

Le lieu de culte dans l'Occident médiéval entre sainteté et sacralité (IX^e-XIII^e siècles)

Between Holiness and Sacredness: The Place of Worship in the Medieval West (Ninth-Thirteenth Centuries)

Dominique logna-Prat



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rhr/4224>

DOI : 10.4000/rhr.4224

ISSN : 2105-2573

Éditeur

Armand Colin

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2005

Pagination : 463-480

ISBN : 2200-92087-3

ISSN : 0035-1423

Référence électronique

Dominique logna-Prat, « Le lieu de culte dans l'Occident médiéval entre sainteté et sacralité (IX^e-XIII^e siècles) », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 4 | 2005, mis en ligne le 15 janvier 2010, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/4224> ; DOI : 10.4000/rhr.4224

DOMINIQUE IOGNA-PRAT

Centre National de la Recherche Scientifique

Le lieu de culte dans l'Occident médiéval entre sainteté et sacralité (IX^e-XIII^e siècles)

Aux origines de l'Église, le lieu de l'assemblée n'a pas de valeur en lui-même et le rituel de consécration de cet espace reste longtemps minimal, se limitant à une première messe. Ce n'est qu'à l'époque grégorienne, dans le cadre de la grande controverse eucharistique, que l'église acquiert le statut de lieu propre parce que le sacrifice y est accompli réellement. Le rituel de la consécration d'église est alors en passe de devenir le plus fastueux de la liturgie latine. Surtout, les traités destinés à parler de l'Église prennent la forme architecturée de Sommes, comme si la seule façon d'aborder la question de la société chrétienne supposait d'entrer dans le monument à la fois instaurateur du lien communautaire et révélateur des fonctions constitutives de l'Église.

Between Holiness and Sacredness: The Place of Worship in the Medieval West (Ninth-Thirteenth Centuries)

In the early church the place where the faithful assembled had no value in itself, and the ritual to consecrate these spaces was minimal, consisting simply of an initial Mass. It was not until the Gregorian era, in the context of the great Eucharistic controversy, that the church gained the status of a "proper" place because the sacrifice of Christ really took place there. The ritual of the consecration of the church was soon on its way to becoming the most elaborate of all the Latin liturgy. Above all, the treatises that were meant to speak of the Church took on the architectural form of the Summae. It was as if the only way to address the question of Christian society, in both discourse and representation, presupposed entering an edifice which at one and the same time fashioned community bonds and revealed the constitutive functions of the Church.

Comme champ d'étude historique, le Moyen Âge s'est largement construit, au cours du XIX^e siècle, dans un effort, positif ou négatif, pour se situer en deçà de la modernité perçue comme le temps de naissance du sujet autonome. Dans ce découpage discursif qui est à l'origine de nos pratiques professionnelles de médiévistes, l'« âge moyen » du monde occidental – un âge plus ou moins long depuis le V^e jusqu'au XVI^e voire au XVIII^e siècle – est identifié au temps lointain de l'unité organique où, à l'ombre de Dieu et de l'Église, les individus n'avaient de raison d'être que de se dissoudre dans des hypostases communautaires. Une pareille utopie rétrospective – largement alimentée, entre 1840 et 1910, par le médiévalisme littéraire et artistique, d'essence romantique, décadente ou néo-catholique – fait la part belle à la cathédrale, monument emblématique d'une société holiste perdue au sein de laquelle chaque homme, comme une petite pierre, avait sa place et sa fonction dans la grande architecture du monde. Cette exaltation monumentale du Moyen Âge est quelque peu paradoxale dans l'histoire du christianisme. Les premiers disciples du Christ entendaient rompre avec le monde matériel et avec toute sacralité ancienne incarnée dans la pierre (temples ou statues) pour mieux faire sa place à la Cité spirituelle de Dieu dans l'au-delà. Dans ces conditions comment comprendre le prodigieux renversement de valeurs qui affecte à long terme le christianisme – un renversement que Victor Hugo suggère parfaitement quand il s'exclame : « Dieu, cela n'est pas, tant que ce n'est pas en pierre./ Il faut une maison pour mettre la prière. » (*Religions et religion*)¹ ?

Comment et pourquoi Dieu est-il devenu de « pierre » ? Avant de tenter de répondre à la question, commençons par commenter rapidement le titre choisi : « Le lieu de culte dans l'Occident médiéval entre sainteté et sacralité (IX^e-XIII^e siècles) ».

– Le terme « lieu de culte » correspond au latin *locus* ; il a été choisi pour bien rappeler que, dans le christianisme latin, le bâtiment ecclésiastique reste longtemps d'appellations diverses (maison de Dieu, basilique, église...), avant que le mot *ecclesia* ne s'impose

1. La présente contribution résume le propos d'un ouvrage à paraître : *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge* (titre de travail).

comme le *terminus technicus* de référence à partir du IX^e siècle. « Lieu de culte » est ici employé au singulier pour bien faire sentir qu'il s'agit d'une appellation générique ; les bâtiments ecclésiastiques peuvent être divers dans leur configuration, leur architecture ou leur décoration, leur destination culturelle et surtout leur fonction sociologique est unique.

– Les qualificatifs retenus – « saint » et « sacré » (*sanctus, sacer*), qui sont, bien sûr, hérités du vocabulaire juridique romain pour être adaptés aux nécessités de la société chrétienne médiévale –, posent un passionnant mais complexe problème de sémantique historique. Ma thèse est que, dans l'Occident du haut Moyen Âge, l'on passe progressivement de la sainteté des personnes (les saints) à la sacralité du lieu de culte peu à peu conçu comme une véritable *persona*.

– Le cadre chronologique choisi va des temps carolingiens, période de mise en ordre de la Maison de Dieu sous la forme d'un Empire chrétien, jusqu'aux dernières années du XIII^e siècle, époque à laquelle s'achève le grand travail d'organisation architecturée de l'Église avec les grandes Sommes dues aux liturgistes canonistes dont Guillaume Durand (1230/1231-1296) est sans doute la figure emblématique.

– Sur cinq siècles (800-1300), nous allons essayer de suivre un mouvement global d'affirmation de l'église comme bâtiment d'exception dans le paysage social. Deux exemples peuvent suffire à saisir l'importance du phénomène [fig. 1 et 2] :

(1) Le premier est emprunté à un manuscrit de 1125, conservé à la Bibliothèque municipale de Dijon (130), qui contient le Commentaire de Jérôme sur Jérémie. Une peinture en pleine page, sans rapport direct avec le commentaire, rappelle la visite du premier abbé de Cîteaux, Étienne Harding, au monastère Saint-Vaast d'Arras, au cours de laquelle les communautés de Cîteaux et de Saint-Vaast ont conclu une fraternité de prière. Cette fraternité est placée sous la protection de la Vierge, à laquelle les deux abbés – Étienne Harding et Henri I^{er} – présentent une image symbolique de leurs communautés respectives sous la forme de deux bâtiments apparentés mais distincts l'un de l'autre.

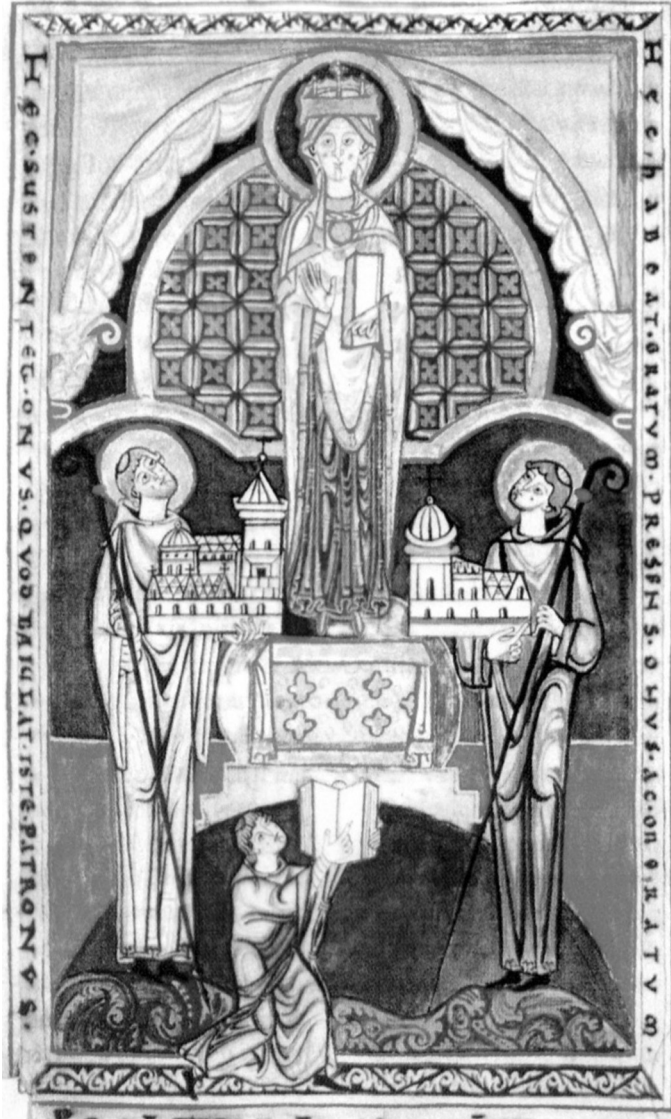


Fig. 1. Étienne Harding et Henri de Saint-Waast d'Arras présentant leurs communautés à la Vierge ; ms Dijon, BM 130, 1125.



Fig. 2. Le rêve d'Innocent III ; Giotto, basilique supérieure d'Assise.

(2) Le second exemple, bien connu, est tiré du décor fait par Giotto (1267-1337) dans l'église supérieure d'Assise. La scène représente le fameux rêve du pape Innocent III (1198-1216), rapporté par la légende de François d'Assise. L'image fonctionne suivant le principe d'une double synecdoque (la partie pour le tout). En position de colonne, François d'Assise évite que ne s'écroule l'église du Latran, symbole de l'Église romaine, elle-même réduction de l'Église universelle.

DE LA SAINTETÉ À LA SACRALITÉ DU LIEU DE CULTE (VIII^e-XI^e SIÈCLES)

Pour les contemporains d'Étienne Harding et d'Innocent III, il était normal et même banal de représenter une assemblée – sens originel du terme grec *ecclesia*, qu'il s'agisse d'une congrégation monastique ou de la communauté des fidèles – sous une forme architecturée. Une pareille évidence n'aurait pas manqué de surprendre un Père latin comme Augustin. Le mouvement global d'affirmation du bâtiment ecclésiastique dans le paysage social est, en effet, paradoxal dans l'histoire du christianisme.

La sainteté des personnes

En matière de localisation du divin, le legs biblique est d'une parfaite ambivalence. D'un côté, Yahvé n'hésite pas à proclamer que le lieu des manifestations théophaniques peut être « saint » (Exode 3,4-5 ; Josué 5,15) voire « terrible » (Gen. 28,10-20) parce que c'est « la porte du Ciel ». De l'autre, on ne manque pas de proclamer avec Salomon (III Rois 8,27), le constructeur du Temple de Jérusalem, qu'une maison faite de main d'homme ne saurait contenir Dieu, ce qui, par la suite, amène Augustin à soutenir que Dieu est « sans lieu » ou « hors lieu » (*illocalis*). Enfin, n'oublions pas le message du Christ proclamant à l'envi que son Royaume et celui de son Père ne sont pas de « ce monde ».

Par ailleurs, l'Église ancienne reçoit du monde romain des catégories juridiques de première importance pour penser le rapport à la terre – spécialement les qualificatifs « saint », « sacré » et « religieux ». Mais quelle qu'ait pu être l'influence à long terme de

ces notions pour le droit civil et le droit canon, il convient d'insister sur le fait que le christianisme des premiers siècles se caractérise par une volonté manifeste de rupture avec toute forme de sacralité ancienne, qu'il s'agisse des temples ou des multiples formes du panthéisme païen. Les disciples du Christ sont les tenants d'une religion « déterritorialisée » qui entretient un rapport minimal avec le monde terrestre. Si, dès les premiers siècles du christianisme, des lieux se trouvent valorisés, c'est à cause de personnes, ces « morts très spéciaux » que sont les saints, dont on vénère les restes ici-bas dans la mesure où ils représentent un *medium* vers l'au-delà. Par une évolution lexicale remarquable, dans le latin des chrétiens le terme *locus* (ou *loculus*) en vient d'ailleurs à désigner les reliques d'un saint ou bien la chasse les contenant, le lieu construit en l'honneur du saint passant dès lors pour un grand reliquaire de pierre.

Au terme d'une évolution lente achevée au VIII^e siècle, s'impose la règle suivant laquelle il ne saurait y avoir de lieu de culte sans reliques. C'est ainsi qu'en vient à se constituer un espace proprement « chrétien » constitué de pôles organisés en réseau, la distribution des reliques se faisant à partir de lieux-sources (la Terre sainte, Rome) et des lieux-relais (Aix-la-Chapelle et de nombreux sanctuaires comme Tours, Reims, Auxerre...) pour aboutir à tout un semis de points à l'échelon local. Ce phénomène capital dans la constitution d'une première territorialité chrétienne marque l'acte de naissance d'un nouveau genre littéraire, la Translation de reliques, dont le premier exemple est offert par la Translation des saints Pierre et Marcellin par Éginhard au tout début des années 800. Ce nouvel espace chrétien s'organise à deux niveaux complémentaires : au niveau microscopique, on distingue la petite patrie du saint qui, à l'arrivée de ses reliques, marque son environnement, depuis les limites de ses terres où ses reliques ont été accueillies (*aduentus*) jusqu'au centre où il repose (*occursus*) ; le niveau macroscopique est constitué de la Chrétienté, organisée en multiples patries de saints ou d'apôtres ; alors que jusque-là le terme désignait la communauté des disciples du Christ, il prend un sens géographique dont la première attestation se trouve à l'extrême fin du VIII^e siècle sous la plume d'Angilbert, le gendre de Charlemagne.

La sacralité du lieu

Les restes du saint ne sanctifient pas simplement le lieu de culte, ils le sacralisent. Dans les Vies ou Miracles de saint, il n'est pas rare de voir le terme *corpus* évoluer dans le champ sémantique du qualificatif *sacer*. Si le corps du saint et l'espace qu'il occupe sont « sacrés », c'est que les reliques participent au rituel de consécration du bâtiment ecclésiastique et de son environnement. L'histoire de la formation de ce rituel est longue et assez complexe. Dans les premiers siècles du christianisme, il n'existe aucune consécration spécifique du lieu d'assemblée des fidèles réunis pour commémorer le sacrifice du Christ ; c'est la première célébration de l'eucharistie qui « consacre » l'édifice ainsi que l'installation dans l'autel de restes saints à l'instar de ceux de Gervais et Protais à Milan, qu'Ambroise identifie aux âmes des martyrs évoqués dans l'Apocalypse (6,14-15). Au VI^e siècle, à Rome, un rituel nouveau apparaît sous la double forme d'un exorcisme, destiné à purifier le bâtiment de toute présence diabolique, et du dépôt de reliques de saints. De son côté, la liturgie gallo-franque connaît d'abord deux rituels séparés : d'une part, la consécration de l'autel et de l'église, d'autre part, le dépôt solennel de reliques. Avec le temps, la jonction s'opère entre les deux rituels gallicans, comme l'atteste le premier exemple connu, l'*Ordo* de Saint-Amand (entre 594 et 650) ; sur la base de cette harmonisation plus ou moins aboutie, la cérémonie de dédicace s'enrichit ensuite de la bénédiction des objets liturgiques (vaisselle, ornements, vêtements) et de l'illumination de l'édifice. Aux VIII^e-IX^e siècles s'opère un tournant majeur. Dans le cadre de l'unification liturgique souhaitée par les souverains carolingiens, les rites romain et gallican se rapprochent et se combinent, l'amalgame étant réalisé dans l'*ordo* romain 43. L'avenir n'est plus qu'affaire d'enrichissements avec l'*ordo ad benedicendam ecclesiam* des années 840, intégré au milieu du X^e siècle dans le Pontifical romano-germanique (*ordo* 40), lequel passe à Rome au XI^e siècle, où il connaît encore quelques ajouts au XIII^e siècle. Au terme de cette lente maturation, le rituel de la dédicace, limité à l'origine au sacrifice eucharistique, est devenu l'un des temps les plus fastueux de la liturgie latine.

Il convient de bien comprendre dans quelle mesure le rituel de consécration est créateur d'espace et de quel type d'espace il s'agit. La cérémonie est focalisée sur un pôle central constitué de l'autel, qui associe de façon intime mais hiérarchisée le Christ et ses saints. Ce pôle sacré obéit à une logique englobante et rayonnante. D'une part, le rituel mis en forme dans les *ordines* liturgiques puis dans les pontificaux s'étend, sous forme de bénédictions ou de consécérations, à de multiples objets (murs, cloches, nappes d'autels...) constitutifs d'un Tout, le lieu de culte. D'autre part, l'ensemble consacré irradie et gagne son environnement immédiat affecté aux morts chrétiens ; dès les années 960, en effet, les pontificaux consacrent un *ordo* de consécration des cimetières complémentaire de la dédicace de l'église elle-même.

Il est capital de mentionner le fait que les années 840, temps de synthèse et de mise place d'un rituel unifié de consécration du lieu de culte à l'échelle de l'Empire carolingien puis de la Chrétienté latine, voient également émerger un commentaire de ce rituel, le *Quid significant duodecim candelae*. Ce commentaire – élaboré en pleine époque d'émergence d'un genre littéraire nouveau, le traité d'exégèse liturgique – permet d'établir un lien entre liturgie et ecclésiologie et, ce faisant, de comprendre les enjeux sociologiques du rituel. On notera soigneusement que c'est dans ce contexte discursif que le terme *ecclesia* s'impose comme *terminus technicus* pour désigner le bâtiment ecclésiastique. Le choix de ce terme par la Chrétienté latine (le christianisme oriental continuera à distinguer par des termes différents le lieu d'assemblée des chrétiens, *naos*, et la communauté des fidèles, *Ecclesia*) est lourd de conséquences bien suggérées par l'auteur anonyme du *Quid significant duodecim candelae*. L'*Ecclesia* (l'Église-communauté) et l'*ecclesia* (l'église-monument) entretiennent un rapport de type métonymique suivant lequel le contenant signifie le contenu et inversement. Cette confusion, qui fait l'objet dans les siècles suivants d'exégèses multiples et raffinées, en dit long sur la visibilité d'une institution, l'Église, qui, à travers le bâtiment qui le signifie, s'impose dans le paysage social. C'est dans cette dynamique que le type iconographique de l'*Ecclesia* en vient à s'identifier, au cours du XI^e siècle, à un bâtiment

propre à structurer le peuple chrétien en deux groupes bien distincts (clercs et laïcs) [fig. 3].

SAINTETÉ ET SACRALITÉ DU LIEU DE CULTE

AU TEMPS DE LA SYNTHÈSE SACRAMENTELLE (XI^e-XIII^e SIÈCLES)

Après le IX^e siècle, l'époque de la réforme de l'Église aux XI^e et XII^e siècles représente le second temps important dans la définition d'une doctrine du lieu de culte. Les clercs grégoriens ont pour projet d'ensemble de construire une société *chrétienne*. Pour être *de* l'Église, il convient d'être *dans* l'église ; il est nécessaire de passer par le bâtiment de pierre pour accéder au Temple spirituel. Rappelant un constructeur d'église défaillant à ses devoirs, Pierre Damien insiste ainsi sur le fait que fonder ou construire une église revient à participer à la structure spirituelle qu'est l'Église.

Topologie et topographie ecclésiales

Mais être *dans* suppose que l'on puisse aussi être *en dehors*. Il y a les chrétiens, pierres vivantes de la communauté sacramentelle qu'est l'Église, et il y a les autres. Une attestation claire du fossé établi entre membres du corps du Christ et ceux qui ne le sont pas est donnée, à partir des années 1050, par les commentaires du canon de la messe, spécialement de la formule « *Ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi tui domini nostri Iesu Christi* ». Se référant à l'adage augustinien suivant lequel « il n'est pas de lieu du vrai sacrifice en dehors de l'Église catholique », les exégètes fournissent une définition restrictive du « nous » (*nobis*), compris à l'exclusion des autres – tous les autres, c'est-à-dire les hérétiques, les juifs et les païens (le plus souvent les Sarrasins). Cette topologie de l'exclusion se marque dans l'espace puisque l'église mais aussi le cimetière sont désormais réservés aux chrétiens. En retour, il convient de noter que les mouvements hétérodoxes – depuis les années 1020 jusqu'aux Cathares apparaissant dans la seconde moitié du XII^e siècle – s'opposent à toute médiation ecclésiale ; ils se refusent donc à confondre contenant (église) et contenu (Église) et soutiennent que Dieu est impossible à localiser dans un bâtiment fait de pierres et de murs.



Fig. 3 A. *Ecclesia* : ms Mont-Cassin, *Exultet* 2, v. 1060.



Fig. 3 B. *Ecclesia* : *Exultet* Barberini, ms Bibliothèque Vaticane, Barb. Lat. 152, v. 1060.

C'est sur le terreau de ces débats contre l'hydre à cent têtes de la dissidence identifiée par Alain de Lille (v. 1125/1130-1203) à une « hérésie générale » que s'élaborent les premières Sommes scolastiques. L'Écriture y est traitée comme une grande cathédrale et les monuments bibliques – l'Arche de Noé, le Tabernacle de Moïse, le Temple d'Ézéchiel, le Temple de Salomon et de David, qui sont autant d'antétypes de l'Église – sont conçus, suivant l'herméneutique des trois sens, non seulement comme des bâtiments représentables (sens historique) mais aussi comme des cadres nécessaires pour penser la société chrétienne (sens allégorique) et même la vie spirituelle de chacun des fidèles (sens tropologique). Il ne s'agit donc pas simplement de décrire l'ensemble de la société comme une cathédrale, comme le fait, par exemple, Gille de Limerick dans son *De statu Ecclesiae*, qui représente l'Église sous la forme d'une pyramide contenue dans une fenêtre gothique. Il s'agit aussi et surtout d'architecturer l'ensemble de la Création comme le fait Hugues de Saint-Victor (v. 1096-1141) dans son *De sacramentis*. L'œuvre du premier maître de l'école de Saint-Victor est d'une importance capitale pour notre sujet, cela de trois points de vue :

(1) D'abord, parce que c'est lui qui permet de dépasser la notion ancienne de *Deus illocalis*. Certes, soutient Hugues, Dieu est « incompréhensible » et, par définition, « sans lieu » propre puisqu'il est maître de l'univers. En revanche, toutes ses créations sont « localisables » par le fait même qu'il s'agit de créations. La question de la localisation des esprits est complexe ; elle l'est moins pour les corps, impossibles à penser sans se référer à un lieu.

(2) Le second apport d'Hugues est de nature sacramentelle. La restauration de l'homme, après la chute, passe par le Christ et les sacrements institués dans l'Église. Pour le maître de Saint-Victor, la force des médiations institutionnelles est telle que sans l'église-bâtiment il ne saurait y avoir d'Église au sens d'espace d'accomplissement sacramentel. Nous allons revenir dans un instant sur cette question capitale.

(3) Hugues est probablement, avec Pierre Lombard, le premier à fournir un traité systématique des fins dernières. Or suivant le principe corps = lieu énoncé en tête du *De sacramentis*, Hugues tire

une conclusion lourde de conséquences pour la topographie de l'au-delà. Les morts ni trop bons ni trop mauvais qui subissent des peines purgatoires ne peuvent y être soumis que dans un lieu, le Purgatoire – qui, comme l'a montré Jacques Le Goff, devient, fin XII^e siècle, un *lieu* après n'avoir été qu'un *temps*. Ce faisant, à l'âge scolastique s'élabore toute une conception architecturée de l'au-delà structuré en cinq lieux, le Ciel, l'Enfer, le Purgatoire, le Sein d'Abraham et les Limbes.

Questions sacramentelles

La doctrine du lieu de culte reçoit ses premières définitions claires dans le cadre de la grande discussion sacramentelle des années 1050-1200. Trois axes de réflexion importent ici :

(1) La première tient au débat provoqué par Béranger de Tours, dans la seconde moitié du XI^e siècle, sur l'Eucharistie. Dès les premières controverses en la matière, qui remontent à la confrontation de Paschase Radbert et de Ratramne de Corbie au IX^e siècle, on peut distinguer schématiquement deux positions : d'une part, les tenants du « réalisme » eucharistique, suivant lequel les espèces consacrées (le pain et le vin) se transforment *réellement* en corps et en sang du Christ ; d'autre part, les « symbolistes » (dont Béranger fait partie) soutiennent que le changement postulé n'est qu'une *image*, l'Eucharistie n'ayant pour objet que de rappeler le sacrifice du Christ au fondement de l'Église, sans qu'il soit besoin de réitération *réelle*. La victoire des réalistes (tout du moins officiellement) influe indirectement sur la question du lieu de culte. La transformation (on dit aussi « transmutation » et même, à partir de 1140, « transsubstantiation ») *réelle* des espèces a pour conséquence de magnifier non seulement le *temps* (la messe) et mais aussi le *lieu* du sacrifice (l'église) considérés comme un « plus » relevant exclusivement du divin.

(2) Parallèlement à ces discussions, on réfléchit sur la notion de *cause* sacramentelle. Pierre Lombard (v. 1095-1160) soutient que les sacrements réalisent ce dont ils sont la figure : « ils causent la grâce en la signifiant ». Hugues de Saint-Victor avance la notion de



Fig. 4. Cuve baptismale : Freckenhorst, Westphalie, 1129 (photo J.-Cl. Schmitt).

causalité « dispositive » (Thomas d'Aquin parlera lui de causalité « instrumentale ») suivant laquelle le sacrement instaure les conditions qui disposent à l'accueil de la grâce, un peu à la manière d'un vase ou de n'importe quel contenant nécessaire à la réalisation du contenu ; appliquée à l'église-monument on voit d'emblée toute l'importance de la notion de sacrement-vase.

(3) La réflexion en matière de cause sacramentelle s'accompagne d'un classement des sacrements. On distingue sept sacrements majeurs (*sacramenta* : baptême, confirmation, eucharistie, pénitence, extrême-onction, ordre, mariage) et une série de sacrements mineurs (*sacramentalia*) dont l'eau bénite et l'imposition des cendres. La définition du septénaire sacramentel ne s'est pas faite sans mal. Par exemple, on s'est longtemps demandé si la dédicace ou consécration d'église devait être comptée au titre des sacrements majeurs. Au terme de bien des hésitations, on exclut la dédicace de la liste des sept sacrements ou, plutôt, on l'intègre, mais pour partie seulement, au prix d'un intéressant dédoublement du premier d'entre eux, le baptême – baptême du bâtiment emblématique de la communauté et baptême des fidèles. Dans un sermon de dédicace appelé à faire école, Yves de Chartres (v. 1040-1116) explique ainsi que la consécration de l'église représente la première étape d'un processus ; il convient que le bâtiment soit baptisé pour que les fidèles puissent l'être à leur tour et que les autres sacrements s'accomplissent au sein de l'espace fonctionnel qu'est l'Église. En d'autres termes, le baptême de l'église *dispose* à l'effectuation des autres sacrements. Dans ces conditions, il est facile à comprendre que la date de dédicace d'une église puisse figurer sur une cuve baptismale comme c'est le cas à Freckenhorst en Rhénanie à la fin des années 1120 [fig. 4].

La dilatation du pôle sacré

Au chapitre de l'organisation du rituel de la dédicace ou consécration d'église dans les pontificaux du x^e siècle, nous avons noté plus haut la logique irradiante constitutive de l'espace consacré, qui part de l'autel pour inclure toute l'église et son environnement immédiat, le cimetière. On pourrait même aller plus loin et dire

que, dans certains cas d'espaces consacrés par les papes grégoriens, tel le ban sacré de Cluny délimité par Urbain II en 1095, c'est tout l'ensemble territorial d'une Église qui est inclus dans le rayonnement sacré.

Un pareil emboîtement de cercles concentriques depuis le pôle qu'est l'autel fait l'objet d'une véritable systématisation, à l'âge scolastique, sous la plume des exégètes de la liturgie qui intègrent les enseignements anciens du droit romain – spécialement les trois notions de *sacer*, *sanctus* et *religiosus*. En la matière, contentons-nous du témoignage de Jean Belet qui rédige entre 1161 et 1165 une *Summa de ecclesiasticis officiis* dont le second chapitre est entièrement consacré aux « lieux vénérables et à leur diversité ». Le liturgiste-canoniste définit deux types de « lieux vénérables » : ceux qui sont voués aux besoins humains (maisons de pèlerins, divers hospices pour les malades et les vieillards, orphelinats) et les lieux consacrés à la prière. Dans cette seconde catégorie, il distingue les *sacra*, les *sancta* et les *religiosa*. Quelle que soit la diversité des vocables employés pour les désigner (*ecclesia*, *sacrarium*, *basilica*, *oratorium*...), les *sacra* sont les lieux rituellement consacrés à Dieu par les mains de l'évêque. Par *sancta*, on désigne le ressort de l'immunité autour des monastères, protégés par l'interdit, qui offre la sécurité à ceux qui y trouvent refuge. Enfin, le qualificatif *religiosa* s'applique au cimetière. À l'origine, *religiosus* renvoie non pas au droit de l'Église mais aux lois et aux institutions romaines suivant lesquelles tout corps peut être inhumé, sous réserve qu'il soit entier (c'est-à-dire tête comprise), qu'il s'agisse d'un chrétien, d'un païen ou d'un enfant non baptisé. Mais, ajoute Jean, l'Église a, depuis, restreint l'acceptation de *religiosus* et les conditions d'accès au cimetière. En sont ainsi exclus les juifs, les païens, les enfants non baptisés, les chrétiens excommuniés et les fidèles morts en dehors de la communion de l'Église à cause de leurs fautes non confessées.

Dans cette classification, le sort réservé à la catégorie des *sacra* mérite un rapide commentaire. On sait que l'un des principaux objets de la lutte des clercs grégoriens concerne les biens ecclésiastiques et à la nature du rapport entre matériel et spirituel dans la

sphère ecclésiastique. L'objet de la discussion touche de près à notre sujet avec le développement, au cours du XII^e siècle, d'une véritable conception de la sacralisation *par contact* suivant laquelle les biens ecclésiastiques entrant en contact avec des personnes, des objets ou des lieux consacrés le deviennent eux-mêmes et, comme le note Hugues de Saint-Victor dans un passage de son *De sacramentis*, entrent *ipso facto* dans les catégories des *sacra*. Dans cette logique, certains canonistes, tel Huguccio à la fin du XII^e siècle, en viennent à soutenir que les biens dans la dépendance de l'autel – unis à lui comme le sont le corps et l'esprit – appartiennent à l'église-monument considérée comme une véritable personne morale.

LA PERSONNALISATION DE L'ÉGLISE-MONUMENT

À ce stade, on peut dire que le lent mouvement de *personnalisation* de l'église-monument est achevé. Baptisée comme une personne, l'église est aussi sanctifiée comme telle. Pour illustrer ce fait curieux, qui nous ramène paradoxalement à notre point de départ – la sanctification des personnes et non des lieux –, il suffit de solliciter un ouvrage bien connu, la *Légende dorée* du dominicain Jacques de Voragine (1228/1229-1298). Grande somme hagiographique destinée à recenser le vaste ensemble des saints célébrés dans l'Église latine, la *Légende dorée* s'achève par la mention d'un saint anonyme que nous connaissons bien. De qui s'agit-il ? D'une personne de pierre, l'église, fêtée à l'anniversaire de sa dédicace !

Pour autant, au terme de notre parcours historique qui nous mène aux alentours de 1300, le lent et dense mouvement de réflexion mené par les clercs latins pour justifier la nécessité sacramentelle du lieu de culte n'aboutit pas à l'élaboration d'une doctrine claire et intangible. Entre 1300 et 1500, les traités *De Ecclesia* fleurissent, mais on y traite de la communauté des fidèles, pas du bâtiment aussi dénommé *ecclesia*. Il faut attendre le XVI^e siècle et la Réforme pour disposer du premier traité consacré au lieu de culte considéré pour lui-même ; c'est le *De Templis* rédigé par un pasteur suisse

allemand, Hospinianus (Rudolf Wirth, 1547-1626), pour dénoncer l'idolâtrie des catholiques incapables de concevoir Dieu sans pierre et sans maison.

Centre d'études médiévales
3, place du Coche d'eau
89000 Auxerre