

GERALD CHAIX

LES IMAGES ENTRE PRATIQUES CULTUELLES ET EXPRESSIONS
ARTISTIQUES
LE TEMPS DES REFORMES

BLOIS, TABLE RONDE, 11 OCTOBRE 2018

« *Quand je fréquente une église latine, je ne peux vénérer aucun des saints qui y sont représentés car je ne peux reconnaître aucun d'entre eux. Tout au plus puis-je reconnaître le Christ, mais même lui je ne peux pas l'honorer faute de savoir à quel monde le rattacher* » (Grégoire Méliissenos, 1438).

Ainsi s'exprime, en 1438, le futur patriarche de Constantinople Grégoire III Méliissenos (1445-1451), venu participer au concile qui, réuni à Ferrare et à Florence durant deux ans, visait à la réunion des Églises, latine et orientale, séparées depuis 1054. Cette réaction révèle l'acceptation, partagée par les Latins et les Orientaux, d'une possible représentation du divin, mais aussi les différences doctrinales, culturelles, voire esthétiques qui distinguent alors les deux Églises et constituent leurs identités. Elle suggère également la profusion – qui pour Grégoire Méliissenos est aussi confusion – des « images » qui expriment et soutiennent la foi et les pratiques des chrétiens de l'Église latine. Ce sont les caractéristiques de cette séparation qu'il faut brièvement retracer, avant de se focaliser sur l'Église latine et les affrontements du XVI^e siècle autour de la question des images et d'en esquisser les suites en guise de conclusion.

1. Les images dans le christianisme occidental au « temps des Réformes » (XIV^e-XV^e) : héritages théologiques, spécificités latines, diversité des pratiques

Figurer et vénérer

A la suite du concile de Nicée I (325) qui affirme la double nature de Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, la question se pose de savoir comment représenter cette réalité. Pour les adversaires des images – les « iconophobes » -, qui obtiennent leur interdiction par l'empereur Léon III (717-741), en 730, il est impossible de figurer Dieu en Jésus-Christ et c'est renier la foi que de figurer l'homme en lui (cf. synode de Hiérea, 754, sanctionnant l'enlèvement des images). Pour les « iconodoules », favorables à la représentation, l'image du Christ ne représente ni sa nature humaine ni sa nature divine mais l'union des deux. SA FONCTION EST « KERYGMATIQUE » : véritable profession de foi, elle affirme « l'incarnation réelle et non illusoire du Verbe de Dieu ». L'affrontement, qui court de 726 à 843, connaît une inflexion décisive avec le règne de l'impératrice Irène († 803). Elle fait adopter la position iconodoule, précisée au concile de Nicée II, en 787, et rend obligatoire - car « *l'honneur rendu à l'image remonte au prototype* » - le culte des images : celles du Christ, de la Vierge, des anges et des saints mais pas – omission volontaire - celles de la Trinité ni de Dieu le Père. Certes, seul Dieu est digne d'être adoré mais il est possible de vénérer l'image-icône, comme le signe de la croix, et donc de se prosterner devant elle, de la baiser et d'allumer des cierges.

Au même moment, en Occident, réagissant aux décisions de Nicée II et reprenant l'enseignement de Grégoire le Grand (VI^e siècle) - les images sont pour les non-lisants ce que la Bible est pour ceux qui savent lire (« *Quod legentibus scripturae, hoc idiotis praestat pictura cernentibus, qui in ipsa ignorantes vident, quod sequi debeant, in ipsa legunt, qui litteras nesciunt ; unde praecipue gentibus pro lectione pictura est* », lettre à Serenus, évêque de Marseille, oct. 600, MGH. Ep II, 270) - Charlemagne fait rédiger les *Libri Carolini* (que l'évêque de Saint-Brieuc Jean du Tillet réédite en 1549 !) et en fait adopter les conclusions au

concile de Francfort, réuni en 794 : il ne faut ni adorer ni détruire les images (*nec cum illis frangimus nec cum istis adoramus*). Une attitude ambiguë qui permettait de rejeter la doctrine du « transit » (*quod imaginis honor in primam formam transit*), pour des raisons théologiques et culturelles - refus de la prosternation (proskynèse) - autant que politiques (diversité des usages à l'intérieur de l'empire carolingien, absence de culte du monarque chez les Francs).

Représenter et adorer

Même si Nicée II demeure pour l'Église latine, par-delà la rupture de 1054 et jusqu'à nos jours, une référence au moins théorique en matière de vénération des images, celle-ci se développe de manière de plus en plus distincte. En développant tout d'abord, notamment à partir du XIIe siècle, de nouvelles formes de figurations – *Majestas Domini*, Vierge à l'enfant ... – théologiquement significatives.

En élaborant ensuite une théorie de la « re-présentation », qui accorde à l'« image » - le « signifiant » - la puissance même attribuée au « signifié ». L'« image » n'est pas une simple manière de figurer (*Vorstellung*), ni même de concevoir (*Darstellung*) ce qui est représenté. Elle rend celui-ci présent (*Vertretung*). L'IMAGE N'EST PLUS SEULEMENT KERYGMATIQUE, ELLE DEVIENT SACRAMENTELLE. Se référant explicitement à Aristote, le dominicain Thomas d'Aquin (†1274) en résume la doctrine dans la *Somme théologique* (IIIa, q. 25, a. 3) : « *Comme le dit le Philosophe dans le De memoria et reminiscencia, le mouvement de l'âme est double, d'une part vers l'image en tant que chose, d'autre part vers l'image comme image d'autre chose. Et il y a cette différence entre ces deux mouvements que le premier qui mène vers l'image en tant que chose est autre que le mouvement vers la chose, tandis que le second, vers l'image en tant qu'image, est un et identique avec le mouvement vers la chose. Il faut donc dire qu'à l'image du Christ, en tant que chose quelconque – mettons du bois sculpté ou peint - aucune révérence n'est exhibée, car la révérence n'est due qu'à une nature rationnelle. Il reste donc qu'on ne peut exhiber de révérence en tant qu'image. Il s'ensuit qu'ainsi, la même révérence doit être exhibée à l'image du Christ et au Christ lui-même. Comme le Christ est adoré de latrerie, par conséquent son image doit être adorée de latrerie* ». L'image est ainsi comparable à l'hostie consacrée par le prêtre, dont le rôle cultuel et social est de ce fait puissamment fondé. Tout comme l'hostie et à la différence de la relique (cf. statue-reliquaire de Sainte-Foy de Conques, Xe siècle), l'image n'est pas une pièce unique, inscrite à jamais dans le temps et nécessairement située dans l'espace en un lieu précis. De manière variable selon le support, elle est dans une certaine mesure reproductible et communicable à la demande. Comme l'hostie, au moment du rite de l'élévation ou lors des processions de la Fête-Dieu, instituée en 1246, l'image peut donc être proposée à la vénération des fidèles. Ne suffit-il pas alors de voir pour croire et être sauvé ?

En favorisant enfin la diversification des pratiques. Les conséquences cultu(r)elles ne sont en effet pas minces comme le résume également Thomas d'Aquin dans le commentaire qu'il donne des *Sentences* de Pierre Lombard (†1160) (Sent. III dist. 9 q 1 a 2) : « *Il y eut trois raisons à l'adoption des images par l'Église (Fuit autem triplex ratio institutionis imaginum in Ecclesia). Premièrement, pour l'instruction des simples qui sont éduqués par elles comme par des sortes de livres (Primo ad instructionem rudium, qui eis quasi quibusdam libris edocentur) ; deuxièmement, pour mettre mieux en mémoire le mystère de l'Incarnation et les exemples des saints, car ils se présentent ainsi tous les jours à la vue (secundo ut incarnationis mysterium et sanctorum exempla magis in memoria essent, dum quotidie oculis repraesantur) ; troisièmement, pour stimuler l'émotion dévote, car elle est plus efficacement excitée par ce qu'on voit que par ce qu'on entend (tertio ad excitandum devotionis affectus, qui ex visis efficacius excitantur quam ex auditis)* »).

Le premier temps des réformes : profusion, autonomisation, renouvellement

Ainsi légitimées, les « images » se répandent. Les supports se diversifient : pierre des monuments et des sculptures, verre des vitraux et bois des sculptures et des panneaux peints, enduits muraux des fresques et toiles des cycles, des retables et des tableaux, tapisseries et tissus des vêtements liturgiques et des bannières de confréries, parchemins précieux et propices aux enluminures, feuilles de papier moins coûteuses et commodes pour les gravures en tous genres (**document 1**), sans oublier les métaux, les pierres précieuses, ou les ivoires. Les publics s'élargissent, aussi bien du côté des commanditaires que de celui des « consommateurs » : autorités politiques et religieuses qui y trouvent le moyen d'affirmer l'identité de la dynastie et du territoire, de la communauté urbaine ou villageoise, de l'ordre religieux ou de la paroisse ; riches donateurs et membres d'une confrérie, qui professent leur foi et donnent à voir leur richesse et leur puissance, bourgeois, fidèles et simples pèlerins, qui font de l'image – possédée, regardée, partagée en actes et en paroles – l'expression de leur croyance et la manifestation de leur piété, comme pour le pèlerinage – « *zur schönen Maria* » - institué à Regensburg en 1519 (**document 1**). Les thèmes se diversifient et se complexifient : représentations des personnes divines (avec notamment les scènes de la vie du Christ privilégiant l'incarnation et la passion : annonce, nativité, baptême du Christ, *Ecce Homo*, descente de croix, « images de pitié ») ; scènes de la vie de Marie (modèle, médiatrice et protectrice) ; vies et attributs des saints (apôtres, martyrs, Pères de l'Église, thaumaturges et protecteurs, évêques et fondateurs d'ordre ...).

Cette profusion est le signe d'une autonomie croissante par rapport à l'Église magistérielle et aux théologiens et même, pour partie, à la liturgie qui continue cependant de donner sens aux œuvres d'art et de rythmer leur appropriation (cf. retable d'Issenheim, Matthias Grünewald, 1512-16). Autant qu'une œuvre d'art, l'« image » est un objet culturel, commun à la communauté de foi, mais aussi, de plus en plus, domestique et privé. D'ailleurs, en fonction des supports, les lieux (et les temps) se démultiplient et se diversifient. La multiplication des lieux de culte à l'échelle des diocèses, des villes, voire des paroisses, participe de la maîtrise de l'espace et de la régulation du temps. A l'intérieur même des églises, l'apparition des chapelles latérales augmente le nombre des autels où peuvent se célébrer l'eucharistie (avec ou sans présence des fidèles) et multiplie les surfaces susceptibles d'accueillir des images. Elle introduit dans l'espace communautaire, au-delà de la distinction entre clercs et laïcs, les segmentations et les hiérarchies de la société civile que manifestent également pierres tombales et épitaphes, verrières et tableaux, cérémonies et célébrations. À cette fragmentation et à cette diversification des lieux de culte communautaires répond la présence d'« images » dans les espaces domestiques. Elles ne nécessitent pas qu'une pièce leur soit consacrée et, au prix d'une miniaturisation des « images de dévotion », peuvent orner le mur d'une pièce commune ou d'un espace spécifique dont elles contribuent le cas échéant à souligner le caractère privé. L'apparition du livre, d'abord manuscrit puis imprimé, et la multiplication des gravures participent largement à l'évolution des pratiques religieuses (cf. la *devotio moderna*) qui peuvent s'affranchir des rythmes collectifs. De leur côté, les artistes gagnent en professionnalisme et en autonomie, sans pour autant s'affranchir totalement des demandes des commanditaires, des exigences doctrinales et des traditions iconographiques déjà établies.

2. Les images dans le christianisme occidental au « temps des Réformes » (XVe-XVIe) : pratiques et critiques, ruptures et nouvelles identités

Les critiques des « réformateurs »

Ces évolutions ne manquent cependant pas de susciter les critiques des « réformateurs ». Moins souvent pour des raisons théologiques que pour des motifs moraux. Théologien influent, le chancelier de l'université de Paris, Jean Gerson (1363-1429), dénonce le décalage entre certaines images et le dogme chrétien, notamment celui de la Trinité, mais plus encore le caractère, qu'il juge obscène, de certaines autres. Un siècle plus tard, la critique humaniste d'Érasme (c.1467-1536) a, elle aussi, un fondement christologique : pour lui, le Christ est avant tout le « Verbe de Dieu » et, à ce titre, le « prince des humanistes » accorde plus d'importance à la parole qu'à l'image. Mais dans l'*Éloge de la folie* (1511), ce ne sont pas les images qu'il dénonce mais les usages superstitieux qui peuvent en être faits. Albrecht Dürer (1471-1528), par ailleurs rapidement acquis aux idées luthériennes, en est un lecteur fidèle quand il annote en 1523 la gravure que Michael Ostendorfer (c. 1494-1559) a réalisée en 1519 pour représenter le tout nouveau pèlerinage de Regensburg (**document 1**). Quelque temps auparavant, à Florence, haut-lieu des évolutions économiques et sociales qui caractérisent les sociétés urbaines de la péninsule italienne, des nouvelles formes de spiritualité qui accompagnent l'apparition et la diffusion des ordres mendiants, et des mutations esthétiques que Giorgio Vasari (1511-1574) ne tarde pas à dater précisément de Giotto (v. 1270-1337), qu'il loue d'avoir ouvert « la porte de la vérité », faisant ainsi de l'artiste l'égal du prêtre, le dominicain Girolamo Savonarola (1452-1498) ne manque pas de s'adresser aux artistes et de leur rappeler leurs responsabilités. Deux « brûlements des vanités » (*bruciamenti della vanità*) clôturèrent les deux grandes processions qu'il organisa en 1497 et 1498 à l'occasion du Carnaval. Des œuvres d'art furent détruites. Mais c'est l'incitation au péché qu'elles représentaient qui les désigna au feu et non leurs qualités intrinsèques d'œuvre d'art. Acte pénitentiel, le brûlement n'était nullement une forme d'iconoclasme.

Les critiques peuvent donc mobiliser de larges foules. Ç'avait déjà été le cas dans l'Angleterre des Lollards (XIVe siècle), autour de Robert Holcot († 1349) et de John Wyclif (1328-1384). Tous deux réclamaient un culte en esprit. John Wyclif dénonçait plus précisément les abus dans la fabrication et le culte des images. Ç'avait été le cas également dans la Bohême du XVe siècle. Les partisans de Jan Hus (c.1369-1415) y reprirent la dénonciation de la représentation de la Trinité sous la forme du Trône de Grâce. Ils préconisaient la destruction des images et se livraient à des iconoclasmes tout à la fois d'emblée protestataires et progressivement identitaires. Répondant aux évolutions des XIIe et XIIIe siècles, rallié aux idées de Hus, Matěj z Janova (Matthias de Janova, c. 1350-1393) attaqua plus précisément la séduction qu'exerçait selon lui le culte des images et la concurrence que ce dernier faisait au culte eucharistique

Anticléricalisme, redéfinition de la sainteté et gestes de rupture

Intégrées dans une véritable campagne entreprise par les théologiens de la jeune université de Wittenberg (1502), les thèses du frère augustin Martin Luther, professeur et prédicateur, appelaient à la pénitence, affirmaient la primauté de la foi en Jésus-Christ pour le salut et dénonçaient *a contrario* l'illusion des œuvres, à commencer par celles attachées aux indulgences et à leur commerce, peu ou prou lié à la publicité qu'en faisaient justement les images. Débordant le cadre universitaire et le public des lettrés et des humanistes, elles trouvèrent un large et profond écho. Entretenu par l'enseignement, la prédication et les publications de Luther, dramatisé par l'intervention du pape et de l'empereur, il fut durable. Au

cours de l'hiver 1521/22, alors que, mis au ban de l'empire, Luther était tenu au secret au château de la Wartburg, des étudiants et des artisans s'attaquèrent aux images présentes dans les églises de Wittenberg, en commençant par celle des Franciscains et en continuant, avec leur complicité, par celle des Augustins. Collègue de Luther à l'université, le théologien Andreas Bodenstein von Karlstadt (1486-1541) apporta son soutien à ces manifestations d'anticléricalisme et à ces revendications de transformations liturgiques (*Von abtuhung der Bylder*, 1522). Conformément à l'enseignement des théologiens de Wittenberg, il rappelait que le Christ seul est sauveur, que lui seul est saint, que lui seul peut être adoré. Reprenant l'argumentaire habituel concernant le culte des images, il rejetait l'idée du « transit » et rappelait l'interdit vétéro-testamentaire de toute image de la divinité.

Revenu à Wittenberg peu après les événements, Luther prit immédiatement ses distances dans une série de sermons et de libelles. Il gardait ainsi l'estime du prince-électeur dont l'importante collection de reliques, intacte, était conservée à Wittenberg. Il prenait ses distances par rapport aux violences commises et confortait l'autorité du Conseil municipal. Il espérait marginaliser un collègue impétueux et un rival potentiel. Le luthéranisme ne devait plus s'écarter de la position adoptée dans l'urgence de l'événement. Critique à l'égard des images – le Christ en juge courroucé, Marie glorifiée ou protégeant ceux qui veulent chercher abri sous son manteau, le légendaire Christophe et tous les saints – il ne réclame pas leur destruction, refuse toute violence (lui préférant la persuasion), fait confiance aux autorités et se montre compréhensif à l'égard de ceux qui en éprouvent le besoin sans toutefois leur rendre un culte. Ce faisant, il contribue à marginaliser les formes plus radicales adoptées durant les soulèvements des paysans et soutenues à nouveau par Karlstadt dans les années 1524 et 1525, ainsi qu'au moment du « règne des anabaptistes » à Münster (1534/35). Nullement nécessaires au salut, les images ne sont pas pour autant interdites. Le rôle tenu par Cranach l'Ancien (1472-1553) auprès de Luther rappelle d'ailleurs que LA REFORME attribuée à ce dernier EST INSEPARABLE DE LA PUISSANCE DES IMAGES – gravures et peintures - composées par son ami.

Comme Karlstadt, Huldrych Zwingli (1484-1531), le réformateur de Zurich, assimilait les images à des idoles. Dès novembre 1523, il fait de leur interdiction et de leur destruction un élément du processus réformateur. A la différence de Luther – auquel il s'oppose également, de manière très significative et intimement liée, sur la question de la présence réelle dans l'eucharistie (« est » vs « signifie ») - il considérait qu'il ne s'agissait pas d'un point secondaire (*adiaphora*). Ce qu'on accorde aux sens, écrit-il au réformateur Bucer (1491-1551) le 3 juin 1524, on le retire à l'esprit (« *quantum sensui tribueris, tantum spiritui detraxeris* », CR 95, 195, 22). Son attitude confortait ceux qui reprochaient au Magistrat de se montrer trop timoré sur le sujet. Le Conseil municipal donna finalement son accord le 15 juin 1524. Entre le 2 et le 17 juillet, on procéda à la « destruction des idoles ». Le monde ancien avait disparu. Une décennie plus tard, en 1535, c'est à Genève que les images sont enlevées des églises. Calvin en fournit la justification dès l'année suivante dans *l'Institution chrétienne* (1536). Théologiquement, les images représentant les personnes divines attentent à la majesté de Dieu. Moralement, les images des saints ne sont qu'un témoignage de luxe et d'obscénités qui font des églises des lieux pires que les bordels.

3. Les images dans le christianisme occidental au « temps des Réformes » (XVIe-XVIIe) : identités confessionnelles, recharges sacrales, art et réformes

Des gestes irréversibles aux identités confessionnelles

Ainsi justifié, planifié, contrôlé, l'iconoclasme n'est plus un geste de dépit – le crucifix, la Vierge ou le saint accusés et punis de ne pas avoir assuré la protection ou accompli le miracle attendus d'eux - ou de défi : la représentation de Dieu, de la Vierge ou du saint ainsi malmenée étant mise au défi de manifester la puissance dont est capable celui ou celle qui est représenté. Il reste néanmoins une manière de rompre avec l'ordre existant. Les pratiques judiciaires, les usages carnavalesques et les rites d'humiliation sont retournés contre les « fausses » images. Le prieur de la chartreuse d'Ittingen, en Thurgovie, avait prêché en public que l'incendie des images allait contre l'ordre chrétien. Il n'avait pas hésité à invoquer un châtement divin contre ceux qui s'étaient livrés à de pareils actes non loin du monastère, à Stammheim. En juin 1524, en guise de représailles, son monastère fut la cible des quelque 3000 paysans accourus pour protéger – en vain – le prêtre Hans Öchsli, de Burg, arrêté pour avoir fait enlever les images des saints de la chapelle qu'il administrait et les avoir entreposées sous le toit. À défaut de pouvoir le délivrer, les paysans firent irruption dans la chartreuse. Greniers et viviers furent mis à sac. Les livres de la bibliothèque, signes de richesse matérielle et symbolique, servirent à faire frire les poissons. On brûla également les chartes du monastère et l'église fut la proie de l'iconoclasme. Les moines eux-mêmes furent malmenés. Le 19 juillet, un incendie ravagea les bâtiments.

Dénonciation du pouvoir exercé par les clercs, représailles symboliques à l'égard des fondateurs dont on martèle les visages ou les épitaphes funéraires, volonté de retrouver la simplicité et la pauvreté que l'on croit pouvoir attribuer au temps des origines, négation des « œuvres » qui ne peuvent en réalité assurer le salut, affirmation de la majesté de Dieu que l'on ne peut représenter et auquel, seul, un culte doit être rendu, l'iconoclasme peut aussi contribuer à faire surgir ou conforter des solidarités et à faire naître une communauté nouvelle. Car les seules « représentations » du Christ vivant sont ceux qui croient en lui. Chez les réformés, dont les professions de foi et les ordonnances ne cessent d'accorder tout au long du XVIe siècle une grande importance à la question des images, leur absence devient rapidement un marqueur identitaire. Cette absence les distingue clairement des luthériens et *a fortiori* des catholiques. Dans le Saint Empire, où les identités confessionnelles recouvrent largement les réalités territoriales jusque dans la bigarrure des enclaves et des exclaves, l'aménagement des lieux de culte mais aussi des bâtiments publics et des demeures particulières souligne les frontières et en constitue la lisibilité.

Radicalisme réformé et « casseurs » de l'été 1566

Étudiant l'iconoclasme de la seconde moitié du XVIe siècle, celui qui accompagne la longue guerre pour l'indépendance des Pays-Bas et culmine en 1566, celui des guerres de religion qui déchirent le royaume de France, celui de la « seconde réformation » dans les terres d'Empire, Olivier Christin en a souligné les spécificités. Il a noté du point de vue théologique la tonalité calvinienne : insistance sur la validité de l'interdit vétéro-testamentaire, refus de toute représentation figurative de Dieu, négation de l'utilité pédagogique de l'image religieuse. Du point de vue politique, il a précisément insisté sur la participation intime de la destruction des images aux affrontements politico-religieux dont elle finit par constituer l'un des enjeux majeurs. Du point de vue social, il a mis en évidence la sociologie complexe des foules iconoclastes traversées de profondes dissensions. Partageant les analyses de Denis Crouzet pour

le royaume de France, de Volker Leppin pour l'Empire, il a mis la particulière violence révolutionnaire des acteurs en relation avec l'attente inquiète de la fin des temps qui les anime.

C'est à Cologne, capitale du livre catholique dans l'Europe du Nord mais aussi lieu d'expérimentation des relations périodiques concernant les événements contemporains, où il vit depuis 1581, que Michael Aitzing publie en 1583 son *De Leone Belgico*. Il y relate les événements qui se déroulent aux Pays-Bas depuis 1559. L'imprimeur Gerhard van Kempen y insère une gravure de Frans Hogenberg (1535-1590), disponible sur le marché colonais dès 1570. Elle contribue à l'information des acquéreurs et des lecteurs, mais participe aussi, comme les relations périodiques d'Aitzing, de l'événement qui est en train de se dérouler et dont la fièvre iconoclaste de l'été 1566 n'est qu'un épisode (**document 2**). L'intention du graveur, originaire lui-même des Pays-Bas, venu, comme tant d'autres, trouver refuge à Cologne, fréquentant la communauté se réclamant de la confession d'Augsbourg, tout en entretenant de bonnes relations avec le chanoine et doyen de St. Maria ad gradus, Georg Braun, pour lequel il illustre le célèbre atlas urbain (*Civitates orbis terrarum*, 1572), est de donner une description des différentes formes de l'iconoclasme de l'été 1566 et d'en fournir une explication. L'action se déroule dans l'obscurité, autant réelle que symbolique, comme en témoignent chandelles et flambeaux.

Débutée à la suite d'une brève prédication calviniste, comme l'indique explicitement la légende (*Nach wenigh Predication/ Die Caluinsche Religion/ Das bildensturmen fiengen an/ Das nicht ein bildt dauon bleib stan/ Kap Monstranz, kilch,,auch die altar/ Vnd weiß sonst dort vor handen war/ Zerbrechen all, kurtzer stundt/ Gleich gar vil leuten das ist kundt*), elle est menée de façon systématique dans la nef : détérioration de l'autel et de son retable, bris des verrières, destruction des tableaux et des statues, dont, au premier plan, celle de l'apôtre saint Simon, lui-même étroitement associé au refus des images dans l'Église primitive, légitimant ainsi l'iconoclasme tout en en étant à son tour, ce 20 août 1566, la victime. En marge de l'action principale, théologiquement fondée, politiquement admise, socialement conduite de façon coordonnée par les différents acteurs, que peuvent observer les badauds présents sur la gravure et les lecteurs de la gravure elle-même, des débordements sont possibles : pillage et ripaille sur la partie droite. À rebours des interprétations antérieures, on a récemment suggéré que l'artiste renvoie dos à dos les iconoclastes, dont l'action est juste mais qui menacent l'ordre social, et les partisans des formes traditionnelles de la foi, qui subissent l'iconoclasme mais restent attachés au condamnable culte des images. Selon Ramon Voges, il plaiderait en faveur d'une troisième voie, celle d'un humanisme civique, attaché à la paix, partisan de la concorde et, dans des villes marchandes comme Cologne, Augsbourg ou Anvers, garant de la prospérité. LE POUVOIR DES IMAGES N'EST PLUS LA « REPRESENTATION » - RENDRE PRESENT LE DIVIN - MAIS LE « DEVOILEMENT » : RENDRE LISIBLE ET COMPREHENSIBLE CE QUI ADVIENT SOUS NOS YEUX MAIS SEMBLE CONFUS A PREMIERE VUE.

Recharges sacrales et réaffirmations catholiques

Olivier Christin a également bien montré que les réponses catholiques se sont exprimées autant par des gestes de « recharge sacrale » (châtiment des « blasphémateurs », remise en place d'une statue mutilée ou disparue, cérémonies de « réparation », réappropriation des espaces urbains ou ruraux, massacres « purificateurs » ...) et la réaffirmation des pratiques cultuelles et dévotionnelles momentanément menacées, que par des écrits, qui ne manquent pas mais peinent souvent à élargir leur public (ainsi Johann Eck, l'un des premiers adversaires de Luther, *De non tollendis Christi et sanctorum imaginibus*, 1522).

C'est au cours de la 25^{ème} session du concile de Trente, en 1563, que fut réaffirmée la doctrine de l'Église romaine et apportée la réponse aux critiques, à la vérité diverses, exprimées par les réformateurs, y compris ceux restés fidèles aux expressions traditionnelles de la foi.

Soucieuse d'affirmer une tradition, elle s'appuyait explicitement sur les formulations de Nicée et réaffirmait la doctrine du « transit » : « *Il faut avoir et conserver, surtout dans les temples, les images du Christ, de la Vierge Mère de Dieu et des autres saints et leur conférer l'honneur et la vénération qui leur sont dus, non pas qu'on les croirait contenir quelque divinité ou vertu qui justifierait leur culte ou qu'il y aurait quelque chose à leur demander ou qu'une confiance devrait leur être accordée, comme le faisaient jadis les gentils qui plaçaient leur espoir dans les idoles, mais parce que l'honneur qui leur est témoigné se reporte sur les modèles qu'ils représentent, de sorte que, par les images que nous baisons et devant lesquelles nous nous découvrons et agenouillons, nous adorons le Christ et vénérons les saints dont elles portent la ressemblance. Voilà ce qu'ont sanctionné les décrets des conciles contre les adversaires des images, en particulier le second synode de Nicée ...* ».

C'est dans cette ligne que s'inscrivent les théologiens et les évêques, assez rares, qui se préoccupèrent de donner des suites concrètes aux généralités tridentines. Le chanoine Jan van der Moelen (Molanus) publie en 1570, en latin, un *Traité des saintes images* (1570 et 1594²). Il s'y montre plus soucieux de préserver les traditions iconographiques, même lorsqu'elles lui paraissent sans fondement scripturaire ou dogmatique, que de dénoncer les abus, craignant sans doute de justifier ainsi les iconoclastes dont, aux Pays-Bas, il est le contemporain. Modérée dans ses effets, l'entreprise du théologien de Louvain n'en est pas moins radicalement novatrice. Pour la première fois, rompant avec l'attitude qui avait prévalu au cours des siècles antérieurs, l'autorité ecclésiastique entend contrôler les images. Evêque (puis archevêque en 1582) de Bologne, le cardinal Gabriele Paleotti (1522-1597) y mit en œuvre les réformes conciliaires. À ce titre, il publie en 1582 un *Discorso intorno alle immagini sacre e profane*, ultérieurement traduit en latin, en 1594, à Ingolstadt. Son objectif complète celui du cardinal Borromée, archevêque de Milan, exprimé cinq ans auparavant dans les *Instructiones Fabricae et Supellectilis ecclesiasticae* et concernant plutôt l'architecture et l'aménagement des églises. Plus attaché à la peinture, il s'agit de prôner l'orthodoxie, telle qu'elle vient d'être redéfinie à Trente, de moraliser les scènes représentées, de veiller aux convenances.

* *
*

- La question du « pouvoir des images » est ainsi l'un des éléments qui caractérise « le temps des réformes » (XIV^e-XVII^e). Elle entrelace pratiques religieuses, usages sociaux, comportements politiques, débats théologiques et choix esthétiques, ne cesse de les recomposer et « précipite » leurs évolutions .

- La remise en cause de ce pouvoir, sous une forme possiblement inattendue et violente, est souvent à l'origine du processus réformateur, révélant des acteurs (anciens ou nouveaux), mettant à jour les multiples enjeux, provoquant ruptures et identifications communautaires et confessionnelles.

- Au-delà du rôle que les images – ou leur absence volontaire – jouent dans la formation des identités politiques et confessionnelles, nullement exclusives de contextualisations spatiales (cités et territoires) et temporelles (événements et constructions mémorielles), et des multiples appropriations, collectives et individuelles, dont elles sont l'objet, le « temps des réformes » est aussi celui d'une autonomie croissante de l'art entre église, cabinet de curiosité et musée, ostension des images, formation de collections et expositions, pouvoir du prêtre et liberté créatrice de l'artiste.

Orientation bibliographique

AUZÉPY (Marie-France), *Iconoclisme*, Paris, 2006

BELTING (Hans), *Image et culte. Une histoire de l'image avant l'époque de l'art*, Paris, 1998 (1990).

CHRISTIN (Olivier), *Une révolution symbolique : l'iconoclisme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, 1991.

DUPEUX (Cécile), JEZLER (Peter), WIRTH (Jean, dir.), *Iconoclisme : vie et mort de l'image médiévale* = catalogue de l'exposition Musée d'histoire de Berne, Musée de l'œuvre Notre-Dame, Musées de Strasbourg [2001], Paris, 2001.

L'Histoire, n° 452 (octobre 2018), « Le Moyen Âge a tout osé. L'obsène et le sacré » [voir notamment les articles d'Étienne Anheim, Patrick Boucheron, Olivier Christin, Jean Wirth].

KOLRUD (Kristine), PRUSAC (Martina, dir.), *Iconoclasm from Antiquity to Modernity*, Farnham-Burlington, 2014.

SCRIBNER (Bob, dir.), *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden, 1990.

Document 1 : Michael OSTENDORFER

Le pèlerinage zur « Schönen Maria » (Regensburg)

1519



Document 2
 Frans HOGENBERG
 Iconoclasme aux Pays-Bas
 20 août 1566

