Minuit, 1991. Remarques similaires à propos de Strasbourg chez René Bornert, *La Réforme protestante du culte à Strasbourg*, Leiden, Brill, 1981, p. 486-487 : « Les réformateurs ont continué à se servir des églises existantes, mais en les adaptant intérieurement aux nouvelles formes du culte », car « dans la mentalité du xvi^e siècle, la liturgie était un acte public et elle devait se célébrer dans un lieu public ».

désirées, n'est pas affaire de commodité et de facilité d'usage, mais qu'il s'inscrit dans une très longue durée et dans des préoccupations liturgiques et dogmatiques déterminantes. Même lorsqu'ils étaient minoritaires, les catholiques ne pouvaient renoncer au chœur des églises qu'ils devaient partager. Tous les problèmes n'étaient pas réglés pour autant par la coupure entre la nef et celui-ci, y compris lorsque de véritables murs remplaçaient des tentures ou les cloisons de bois qui laissaient passer la musique et les voix et lorsque des entrées séparées permettaient d'éviter en théorie que les fidèles des deux confessions ne se croisent et ne se gênent mutuellement. Entrées distinctes et séparation en dur pouvaient peut-être éviter les bousculades, les plaisanteries et les menaces ; elles ne réglaient pas des questions aussi importantes que l'usage des cloches, par exemple. Les deux confessions pouvaient-elles y prétendre également ? Ne risquaient-elles pas alors de se livrer à une surenchère lourde de périls ? Mais dans ces situations de mixité confessionnelle était-il envisageable que les cloches ne signalent que la liturgie d'une seule des Églises tolérées ? Au lendemain de l'édit de Nantes, nombre de localités mixtes sont ainsi le théâtre d'affrontements sur l'usage des cloches et des sonneries que les commissaires pour la pacification des troubles doivent apaiser. De même, dans le Palatinat, la déclaration de 1705 ne met pas un terme à ces conflits symboliques mais centraux, et paraît même donner une nouvelle impulsion aux querelles sur les horaires des services religieux, l'usage des cloches et des orgues.

UN TEMPLE PURIFIÉ ?

Depuis le milieu des années 1970, et en fait depuis les travaux pionniers de Martin Warnke et Natalie Davis, les études sur la querelle des images et sur l'iconoclasme protestant se sont multipliées, au point de permettre aujourd'hui une appréhension plus précise et plus nuancée des conflits autour de la légitimité et de la place de l'image de religion. On a ainsi non seulement pu montrer que ces conflits ne surgissent pas subitement avec la diffusion des idées de Luther, Zwingli, Carlstadt ou Calvin, et qu'ils peuvent déjà s'observer en partie à la fin du Moyen Âge, mais aussi souligner la diversité et

la complexité des épisodes iconoclastes de la Réforme, dont les acteurs, les procédures et l'issue dépendent souvent autant des rapports de force locaux entre clergé catholique, magistrats urbains, patriciens, artisans, étudiants et prédicateurs protestants que des positions doctrinales affichées par les uns et les autres.

Dans bien des cas, l'iconoclasme n'a rien à voir avec l'agitation des couches populaires incultes et de criminels que croyait pouvoir dénoncer Louis Réau, mais il s'inscrit, au contraire, dans un jeu politique local complexe. Dans de nombreuses localités, urbaines ou villageoises, les rapports de force sont en effet tels que l'abolition des images ne peut être imposée d'un seul coup et que les partisans de la foi nouvelle doivent s'accommoder, bon gré mal gré, d'une succession d'avancées partielles, de demi-mesures, de négociations avec les défenseurs des images, qu'il s'agisse du clergé ou des fondateurs d'autels et de messes. À Strasbourg ou Nuremberg, par exemple, l'élimination des images des lieux de culte s'étale sur plusieurs années, en raison, en partie, de la prudence du magistrat, qui se méfie des excès et des violences et ne veut pas heurter de front certaines grandes familles restées attachées au catholicisme : à plusieurs reprises, le magistrat tente d'interdire les initiatives privées et de prendre en charge lui-même le retrait des images les plus scandaleuses ou les plus vénérées, tout en concédant dans les deux villes la possibilité aux anciens donateurs ou à leurs ayants droit de récupérer ce qu'ils avaient offert, ce qui laissait donc ouverte la question de l'exercice privé de la foi catholique¹⁵. De même, dans l'été 1531, un conflit oppose les prédicateurs protestants qui réclament le retrait des idoles mais aussi celui des « Schildt und Helm », c'est-à-dire des monuments funéraires du patriciat, au Conseil de ville d'Ulm, qui n'accorde que l'abolition des images en ajoutant « nota, die Schildt sollen bleiben »¹⁶. Les protestants peuvent

15. Voir Gottfried Seebass, « Mittelalterliche Kunstwerke in evangelisch gewordenen Kirchen Nürnbergs », in J. M. Fritz (ed), *Die bewahrende Kraft des Luthertums*, Regensburg, Schnell et Steiner, 1997.

16. Délibérations du Conseil de ville citées dans Hans-Eugen Specker et Gerhard Weig (eds), *Die Einführung der Reformation in Ulm*, Ulm, W. Kohlhammer, 1981, p. 184-185.

donc à l'occasion être amenés à célébrer, au moins provisoirement, leur culte dans des églises qui n'ont pas été complètement débarrassées de leur décor catholique et des « idoles ». Au cours des années 1560 encore, les visiteurs de Deux-Ponts s'étonnent ainsi à plusieurs reprises de découvrir que dans les zones officiellement passées à la Réforme, comme le comté de Sponheim, images, autels latéraux, tabernacles et fonts baptismaux sont encore en place des années après l'adoption de la foi nouvelle¹⁷.

L'un des exemples les plus suggestifs du caractère à la fois procédurier et sélectif d'une partie des politiques iconophobes ou iconoclastes adoptées par les magistrats luthériens des premières décennies de la Réforme peut s'observer dans la célèbre feuille volante intitulée *La complainte des pauvres idoles brisées* illustrée par Erhard Schoen et probablement datée de 1530-1531¹⁸. La gravure de Schoen, qui montre une scène d'iconoclasme, distingue deux espaces : l'intérieur d'une église, dans laquelle plusieurs hommes renversent et brisent des statues, et l'extérieur où l'on découvre à la fois un bûcher, dans lequel se consomment certaines images, et une sorte de resserre où sont entreposés d'autres objets. À l'arrière-plan, un homme richement vêtu, entouré de sacs d'or et d'argent et de femmes, une poutre immense fichée dans l'œil, donne la clé de lecture de l'image et du texte sous-jacent. Dans une perspective qui est exactement celle alors défendue par Osiander et, de fait, mise en œuvre par le magistrat de Nuremberg, la feuille volante insiste sur l'élimination du péché du cœur des hommes, sur l'éradication de toutes les idoles, y compris celles qui ne prennent pas la forme visible de statues ou de tableaux mais que les individus se forgent eux-mêmes par la concupiscence, la jalousie, la convoitise. L'enthousiasme iconoclaste peut être une nouvelle illusion qui rend les images responsables des écarts des hommes et, au fond, une nouvelle idolâtrie qui attribue aux œuvres d'art des pouvoirs dont elles sont absolument dénuées. Les renverser sans s'amender intérieurement

17. Bernard Vogler, *Vie religieuse en pays rhénan dans la seconde moitié du xvr^e siècle (1556-1619)*, thèse d'État, 1972, Paris IV, t. I, p. 564-567.

18. Image reproduite dans Michael Baxandall, *The Limewood sculptors of Renaissance Germany*, Yale UP, 1980.

ne sert à rien ; c'est, au contraire, pour reprendre les propres paroles de Luther, éloigner les idoles des yeux pour mieux les installer dans le cœur et s'enfoncer par conséquent davantage dans la superstition en croyant accomplir avec elle une rupture décisive¹⁹. Les images ne sont que des *adiaphora*, ni bonnes ni mauvaises : les renverser par la violence et la contrainte ne suffit pas à établir la Réforme. Le luthéranisme peut donc parfois agir comme un conservatoire de l'art médiéval ou du moins d'une partie de l'aménagement médiéval de l'église, comme le relevait un ouvrage récent²⁰ : mais cela n'est partiellement vrai qu'en raison aussi de l'essoufflement artistique du protestantisme allemand de la seconde moitié du XVI^e siècle, incapable de susciter des œuvres majeures et des solutions nouvelles qui auraient pu remplacer les anciens décors, à l'exception des chaires et des tribunes sur lesquelles on reviendra plus loin.

L'iconoclasme calviniste de la seconde moitié du XVI^e siècle n'emprunte ni les mêmes justifications ni les mêmes détours procéduriers, malgré les efforts déployés par de nombreux magistrats locaux ou des chefs militaires pour encadrer le renversement des « idoles » et éviter débordements, violences, malversations. À Montpellier ou à Lyon, les interventions des magistrats municipaux sont bien documentées, comme dans plusieurs villes des Pays-Bas espagnols, ce qui a conduit certains auteurs à évoquer une politique délibérée, voire une forme de complot, dans le pillage des églises.

Il faut pourtant bien constater qu'en dépit de la violence des guerres de religion, de la conjonction entre pillages militaires, confiscation des biens d'Église à des fins de financement des troupes, purification religieuse des temples, séditions locales et vengeance contre le clergé, le désir éperdu des calvinistes de retrouver la simplicité évangélique des lieux de culte, l'église du temps des Apôtres, le dépouillement complet qui fait même renoncer à la

19. « Je me suis attaqué à l'iconoclasme de telle façon que je les [les images] ai arrachées du cœur et rendues non valables et méprisées par la Parole de Dieu... mais Dr Carlstadt a fait le contraire ; ils les a éloignées des yeux et installées dans le cœur », cité par Jérôme Cottin, *Le regard et la parole. Une théologie protestante de l'image*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 256.

20. Johann Michael Fritz (ed), *Die bewahrende Kraft des Luthertums*, Regensburg, Schnell et Steiner, 1997.

simple croix, fut souvent inachevé et presque hors de portée. Certes, d'innombrables documents attestent l'ampleur des pertes et des destructions qui touchent le mobilier, les vases, les bancs, les orgues, les livres autant que les images proprement dites. Mais à Rouen, par exemple, plusieurs mois d'occupation protestante en 1562 n'aboutirent pas à la disparition de la totalité des vitraux de la fin du ^{xv}^e siècle et de la première moitié du ^{xvi}^e siècle, dont les thèmes ne pouvaient pourtant que heurter les convictions des réformés²¹. Ceux-ci célébrèrent donc leur culte dans des églises en partie purifiées des idoles, en partie ruinées, mais aussi en partie encore chargées des anciens décors et des anciens aménagements spatiaux. En Angleterre même, des visiteurs du milieu du ^{xvii}^e siècle découvrent avec inquiétude des restes d'éléments sculptés antérieurs à la Réforme dans plusieurs édifices²².

En ce sens, les vues intérieures d'églises qui se multiplient dans la peinture hollandaise du ^{xvii}^e siècle paraissent bien constituer elles aussi une manière de discours iconoclaste et de justification de la purification des temples en donnant à voir un idéal enfin réalisé : des lieux de culte radicalement transformés, y compris lorsqu'ils investissent d'anciens bâtiments, des temples débarrassés des idoles, des monuments inutiles érigés par la vanité et la superstition des hommes, des autels latéraux, des bancs seigneuriaux, des chaises pour la confession, et tout entiers tournés vers la chaire, vers la Parole de Dieu. La représentation idéale des effets de l'iconoclasme exprime donc ici une conception très précise de l'Église comme communauté de Salut et de prière.

LA CHAIRE ET L'AUTEL

Ce n'est évidemment pas seulement dans les images que se donnent à voir les représentations divergentes que les confessions

21. Olivier Christin, *Une révolution symbolique*, p. 152-155. Des vitraux antérieurs à 1562 sont encore visibles à la cathédrale, à Saint-Ouen, Saint-Éloi, Saint-Patrice, Saint-Godard, et Saint-Nicaise.

22. Voir, à titre indicatif seulement, Frances E. Dolan, "Gender and the Lost Spaces of Catholicism", *Journal of Interdisciplinary History*, XXIII, 2002, p. 641-665.

modernes se font de l'espace liturgique du temple, mais aussi dans les textes théoriques et réglementaires, les statuts synodaux et les *Kirchenordnungen*, les visites pastorales, les délibérations capitulaires et les registres consistoriaux, les traités juridiques. Pourtant, certaines images, par leur simplicité et leur banalité mêmes, laissent entrevoir les principes de différenciation du temple protestant et de l'église catholique les plus évidents aux yeux des fidèles et permettent par conséquent de saisir quelques-unes des catégories en fonction desquelles les contemporains se représentaient ces lieux de prière et ce qui les singularisait.

On peut, pour s'en convaincre, tenter de comparer les illustrations catholiques et luthériennes du 3^e commandement (« *Tu sanctifieras le jour du repos* ») dans les catéchismes, les feuilles volantes, les almanachs et les livres de prières du xvi^e siècle. L'iconographie du xv^e siècle et l'iconographie catholique du xvi^e siècle représentent toujours une messe, et le plus souvent le moment crucial de l'élévation de l'hostie, par exemple dans une gravure de Baldung Grien pour une édition de Geiler (1516) ou dans un panneau sculpté de l'école de Veit Stoss aujourd'hui à Nuremberg (1524)²³. Certains artistes choisissent même de représenter plus précisément encore la messe de saint Grégoire, afin d'insister sur la présence réelle du Christ dans les espèces consacrées et le caractère sacrificiel de la messe.

Dès 1527-1529, les catéchismes et les images pieuses du luthéranisme rompent avec ces choix iconographiques trop étroitement liés à la liturgie catholique et à la dévotion eucharistique. Pour un traité de Melancthon qui ne verra finalement pas le jour, Cranach réalise, en effet, en 1527 une série de gravures qui va être réemployée deux ans plus tard dans le *Catéchisme* de Luther et servir de modèle pendant près d'un siècle à la plupart des artistes luthériens (Ehrard Schoen, Michael Ostendorfer, Hans Brosamer, Michael Manger). Pour le troisième commandement, Cranach choisit de montrer un sermon – et non l'administration des sacrements dans les églises luthériennes –

23. Illustrations reproduites, avec celles de Cranach et des artistes protestants qui s'inspirent des solutions qu'il propose en 1527, chez Olivier Christin, *Les yeux pour le croire. Les Dix commandements en image (xv^e-xviii^e siècle)*, Paris, éditions du Seuil, 2003.

Seelentrost (1478) : illustration pour le troisième commandement.
(Cliché Bibliothèque municipale de Lyon)

et il prend en outre soin d'éliminer, après hésitation, le Christ sur la Croix qui se trouvait au centre de sa première esquisse. Ce choix, et l'élimination réfléchie du crucifié, ne serait peut-être qu'anecdotique s'il ne faisait écho à ce que l'on peut observer alors dans de nombreux exemples de transformations concrètes et de réaménagements de l'espace liturgique par les luthériens et notamment dans « le recul du rôle sacré de l'autel [...] au bénéfice de la chaire qui depuis la Réforme prend partout la place prépondérante »²⁴.

24. Bernard Vogler, *Vie religieuse en pays rhénan*, p. 573.

Lucas Cranach (1527-1529) :
 illustration du troisième commandement
 dans le *Catéchisme* de Martin Luther.
 (Cliché Bibliothèque municipale de Lyon)

En s'appuyant sur 1 Cor. 10, 21, les réformateurs cherchent, en effet, dans de nombreux temples, à remplacer les autels de pierre²⁵, où l'officiant tournait le dos à l'assistance, par de simples tables de bois²⁶ avec lesquelles il était possible de célébrer la cène et de

25. « Vous ne pouvez boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons ; vous ne pouvez participer à la table du Seigneur et à la Table des démons. » Voir ici Klaus Kessel, *Symbolik*, p. 91.

26. Le meilleur exemple étant fourni par la consécration de la table de la chapelle de Hartenfeld près de Torgau par Luther lui-même.

prêcher face aux fidèles²⁷, quitte d'ailleurs à avancer le nouvel autel jusqu'à l'entrée du chœur, comme dans la cathédrale de Strasbourg ou à Sponheim. Surtout, l'importance accrue de la chaire et l'éventuel déplacement de l'autel vers la nef viennent modifier profondément la disposition générale des fidèles dans l'église et placer, comme l'a remarqué Bernard Vogler, le pasteur au milieu de ses ouailles (Matt. XVIII, 20)²⁸.

Les situations locales sont toutefois extrêmement diverses et changeantes et rien ne serait plus erroné que de chercher dans la transformation de l'espace liturgique des églises avec les débuts de la Réforme l'application d'un programme confessionnel précis ou d'un plan bien arrêté : d'une part, parce que les écarts, considérables, entre luthériens et réformés, peuvent parfois être estompés ou occultés par l'existence de modèles régionaux ou de contextes particuliers, comme en pays rhénan ; d'autre part, parce que les circonstances locales semblent avoir souvent joué un rôle déterminant, notamment à travers la rivalité entre les conseils de ville acquis à la Réforme et les évêques. À Heilbronn, le conseil doit ainsi tenir compte de l'opposition de l'évêque de Würzburg et il ne peut par conséquent abolir la messe dans l'église St. Kilian, dans laquelle, pourtant, un prédicateur protestant est autorisé à utiliser la chaire et à célébrer la cène sur le *Kreuzaltar*. À Augsbourg, c'est en partie parce que l'accès aux grands autels leur est interdit que les luthériens recourent à de simples tables de bois ; mais en 1534, le Conseil transforme les rapports de force existants en interdisant la prédication catholique et en autorisant les protestants à utiliser les églises de la ville pour

27. Voir la remarque de Luther, citée par James H. Nichols, *Corporate Worship in the Reformed Tradition*, Philadelphie, Westminster Press, 1968, p. 55 : « Dans la véritable messe des chrétiens, l'autel ne devrait pas rester là où il est et le prêtre devrait faire face aux fidèles, comme sans le moindre doute le fit le Christ lors de la dernière Cène ». Voir également Susan Karant-Nunn, *The Reformation of ritual. An interpretation of early modern Germany* Routledge, London, 1997, p. 118-123 sur ce point particulier de l'autel, de sa place et de la position de l'officiant vis-à-vis des fidèles.

28. « Que deux ou trois, en effet, soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux. »

leur culte²⁹. Dans le détail, toutefois, certains aménagements semblent bien relever de choix délibérés, comme dans l'église des Barfüsser où après 1537, c'est-à-dire après les succès décisifs de la Réforme dans la ville, les luthériens dressent devant le grand autel une table de bois derrière laquelle seul le pasteur peut se tenir³⁰. En gardant à l'esprit la diversité des situations et des évolutions concrètes, on peut donc relever l'importance des transformations autour de la chaire, par exemple à Lübeck, où, au lendemain du triomphe de la Réforme, au tout début des années 1530, la plupart des églises de la ville reçoivent de nouvelles chaires : en 1533-1534 pour la Marienkirche, en 1555 pour la Petrikirche, en 1560 pour la St Ägidienkirche, en 1568-1570 pour le Dom et en 1570 pour la Jakobikirche³¹.

C'est bien cette *communio in Ecclesia*, ce rassemblement des croyants autour de la chaire pour entendre la parole de Dieu que suggère le choix iconographique opéré par Cranach en 1527, la substitution de la prédication à la messe, et la suppression délibérée du Crucifié au milieu de la composition. Supprimer ici la Crucifixion, c'était insister sur l'importance primordiale de la prédication – au détriment des sacrements – et de la Parole de Dieu, seule source de foi et seule règle de vie. La Parole de Dieu est ainsi présente, vivante, active et l'Église n'est pas autre chose, au fond, que cette assemblée de ceux qui sont prêts à l'entendre dans toute sa pureté. Retoucher le schéma d'origine de la gravure pour en retirer le Christ, au prix d'un curieux découpage du mur entre le prédicateur et

29. Gottfried Seebass, « Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 in ihren historischen und theologischen Zusammenhang », in R. Schwab, *Die Augsburger Kirchenordnung von 1537 und ihr Umfeld*, Gerd Mohn, 1988, p. 33 sq.

30. Cf. Freya Strecker, *Augsburger Altäre*, p. 47-48, qui cite le diaire du Comte Walrad von Waldeck : *In templi choro Minorum altare magnum est, ante quod posita est mensa cum altari vectibus ligneis oclusa, ut soli sacerdotes intra illud spaciolum astent*. Du coup dans la célébration de la Cène, *ministri ecclesiae, facie ad populum versa*.

31. Voir Wilhelm Jannasch, *Geschichte des Lutherischen Gottesdienstes in Lübeck*, Gotha, Leopold Klotz Verlag, 1928, et surtout Peter Poscharsky, *Die Kanzel. Erscheinungsform im Protestantismus bis zum Ende des Barocks*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1963.

les fidèles qui fait voir un reste du pagné de Jésus, c'était donc aussi refuser la liturgie catholique et ses modes particuliers d'organisation de l'espace et notamment la distinction entre la nef et le chœur, et brouiller la frontière entre clercs et laïcs qui la fondait.

Quelques années plus tard, vers 1530, une autre feuille volante, dont l'illustration est elle aussi attribuée à Erhard Schoen, résume les enjeux ecclésiologiques et dogmatiques de ces affrontements sur la délimitation et l'organisation de l'espace liturgique. Elle met face à face un moine et un chrétien, ce qui sous-entend évidemment que le premier ne peut prétendre à la qualité qui définit le second, et développe dans une longue suite d'exemples concrets tout ce qui les oppose : le moine ne prie qu'à des moments précis, dans des vêtements précis et dans des lieux précis (*Sonderlich*) alors que le vrai chrétien prie et rend grâce à Dieu partout et toujours³². Borner l'espace sacré, désigner certains lieux ou certains objets comme plus sacrés que d'autres, et confondre du même coup l'Église avec les lieux physiques qui abrite ses services revient donc à nier la présence de Dieu partout dans la création.

Ces luttes d'appropriation et d'organisation de l'espace liturgique du temple dans les premières années de la Réforme – c'est-à-dire avant même que l'institutionnalisation et la territorialisation des Églises protestantes ne conduisent à l'érection et à l'aménagement de temples nouveaux ou totalement repensés – ne devaient pas être isolées, comme ici, des conflits peut-être plus significatifs encore qui s'observent à propos des formes multiples de dilatation de l'espace liturgique et de sacralisation du territoire, notamment à travers les processions, l'installation d'images et de croix dans les rues³³, les carrefours, au-dessus des portes, ou encore l'usage des cloches qui dessinent de façon éphémère mais récurrente l'espace de la paroisse et appellent tous ses habitants aux mêmes gestes et aux mêmes

32. Olivier Christin, « La différence entre un moine et un chrétien d'Erhard Schoen », in François Vion-Delphin (ed), *Images du temps des Réformes*, actes du colloque de Montbéliard, octobre 2004, à paraître.

33. Exemples de conflits entre confessions sur les processions et l'accaparement confessionnel de l'espace urbain dans Olivier Christin, *La paix de religion*, p. 108-117.

rites³⁴. Dans tous ces conflits qui scandent l'histoire des relations entre les confessions de l'époque moderne, jusqu'au XVIII^e siècle compris³⁵, là où elles sont amenées à coexister, on voit bien que les chrétiens ne s'affrontent pas pour occuper, pour « christianiser », « purifier » ou « sanctifier », des espaces précis, des lieux de culte, des lieux saints qu'ils penseraient en commun ou avec des outils communs, mais qu'ils se font, en fait, des représentations absolument incompatibles de tels lieux ou de tels espaces. Dans une lettre restée justement célèbre et dont on pourrait trouver des équivalents chez d'autres auteurs contemporains³⁶, Erasme comparait la ville à un vaste monastère, c'est-à-dire à une communauté de salut et de prière, unie dans le même culte, l'invocation des mêmes intercesseurs et la *memoria* des morts. La Réforme signe la fin de cet imaginaire de la ville, ouvrant par là un temps d'incertitude et de renouveau.

christin.olivier@wanadoo.fr

34. Sur cette question, voir notamment Jean-Pierre Gutton, *Bruits et sons dans notre histoire*, PUF, 2000.

35. Bon exemple de conflit au sujet des processions et des cortèges funéraires au XVIII^e siècle dans le cas de Isny : Wolfgang Petz, « Evangelische Reichstadt und Klosterherrschaft. Konfessionelle Nachbarschaft im Zeitalter der Aufklärung am Beispiel Isny », in Peter Friess und Rolf Kiessling (eds), *Konfessionalisierung und Region*, UVK, Constance, 1999, p. 121-138.

36. Lettre à Paul Volz citée par Tom Brady, "In search of godly city: the domestication of religion in the German urban reformation", in Tom Brady (ed), *Communities, politics and reformation in early modern Europe*, Leyde, Brill, 1998, p. 175.