

[Recepción del artículo: 19/09/2016]
[Aceptación del artículo revisado: 12/12/2016]

**L'ONCTION, LE VOILE ET LA VISION : ANTHROPOLOGIE DU RITUEL DE
DÉDICACE DE L'ÉGLISE À L'ÉPOQUE ROMANE¹**
**ANOINTING, VEIL AND VISION: ANTHROPOLOGY OF DEDICATION RITE
OF CHURCHES AT THE ROMANESQUE PERIOD**

DIDIER MÉHU
Université Laval, Québec (Canada)
Didier.Mehu@hst.ulaval.ca

RESUMEN

Le rite de dédicace de l'église s'est mis en place dans l'Église occidentale entre le VI^e et le VIII^e siècles. À la période carolingienne, il se révèle sous différentes variantes qui, à partir d'un canevas commun, présentent des gestes, des paroles et des chants spécifiques. Trois manuscrits composés aux XI^e et XII^e siècles dans l'ancienne province ecclésiastique de Narbonne présentent une version catalano-narbonnaise, dont l'une des spécificités est de porter une attention particulière à la matérialité du lieu de culte et à ses abords immédiats. Nous proposons ici une interprétation de ce rite afin de mettre en évidence son sens implicite. Nous analysons principalement les vocalisations, gestes et positions des célébrants, en tentant de les comprendre au-delà de ce qui en est dit dans les prescriptions normatives ou dans les commentaires qui en sont donnés par les liturgistes médiévaux. Nous dégageons trois sens complémentaires : l'incarnation, la dialectique du voile et de la vision, l'institution.

MOTS CLÉS : dédicace de l'église, espace sacré, voile, incarnation, institution ecclésiale.

ABSTRACT

The ritual of the dedication of a church was settled in the Western Church between the 6th and the 8th Century. It appears during the Carolingian period under different forms, which present words, gestures and specific chants. Three manuscripts written during the 11th and

¹ Je tiens à remercier Marc Sureda, Alain Rauwel et Nicolas Perreux pour leurs commentaires sur une version provisoire de ce texte, et Miquel Gros pour son accueil aux Archives épiscopales de Vic et le partage de sa science sur l'ancienne liturgie catalano-narbonnaise.

12th centuries in the former ecclesiastical province of Narbonne present a catalan-narbonnese version, which present a specific focus on the materiality of the church building and on its immediate surroundings. We try here to highlight the implicit meaning of this ritual, analysing the vocalizations, the gestures and the positions of the officiants, and trying to understand them apart the ecclesiastical norms and the liturgical commentaries of the Middle Ages. We release three complementary interpretations: the incarnation of the building, the dialectic between the veiling and the vision, and the institution of a social locus.

KEYWORDS: dedication of the church, sacred space, veiling, incarnation, Church institution.

La construction et la dédicace d'un lieu de culte en pierre ne se sont pas posées dès les origines du christianisme. La nouvelle religion situait en effet le temple de Dieu dans le cœur des hommes. Saint Paul et, dans une moindre mesure, saint Pierre, dans leurs épîtres respectives, ont envisagé le salut humain selon une métaphore monumentale : l'homme est le vrai *templum* de Dieu, sa longue pérégrination vers le salut est un processus de « sur-édification » au-dessus du Christ, fondement et pierre angulaire de l'édifice. L'édification consiste à accueillir Dieu dans son cœur pour espérer, au terme du cheminement, être réuni au Créateur dont l'homme a été séparé depuis le péché originel². Dans plusieurs de ses œuvres composées au début du v^e siècle, Augustin d'Hippone apporta une dimension visuelle et spectaculaire à l'issue du cheminement humain. Il caractérisa l'union ultime avec Dieu par le concept de *visio Dei*, soit une vision intellectuelle envisagée comme une connaissance et une communion parfaites avec Dieu (*De Genesi ad litteram*, XII ; *De Trinitate*, XIV-XV ; *De civitate Dei*, XXII). Dans ses sermons composés pour la dédicace d'une église, il développa également la métaphore constructrice du cheminement humain : l'*edificatio* personnelle et collective du fidèle étant censée aboutir, pour les élus, à leur dédicace (*dedicacio*), soit la proclamation de leur union retrouvée avec Dieu. Dès lors, la dédicace d'une église fut envisagée à la fois comme l'actualisation de la dédicace du premier Temple et comme la préfiguration de la dédicace spirituelle des futurs élus. L'église construite en pierre relevait du siècle (*saeculum*) et, en tant que telle, elle était appelée à disparaître, mais elle constituait une figure à partir de laquelle le salut humain pouvait être envisagé³.

Parallèlement, dès le règne de Constantin, la construction et la dédicace de l'église furent prises en charge par l'autorité impériale. On vit alors s'édifier de gigantesques basiliques dédiées au culte chrétien. Dans l'Église grecque, leur dédicace donna lieu à une cérémonie fastueuse au cours de laquelle on dressait un panégyrique du bâtiment pour le lire comme une figure du temple humain. Le rite inaugurateur fut associé au baptême du fidèle, voire à l'union au Christ conduite par un évêque paranympe. Les ornements de l'édifice furent envisagés

² Les épîtres dans lesquelles ce thème est développé sont 1 Co 3: 9-17 ; 2 Co 6: 16-20 ; Eph 2: 19-22 ; 1 P 2: 4-6.

³ AUGUSTIN, *In dedicatione ecclesiae I, II, III (Sermones 336-338)*, MIGNE (ed.), PL 38, 1471-1479 et H. R. DROBNER, *Augustinus von Hippo. Predigten zu Kirch- und Bischofsweihe (Sermones 336-340/A). Einleitung, revidierter Mauriner-Text, Übersetzung und Anmerkungen*, Frankfurt am Main, 2003. G. PARTOENS, "Le sermon 163 de saint Augustin. Introduction et édition", *Revue bénédictine*, 115 (2005), pp. 251-285, qui remplace MIGNE (ed.), PL 38, 889-895.

comme la préfiguration du spectacle céleste et les chants du chœur comme ceux des futurs élus⁴. Un discours sur la valeur spirituelle des offices et ornements de l'église émergea dans l'église latine au tournant des IV^e et V^e siècles (Ambroise, Prudence, Paulin de Nole, Sidoine Apollinaire, etc.), alors même qu'Augustin faisait de la dédicace de l'église le *locus* temporel pour penser l'incarnation et le sacrifice de l'homme⁵.

Outre la fête et le dithyrambe, une dimension rituelle caractérisa progressivement l'inauguration de l'édifice. Dans le sillage des actions spectaculaires effectuées par Ambroise à Milan en 386, la dédicace d'une nouvelle église s'accompagna de l'enfouissement des reliques sous l'autel ou à l'intérieur de celui-ci. La pratique semble admise en Italie vers 400⁶. L'apparition des onctions, aspersion et marquages sur les autels, murs, portes et pavement est plus difficile à suivre. L'inscription du verset Gn 28, 17 sur l'arc triomphal de l'église Saint-Martin de Tours au milieu du V^e siècle (*Quam terribilis est locus iste ! non est hic aliud nisi domus Dei, et porta caeli*) signale l'existence d'une lecture figurale du lieu de culte en relation avec la pierre de Béthel, ointe par Jacob après son songe⁷. Il est possible que l'onction de l'autel fût alors déjà en vigueur, mais elle n'apparaît pas clairement avant le début du VI^e siècle. Lors du concile qu'il présida à Agde en 506 et dans les sermons qu'il composa peu après pour la dédicace d'une église, Césaire d'Arles fit de la bénédiction et de l'onction de la table d'autel des opérations nécessaires à l'inauguration du nouvel édifice⁸. Le rite articula désormais trois opérations : *dedicare* (ou *dicare*), *consecrare* (ou *sacrare*) et *benedicere*. Le premier verbe, qui désigne étymologiquement la proclamation et la révélation, avait pris avec la Vulgate et l'œuvre d'Augustin le sens spécifique de la proclamation de l'union à Dieu. Le second qualifia la transformation de l'objet uni à Dieu, le troisième la parole transformatrice et institutrice de l'évêque.

À partir du VI^e siècle, on suit l'évolution du rite à mesure des étapes de l'institutionnalisation de l'office épiscopal. Les premiers *ordines* de dédicace apparurent dans des sacramentaires romano-francs au cours du VIII^e siècle (*Missale Francorum*, Sacramentaire de Chelles, Sacramentaire d'Angoulême, Sacramentaire de Gellone) puis dans des collections d'*ordines* d'origine romaine au début du IX^e (*ordines romani* 41, 42 et 43). La nouvelle version du sacramentaire élaborée sous Charlemagne, dit sacramentaire grégorien, compila plus d'une centaine de formules d'oraison susceptibles d'être utilisées lors de la dédicace de l'église ou de la messe

⁴ Le plus ancien exemple est le panégyrique dressé par Eusèbe de Césarée à l'occasion de la dédicace de la cathédrale de Tyr en 317 : EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, éd. et trad. G. BARDY, vol. 3, Paris (SC 55), 1960, livre X, 4, pp. 81-104. D'autres exemples sont attestés dans l'Église orientale au cours du IV^e siècle : M. A. FRASER, *The Feast of the Encaenia in the Fourth Century and in the Ancient Liturgical Sources of Jerusalem*, Ph.D. Theology, University of Durham, 1995.

⁵ G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, "Présence de l'édifice chrétien dans les épigrammes sur les monuments religieux de Venance Fortunat : intertextualité, enjeux poétiques et spirituels", en M.-F. GUIPPONI-GINESTE y C. URLACHER-BECHT (eds.), *La Renaissance de l'épigramme dans la latinité tardive*, Paris, 2013, pp. 329-344.

⁶ Comme l'attestent deux lettres de Paulin de Nole rédigées vers 400, Epist. 31, § 1, W. von HARTSEL y M. KAMPTNER (eds.), Wien, 1999, pp. 267-268 et Epist. 32, § 8, *ibid.*, p. 283.

⁷ L'inscription a été transmise par le sylloge martien connu par 6 manuscrits des IX^e et X^e siècles : éd. et trad. L. PIETRI, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle. Naissance d'une cité chrétienne*, Rome, 1983, p. 809.

⁸ CÉSAIRE D'ARLES, *Sermo 228 : De templo vel consecratione altaris*, G. MORIN (ed.), Turnhout (CCSL 104), pp. 901-902. Concile d'Agde, canon 14, C. MUNIER (ed.), *Concilia Galliae A. 314 - A. 506*, Turnhout, 1963 (CCSL 148), p. 200 : *Altaria vero placuit non solum unctione chrismatis sed etiam sacerdotali benedictione sacrari.*

anniversaire de celle-ci. À partir de ce fond commun furent élaborés plusieurs *ordines* pour la dédicace de l'église. On en connaît une quinzaine transmis par des sacramentaires ou pontificaux antérieurs au milieu du x^e siècle. Ils présentent tous des variantes notables relatives aux gestes, aux chants, aux prières ou aux bénédictions. Une tradition nouvelle se diffusa dans les pontificaux issus de la réforme ottonienne de l'Église après 960 (*ordines* 33 et 40 du pontifical dit romano-germanique), sans pour autant s'imposer partout. Une autre se développa dans les pontificaux composés entre 960 et 1050 dans le cadre de la réforme de l'Église anglaise initiée par le roi Edgard le Pacifique. Une troisième, connue par deux manuscrits, l'un du ix^e, l'autre du milieu du xi^e siècle, caractérise le rite milanais ou ambrosien. Une quatrième, celle dont il sera question ici, distingue le rite catalano-narbonnais. Peu après 1100, l'Église romaine diffusa une nouvelle version de l'*ordo ad dedicandam ecclesiam* par l'intermédiaire de ce qu'il est convenu d'appeler, depuis Michel Andrieu, le « Pontifical romain du xii^e siècle ». Elle se diffusa et se mêla aux traditions locales à mesure de l'imposition de l'autorité romaine sur l'ensemble des Églises, sans pour autant créer une liturgie uniforme.

On suivra désormais le rituel de dédicace de l'église à partir de l'*ordo* catalano-narbonnais, qui, selon Miquel Gros, aurait été composé à la cathédrale de Narbonne au début du ix^e siècle dans le cadre de la mise en place en Narbonnaise d'une liturgie romano-franque notamment liée à la lutte contre l'hérésie adoptianiste. L'*ordo* est connu par trois versions présentant de nombreuses variantes. Je m'appuierai principalement sur celle du pontifical de Vic composé dans le scriptorium de la cathédrale catalane dans le deuxième quart du xii^e siècle⁹. Il sera comparé à l'*ordo* du pontifical de la cathédrale de Roda de Isábena (manuscrit daté par Josep Barriga des environs de l'an mil¹⁰) et à celui d'un pontifical narbonnais perdu, datant peut-être de la fin du xi^e siècle, qu'Edmond Martène publia en 1733 dans sa compilation des anciens rites ecclésiastiques¹¹.

Ces *ordines* présentent des réminiscences de la liturgie hispanique antérieure aux acculturations romano-franques. Néanmoins, je ne les retiens pas ici pour leur caractère patrimonial ou archéologique, mais pour leur insistance particulière sur les implications sociales et spatiales de l'institution du lieu de culte. Je m'attarderai notamment aux paroles, gestes et postures des célébrants, en suivant une perspective que j'ai qualifiée d'anthropologique, mais que l'on peut plus simplement définir comme la recherche du sens. Le rite est long et touffu. Il me semble néanmoins être articulé autour de trois thèmes : l'incarnation, la dialectique voile-révélation et l'institution. Je les développerai tour à tour.

⁹ Vic, Arx. Cap., ms. 104 (CV), fol. 68-85, éd. M. dels SANTS GROS, "El pontifical de Vic (Vic, Arx. Cap., ms. 104(CV))", *Miscel.lània Litúrgica Catalana*, 12 (2004), pp. 101-238 (*ordo dedicacionis ecclesiae*, pp. 169-181, pièces n° 309-400 ; commentaires pp. 121-123). Cette édition remplace : M. S. GROS, "El *ordo* romano-hispánico de Narbona para la consagración de iglesias", *Hispania sacra*, 19 (1966), pp. 321-401.

¹⁰ Lerida, Arch. Cap., ms. 16, fol. 110-126, éd. J. R. BARRIGA PLANAS, *El Sacramentari, Ritual i Pontifical de Roda (Cod. 16 de l'Arxiu de la Catedral de Lleida, c. 1000)*, Barcelona, 1975, pp. 187-194 (commentaire), pp. 484-532 (édition de l'*ordo ecclesiae consecrandae*). Cette édition remplace celle de GROS, "El *ordo* romano-hispánico".

¹¹ Ed. E. MARTÈNE, *De antiquis ecclesiae ritibus libri tres*, Anvers, 1733, Lib. II, Cap. XIII, Ordo VIII, col. 733-747. Martène datait le manuscrit d'avant l'an 700. Sur la base de sa comparaison avec d'autres *ordines* pour la dédicace de l'église (narbonnais ou non), M. Gros considère qu'il aurait été composé au xi^e siècle, "El *ordo* romano-hispánico", pp. 324-325.

INCARNATION

Purification

La veille de la cérémonie, l'évêque, le clergé et les fidèles du diocèse doivent jeûner puis célébrer une vigile auprès des reliques qui ont été déposées sous une tente à l'extérieur de l'édifice avant d'y être introduites le lendemain¹². Le jeûne est un moyen de préparer le corps pour le rendre apte à recevoir l'Esprit ; et comme l'édifice est une figure du temple humain, il importe de purifier à la fois le corps charnel des fidèles et le corps matériel de l'église. Le pontifical de Narbonne apporte une justification intéressante en citant une lettre du pape Léon 1^{er} à l'évêque Dioscore d'Alexandrie qui prescrivait le jeûne avant de consacrer de nouveaux prêtres : « Si en effet le bienheureux Léon a demandé dans sa lettre à Dioscore que jeûne celui qui bénira un évêque, un prêtre ou un diacre et aussi celui qui sera béni, bien davantage encore convient-il pour la dédicace de l'église que jeûnent à la fois celui qui bénit et ceux qui attendent que l'église soit consacrée pour eux. Ainsi, elle sera la mère non seulement des clercs mais aussi des laïcs¹³ ». Le détour est remarquable. Le jeûne des fidèles prépare l'église à recevoir la bénédiction, comme si le bâtiment leur était consubstantiel. Les fidèles représentent l'église et l'église est une figure des fidèles, une figure matricielle qui les enveloppe comme une mère. La dédicace de l'église est donc comme l'ordination d'un prêtre : elle permet d'engendrer spirituellement¹⁴.

L'acteur véritable de la purification est Dieu, mais il agit par l'intermédiaire d'éléments transitifs qui sont manipulés par l'évêque : l'eau, le sel, la cendre, le vin, l'huile, le baume, l'encens, l'hysope. Sel, cendre et vin sont mêlés à l'eau pour former le liquide dans lequel une branche d'hysope sera trempée pour asperger l'autel et les murs de l'église. La préparation de cette eau lustrale fait l'objet d'une très longue séquence qui passe par l'exorcisme des deux principaux éléments, l'eau et le sel, leur bénédiction et leur *commixio*, en commençant par le mélange du sel et de la cendre, leur introduction dans l'eau en forme de croix sous l'invocation trinitaire, puis l'ajout du vin de la même manière¹⁵. Les formules de bénédiction qui accompagnent la préparation de l'eau lustrale soulignent les vertus purificatrices et fécondantes prêtées aux éléments qui la constituent. Là est le double processus de l'incarnation : on nettoie le terrain puis on l'ensemence. L'hysope avec laquelle sont effectuées les aspersion est cette plante rocailleuse qui surgit de l'aride pour former des bouquets de fleurs bleues. Bien d'autres auraient constitué des goupillons tout aussi pratiques, mais la fécondité remarquable dont elle semble faire preuve justifia son usage liturgique. Le psaume 50: 9 louait déjà sa vertu purificatrice (*asperges me hysopo et mundabor lavabis me*). La Passion en fit un instrument du

¹² Vic 309 (je cite l'*ordo* de Vic en reprenant les numéros des pièces dans l'édition de M. Gros).

¹³ Nar 733E-734A (je cite l'*ordo* de Narbonne à partir des colonnes et de leurs sections dans l'édition de Martène) : *Si enim beatissimus Leo refert in epistola ad Discorum, jejunare debere eum qui benedicturus est pontificem, presbyterum et diaconem, et eum qui benedicitur, multo magis convenit jejunare in consecratione ecclesiae et benedicientem, et eos, qui sibi eandem expetunt ecclesiam consecrandam : cum ipsa mater sit omnium non solum clericorum, sed etiam laicorum.*

¹⁴ Sur l'engendrement spirituel des prêtres, A. GUERREAU-JALABERT, " *Spiritus et caritas. Le baptême dans la société médiévale*", en F. HÉRITIER-AUGÉ y É. COPET-ROUGIER (eds.), *La parenté spirituelle*, Paris, 1995, pp. 133-203.

¹⁵ Vic 335-347.

supplique corporel du Christ, lorsqu'on y accrocha une éponge imbibée de vinaigre (Jn 19:29). De la Passion, devait naître l'*ecclesia* et le salut collectif ; l'hysope devint alors le moyen par lequel s'opéra la renaissance¹⁶.

Le processus de purification est orchestré par l'évêque mais il n'émane pas de lui. C'est Dieu qui agit par l'intermédiaire des éléments qu'il manipule. L'eau lustrale est comparée à une pluie céleste (*unda caelestis*) qui porte en elle l'empreinte du Christ : *aqua Christi calcata uestigiis*, une eau foulée par les pieds du Christ¹⁷. Dieu investit les éléments pour qu'ils puissent, grâce à l'action de l'évêque, féconder l'édifice. Pendant ce temps, le chœur implore son action en chantant l'antienne *Asperges me domine*¹⁸. L'eau est ici le vecteur de la grâce, comme à l'occasion du baptême. Elle lave, fait germer et signe l'incorporation au Christ. Les empreintes du Christ dans l'eau lustrale sont comme les signes de son invisible présence¹⁹.

Incarnation du Verbe

Une fois purifié, le corps de l'église est prêt à accueillir l'Esprit. L'incarnation s'opère. Ce qui pénètre dans l'édifice, ce avec quoi elle est unie puis fécondée, c'est le Verbe, la parole créatrice, la possibilité de comprendre, que le rite signifie par l'inscription des lettres. Le geste le plus diffusé à partir du pontifical romano-germanique consiste à inscrire les alphabets grec et latin sur le pavement de l'église, en deux bandes qui forment une croix en travers de l'édifice. Les *ordines* carolingiens comme ceux des pontificaux anglais, milanais et catalano-narbonnais prescrivent une double inscription du seul alphabet latin selon la même forme. À partir du XII^e siècle, les pontificaux romains invitent à écrire les deux alphabets sur deux bandes de cendre répandues au sol²⁰. Les *ordines* catalano-narbonnais et milanais ajoutent une triple inscription

¹⁶ É. PALAZZO, « Le végétal et le sacré : l'hysope dans le rite de la dédicace de l'église », en K. G. CUSHING y R. F. GYUG (eds.), *Ritual, Text and Law. Studies in Medieval Canon Law and Liturgy Presented to Roger E. Reynolds*, London, 2004, pp. 41-49.

¹⁷ Vic 342 (je suis ici le manuscrit, fol. 73) : *Sanctificare per uerbum dei unda caelestis. Sanctificare aqua Christi calcata uestigiis, quæ montibus pressa non clauderis (...)*. Cette oraison provient du sacramentaire grégorien (Sac. Greg.) : J. DESHUSSES, *Le sacramentaire grégorien. Ses principales formes d'après les plus anciens manuscrits*, vol. 3, Fribourg, 1982, n° 4121, p. 187.

¹⁸ Vic 348 (CAO 1494). Les numéros des antiennes (CAO) renvoient au *Corpus Antiphonalium Officii*, éd. R.-J. HESBERT, 6 vol., Rome, 1963-1978.

¹⁹ Ces observations rencontrent celles qui ont été faites sur la valeur spirituelle accordée à l'eau dans la société médiévale : N. PERREAUX, « Dynamique sociale et écriture documentaire (Cluny, x^e-xii^e siècle). Observations statistiques sur le champ sémantique de l'eau », en D. IOGNA-PRAT *et al.* (eds.), *Cluny. Les moines et la société au premier âge féodal*, Rennes, 2013, pp. 111-128 ; Id. « Mesurer un système de représentation ? Approche statistique du champ lexical de l'eau dans la Patrologie Latine », en *Mesure et histoire médiévale. XLIII^e Congrès de la SHMESP (Tours, 31 mai-2 juin 2012)*, Paris, 2013, pp. 365-374.

²⁰ L'inscription de l'alphabet lors de la dédicace de l'église a fait l'objet de recherches récentes, parmi lesquelles je retiens : K. SCHREINER, « *Abecedarium*. Die Symbolik des Alphabets in der Liturgie der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Kirchweihe », en R.M.W. STAMMBERGER y C. STICHER (eds.), « *Das Haus Gottes, das seid ihr selbst* ». *Mittelalterliches und barockes Kirchenverständnis im Spiegel der Kirchweihe*, Berlin, 2006, pp. 143-187 ; C. TREFFORT, « *Opus litterarum*. L'inscription alphabétique et le rite de consécration de l'église (ix^e-xii^e siècle) », *Cahiers de civilisation médiévale*, 53 (2010), pp. 153-180 ; P. STIRNEMAN, « L'inscription alphabétique : De la consécration de l'église à l'apprentissage de la lecture et autres usages », *Bulletin Monumental*, 169-1 (2011), pp. 73-76 ; L. DONKIN, « Making an Impression: Consecration and the Creation of Architectural Memory », en J. McNEILL y R. PLANT (eds.), *Romanesque and the Past. Retrospection in the Art and Architecture of Romanesque Europe*, London, 2013, pp. 37-48.

de l'alphabet sur les murs extérieurs de l'église tout en circulant autour avant d'y pénétrer pour la consécration²¹. Ces tracés sur le sol et les murs jouaient d'une dialectique du visible et de l'invisible, de l'éphémère et du durable qui imprégnait l'ensemble du rituel. Les tracés au sol disparaissaient avec la cendre et on peut supposer qu'en absence de cendre le contour des lettres était dessiné par l'évêque sans laisser aucune trace visible. Il en allait de même avec le triple alphabet tracé autour des murs extérieurs. L'évêque dessinait probablement des lettres invisibles, car c'est par son geste que s'opérait l'incarnation du Verbe, pas par la présence durable des lettres. On connaît néanmoins quelques églises romanes d'Aquitaine, de Provence ou de Bourgogne où des alphabets ont été concrètement gravés dans la pierre de l'édifice, autour des murs, au-dessus d'une porte, d'une fenêtre, voire d'un pilier (Figs. 1 et 2). Dans la chapelle du Saint-Sépulcre de Beaumont de Ventoux, il s'agit d'un triple alphabet, qu'il est difficile de ne pas mettre en relation avec les prescriptions des *ordines* catalano-narbonnais²². L'inscription réelle mérite toutefois d'être distinguée du geste de l'évêque. La forme des lettres gravées montre que l'on a affaire à des lapicides aguerris et il est impossible d'imaginer l'évêque dans cette position. L'inscription a probablement eu lieu après l'achèvement de celui-ci. Elle en constitue un signe indirect, comme l'ensemble des inscriptions répandues au sein de l'église



Fig. 1. Beaumont-de-Ventoux, chapelle du Saint-Sépulcre. Détail du triple alphabet inscrit autour des murs extérieurs de l'église (ici triple « y » inscrit sur le chaînage d'angle entre le mur occidental et le mur septentrional de la nef, face ouest). Cliché : J. Mercier

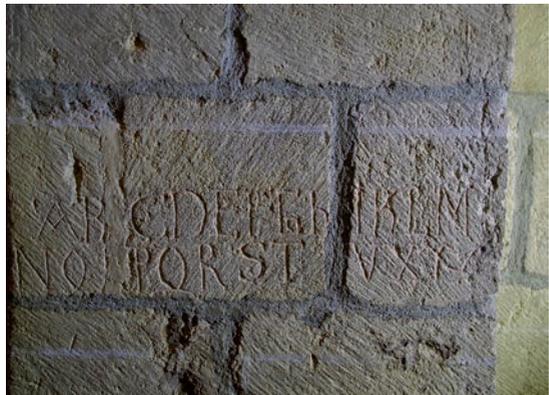


Fig. 2. Anzy-le-Duc, église priorale : alphabet latin gravé sur la face sud du pilier séparant la 2^e et 3^e travée de la nef. Cliché : A. Guerreau

²¹ Vic 316 : *Et incipiat circuire ecclesiam scribens A B C per parietes tribus vicibus.*

²² Sur ces inscriptions, outre TREFFORT, "*Opus litterarum*", Y. CODOU, "La consécration du lieu de culte et ses traductions graphiques : inscriptions et marques lapidaires dans la Provence des XI^e- XII^e siècles", en D. MÉHU (ed.), *Mises en scène et mémoires de la consécration de l'église dans l'Occident médiéval*, Turnhout, 2007, pp. 253-282.

qui évoquent la date et le nom des consécrateurs, celui des reliques, voire le fragment d'une antienne chantée à l'occasion de la dédicace²³.

Aux marquages incarnationnels des lettres s'ajoutent des marquages protecteurs et distinctifs. Ce sont les croix invisibles tracées avec l'eau lustrale puis le chrême sur la table d'autel, les murs de l'église, le linteau de la porte principale ou la *confessio*²⁴. Les premières purifient les lieux, les secondes signent leur transformation. Là encore, les signes invisibles ont pu se traduire par la gravure du signe de croix dans la table d'autel. La pierre, incisée, est alors comme stigmatisée par le signe du sacrifice rédempteur. Des croix de consécration ont pu aussi être peintes en rouge sur les murs. Elles sont alors moins stigmates que couverture. Peintes au-dessus de l'enduit, elles parachèvent le rituel, marquent le mur de la victoire par le sang rédempteur et forment comme un vêtement distinctif qui protège en même temps qu'il désigne (Fig. 3)²⁵.



Fig. 3. Crypte de Santa Maria d'Alaó (Sopeira, Ribagorça), consacrée par l'évêque de Roda Barbastro en décembre 1123, présentant des croix de consécration et une inscription de dédicace peintes en rouge. Cliché : D. Méhu

²³ Les relations entre épigraphie et liturgie ont été très nettement précisées par C. TREFFORT, "Une consécration «à la lettre». Place, rôle et autorité des textes inscrits dans la sacralisation de l'église", en MÉHU (ed.), *Mises en scène et mémoires*, pp. 219-252, et par V. DEBIAIS y E. PALLOTTINI, "Épigraphie et liturgie, entre écriture, parole et geste (x^e-xii^e siècle)", *Quaestiones Medii Aevi Novae*, 20 (2015), pp. 285-302. Sur les différentes inscriptions en lien avec la dédicace, on attend les résultats de la thèse de doctorat d'A. GAGNÉ, *Les inscriptions de consécration et la construction de l'église (France, viii^e-xiii^e s.)*, Québec, Université Laval – Université de Poitiers. Pour l'heure, je renvoie à la thèse inédite de J. MICHAUD, *Les inscriptions de consécration d'autels et de dédicace d'églises en France du viii^e au xiii^e siècle. Épigraphie et liturgie*, Thèse de 3^e cycle, Université de Poitiers, 1978.

²⁴ Vic 348, 353-354, 362 ; Roda 26-30, 82 ; Nar 737D-738A.

²⁵ Les croix de consécration n'ont pas fait l'objet de beaucoup d'études, mais on trouve quelques belles réflexions sur celles qui sont inscrites dans des compositions iconographiques et scripturales : M.-G. CAFFIN, "Les apôtres porteurs de croix de consécration", *Les Cahiers PACoB*, 2 (2007), pp. 16-21 ; A. SUÁREZ GONZÁLEZ, "Invocar, validar, perpetuar (un círculo de círculos)", *Revista de poética medieval*, 27 (2013), pp. 61-99.

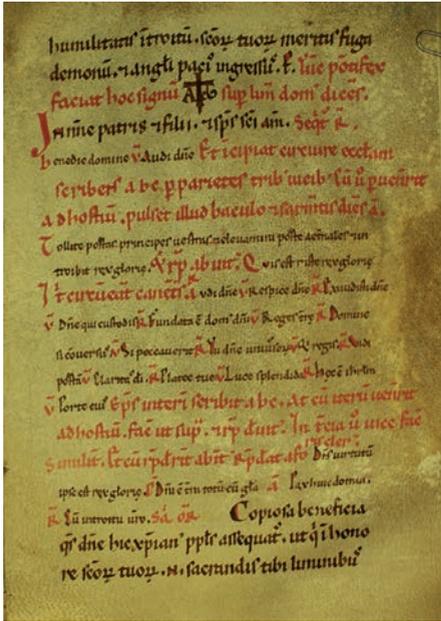


Fig. 4. Pontifical de Vic, Vic, Arx. Cap., ms, 104 (CV), fol. 58. *Ordo dedicacionis ecclesiae*. Schéma du tracé que l'évêque doit effectuer sur la porte de l'église au début du rituel. Cliché : D. Méhu

L'*ordo* catalano-narbonnais prescrit aussi de tracer le signe de croix accompagné de l'alpha et de l'omega au-dessus de la porte de l'église²⁶. Le scribe du pontifical de Vic a pris soin d'en dessiner la forme dans le manuscrit (Fig. 4). Probablement, ce tracé de l'évêque était-il également invisible, mais on sait que les églises romanes du nord-ouest de la Catalogne, du Comminges et de l'Aragon présentent souvent un chrisme sculpté au-dessus du portail principal, qui, en quelque sorte, réifie le geste épiscopal et rend permanent le signe de la consécration. Le chrisme est comme le sceau du Christ, la trace tangible de sa présence invisible dans le



Fig.5a, b y c. Chrismes du Val d'Aran: Escunhau, Bossost, Tredos (Cap d'Aran) – XII^e siècle. Clichés : D. Méhu

²⁶ Vic 314 : *Tunc pontifex faciat hoc signum A + W super limen domus dicens : In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.*

lieu, de son autorité sur lui. Il est le Christ lui-même, dont la présence réelle et mystérieuse est suggérée par les lettres de son nom, agencées en une figure non directement lisible et articulées au cercle et à la croix (Fig. 5)²⁷.

Union

Les onctions opèrent et signifient l'union au Christ. Elles sont effectuées avec le chrême, mélange d'huile et de baume. L'huile couvre et protège, alors que le baume, par son parfum bénéfique, annonce la sanctification de la chair par l'esprit. Le parfum du chrême est volatile et, comme celui de l'encens dont les fumigations ponctuent chaque étape importante du rite, il signifie l'élévation, la circulation de l'esprit²⁸.

L'usage d'éléments liquides pour signifier la purification puis l'union au Christ a quelque chose d'un cycle humain. Ces liquides sont les humeurs de la naissance et de la mort. Une légende grecque formée au VI^e siècle voulait que le baumier, dont devait être issu le baume, était apparu en Égypte lors de la Fuite. Lors d'une pause, Marie lava les langes du Christ et les fit sécher au soleil. Des gouttes de sueur du Christ qui s'écoulèrent des linges naquit le baumier, l'arbre né des humeurs de son corps²⁹. Aussi, accorda-t-on au chrême la vertu d'agréger et d'incorporer au Christ ce qu'il recouvrait. Il transformait donc, mais il distinguait aussi ce avec quoi il entrait en contact. Il agissait comme un sceau marquant l'empreinte christique et l'infusion de l'Esprit. Lors du rite de la dédicace, la troisième onction de la table d'autel s'effectue au chant de l'antienne *Ecce odor filii mei sicut odor agri pleni quem benedixit dominus*³⁰. L'odeur du chrême est ainsi proclamée comme le signe de la présence du Christ et la révélation de la fécondité qui en procèdera.

Dans les formules de bénédiction, de prière ou d'exorcisme du rite de la dédicace, l'effusion de liquides sur le bâtiment est systématiquement mise en relation avec l'effusion de la grâce. La grâce, c'est la possibilité d'être sauvé. Elle fut initiée par la Passion du Christ, dont la mort se caractérisa par l'effusion de liquides salvateurs, l'eau et le sang, sorti de sa plaie laté-

²⁷ Sur les chrismes monumentaux des Pyrénées : *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, vol. 10 : *Chrismes du Sud-Ouest*, Paris, 1985. Pour une réflexion plus large sur le chrisme monumental : V. DEBIAIS, "From Christ's Monogram to God's Presence. An Epigraphic Contribution to the Study of Chrismons in Romanesque Sculpture", en B. M. BEDOS-REZAK and J. HAMBURGER (eds.), *Sign and Design. Script as Image in Cross-Cultural Perspective (300-1600 CE)*, Washington, 2016, pp. 135-151.

²⁸ Sur la mise en place d'une esthétique des odeurs bénéfiques au haut Moyen Âge : M. ROCH, *L'intelligence d'un sens : odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du haut Moyen Âge (V^e-VIII^e siècles)*, Turnhout, 2009 (pp. 377-380 sur l'odeur bénéfique associée à l'huile, qu'elle soit parfumée ou non). Sur l'usage de l'encens lors de la dédicace de l'église : M. ROCH, "Théophanie et liturgie : les odeurs de la dédicace de l'église Sainte-Agathe selon Grégoire le Grand (Dial., III, 30, 1-7)" et C. GAUTHIER, "L'odeur et la lumière des dédicaces. L'encens et le luminaire dans le rituel de la dédicace d'église au haut Moyen Âge", en MÉHU (ed.), *Mises en scène et mémoires*, pp. 51-90.

²⁹ Je reprends ici des propos développés par J.-P. ALBERT, *Odeurs de sainteté. La mythologie chrétienne des aromates*, Paris, 1990, pp. 19-27, 132-146, 172-182. Les relations entre les humeurs du Christ (notamment le sang et l'eau qui se seraient écoulés de son corps lors de la Passion) et l'usage de liquides dans les rites de consécration permet à G. DIDI-HUBERMAN de développer une compréhension incarnationnelle de la peinture qui recouvre les murs des églises : "Un sang d'images", *Nouvelle revue de psychanalyse*, 32 (1985), pp. 123-153, repris dans *L'image ouverte*, Paris, 2007, pp. 155-193.

³⁰ Vic 360 (CAO 2533).

rale. Le rituel de dédicace est une réitération locale de la naissance initiale de l'*ecclesia*. De la même manière que les fluides du Christ se sont déversés sur la Croix pour engendrer l'Église, l'effusion des liquides sur les murs de l'église engendre une nouvelle église, dans l'espace et dans le temps.

LA DIALECTIQUE DU VOILE ET DE LA RÉVÉLATION

Incarnée par le Verbe et unie au Christ, l'église devient un lieu d'une possible révélation, qui s'exprime dans une dialectique de l'ombre et de la vision.

Umbra

À la question posée par Marie lorsque l'ange Gabriel vint lui annoncer l'incarnation en elle du Fils de Dieu, Luc fit répondre à l'ange : « Le Saint Esprit viendra sur toi, et la puissance du Très Haut te couvrira de son ombre. C'est pourquoi le saint enfant qui naîtra de toi sera appelé Fils de Dieu³¹ ». *Obumbrabit*, tel est le Verbe employé dans la Vulgate pour signifier l'incarnation. L'illumination future commence donc dans l'ombre. L'ombre conduit à la lumière. L'ombrage est le signe de la lumière à venir.

Une telle dialectique entre l'ombre et la révélation me semble être au cœur du rite de la dédicace puis dans les dispositifs spatiaux et picturaux de l'église médiévale. Tout vient d'abord des liquides répandus sur l'édifice. L'eau lustrale, nous l'avons dit, est comparée dans la formule de bénédiction à une ondée céleste (*unda caelestis*), une pluie vectrice de la grâce (*imbrem gratiae tuae*) que l'évêque appelle à se répandre sur l'église lorsqu'il l'asperge. Cette pluie joyeuse conçue dans les nuages (*gestata nubibus imber iocundus*) est apte à féconder ce qui est desséché³². Arrêtons-nous à ces nuages. Ils font penser au ciel qui s'obscurcit au moment de la mort du Christ, aux théophanies de l'Ancien Testament annoncées par des nuées ou à celles qui enveloppent le Christ dans les mosaïques paléochrétiennes. L'une des nuées vétero-testamentaire nous intéresse tout particulièrement. C'est celle qui descendit sur le Temple de Salomon lors de sa dédicace, comme pour signifier que l'inauguration du Temple n'était pas le fait de l'homme, mais de Dieu, par l'intermédiaire des éléments qu'il mettait lui-même en œuvre. Je cite le Livre des Rois : « Au moment où les prêtres sortirent du sanctuaire, la nuée (*nebula*) remplit la maison du Seigneur. Les prêtres ne purent pas y rester pour faire le service, à cause de la nuée, car la gloire du Seigneur remplissait la maison du Seigneur³³ ». Cette nuée céleste revient parfois dans les récits de dédicace d'église, en particulier lorsque l'on souhaite

³¹ Lc 1: 35 : *Spiritus Sanctus superveniet in te et virtus Altissimi obumbrabit tibi: ideoque et quod nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.*

³² Vic 342 et 347 (*incipit* seulement). Je suis ici la leçon du manuscrit, fol. 73-74v, qui présente quelques variantes avec celle du Sac. Greg. 4121 éditée par Deshusses : *Sanctificare per uerbum dei unda caelestis, sanctificare aqua christi calcata uestigiis, que montibus pressa non clauderis et scopulis illisa non frangeris, que terris diffusa non deficis. Tu sustines arida, tu portas montium pondera ne dimergantur. Tu celorum uertice contineris circumfusa per totum lauas omnia nec lauaris. (...) Tu gestata nubibus hymbre iocundo arua fecundas. Per te aridis aestu corporibus dulcis ad gratiam salutaris ad uitam potus infunditur. (...) Deus benedictionis auctor, salutis origo, te supplices deprecamur et quaesumus, ut hymbrem gratiae tuae, super hanc domum cum habudantia tuae benedictionis infundas, amen.*

³³ 1 R 8: 10-11 : *Factum est autem, cum exissent sacerdotes de sanctuario, nebula implevit domum Domini, et non poterant sacerdotes stare et ministrare propter nebulam: impleverat enim gloria Domini domum Domini.*

souligner le caractère achéiropoïète de la transformation qui s'opère. J'ai notamment en mémoire un poème de Paulin de Nole composé en 403 pour la dédicace de son église, dans lequel il annonce la venue de la nuée céleste lorsque l'on célébrera le rituel : « et tandis que tu offriras des marques de pieuse déférence à la fois par des gestes sacrés et par des psaumes, le Christ à la puissance apaisante descendra, de sorte qu'il voilera le peuple et le temple d'une sainte brume, en répandant un nuage couleur de neige à travers le sanctuaire recouvert³⁴ ». Une légende composée à Figeac au tournant des XI^e et XII^e siècles rapporte que la nuit précédant le jour prévu pour la dédicace, on entendit des voix psalmodiant dans l'église alors qu'elle était vide. Au matin, les prélats qui s'apprêtaient à célébrer le rituel ne purent entrer à cause d'une nuée très épaisse. Lorsqu'elle se leva, l'édifice portait les signes de la consécration et les luminaires resplendissaient³⁵. D'autres récits évoquent la consécration miraculeuse opérée par le Christ, les anges ou saint Pierre au cours de la nuit. La nuée y est absente, mais la dialectique entre la noirceur et l'illumination qui en résulte est semblable à celle qui fait précéder la révélation d'un nuage obscurcissant. Ailleurs, la nuée apparaît à l'origine du processus constructif, lorsque le plan de l'église à édifier apparaît miraculeusement dans les nuages, la neige ou la rosée, éléments liquides et vaporeux qui couvrent la terre sans l'intervention humaine et qui furent considérés comme les vecteurs de la grâce et les signes de son invisible présence³⁶.

Voile et parure

Si la nuée annonce la venue de l'Esprit en ombrageant ce qu'elle va bientôt révéler, la présence de l'Esprit est signifiée par le voile, qui couvre tout en distinguant. Lorsque l'autel a été lustré, essuyé puis oint, lorsque les reliques ont été déposées dans le sépulcre prévu à cet effet et que l'on s'apprête à célébrer la première messe, l'autel est voilé pour signifier sa consécration. La nappe qui le couvre cache sa matérialité tout en annonçant qu'il est le lieu de la présence divine. Les peintres de certains sanctuaires romans catalans ont effectué un déplacement signifiant en voilant le bas des fenêtres du sanctuaire (Figs. 6 et 7). Ces voiles font échos à celui de l'autel situé juste en contrebas. Ils signifient la présence du Christ par le biais de son vecteur, la lumière, alors que le voile de l'autel désigne le lieu qui personnifie le Christ.

³⁴ PAULIN DE NOLE, *Carmen 27*, vers 507 à 510 : *teque sacris psalmisque simul deuota litante / obsequia placido descendet numine Christus, / ut populum templumque sacra caligine uelet, / infundens niueam per aperta sacraria nubem*. Cité et traduit par G. HERBERT DE LA PORTBARRÉ-VIARD, *Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole. Le regard et la lumière (epist. 32 et carm. 27 et 28)*, Leiden / Boston, 2006, p. 303.

³⁵ La légende est rapportée dans une fausse bulle du pape Étienne II, éd. *Gallia Christiana*, I, 1870, *Instrumenta ecclesiae Cadurcensis*, n° XXXIV, p. 43, elle-même partie intégrante d'un dossier de faux composés peu avant 1100 : P. WOLFF, "Note sur le faux diplôme de 755 pour le monastère de Figeac", en *Regards sur le Midi médiéval*, Toulouse, 1978, pp. 293-331.

³⁶ Plusieurs récits de dédicace miraculeuse sont étudiés par M. TISCHLER, *Die Christus- und Engelweihe im Mittelalter. Texte, Bilder und Studien zu einem ekklesiologischen Erzählmotiv*, Berlin, 2005 (la consécration nocturne et la dialectique noirceur-illumination sont notamment présentes dans les récits d'Aniane, de Saint-Pierre-le-Vif de Sens et de Saint-Pierre de Westminster). Une très belle étude des tracés miraculeux de plans d'église vient d'être menée par L. DONKIN, "Drawing on the Ground and Visualizing Foundation in Late Medieval Italy", à paraître dans *Gesta*. Le livre d'Hubert Damisch sur le nuage dans la peinture chrétienne montre les multiples manières avec lesquelles on a pu y jouer de la dialectique entre l'obscurcissement et la révélation : H. DAMISCH, *Théorie du nuage. Pour une histoire de la peinture*, Paris, 1972.



Fig. 6. Abside de San Pedro de Burgal (Escaló, Pallars Sobirà), v. 1100. Barcelone, MNAC. Cliché : Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona



Fig. 7. Abside de Sant Miquel Engolasters (Andorre), v. 1160. Barcelone, MNAC. Cliché : Museu Nacional d'Art de Catalunya, Barcelona

Le voile de l'autel est considéré comme un vêtement. Sa pose est une investiture. Les *ordines* de dédicace du pontifical romano-germanique emploient les verbes *velare* ou *vestire* pour la qualifier³⁷. Celui du pontifical de Vic emploie le verbe *induere*, conformément à l'antienne d'origine hispanique qui accompagne cette vêtue. Alors que l'on couvre l'autel de sa nappe, le chœur chante l'ornement du Seigneur que l'on revêt d'une « robe d'allégresse » (*tunica iocunditatis*), d'une couronne et de saintes parures³⁸. La nappe de l'autel est donc le vêtement du Christ, cette tunique immaculée qu'un ange lui remet au sortir de son baptême dans le Jourdain, prototype de la *candida vestis* dont on revêt les baptisés à la sortie de la cuve et dont Raoul Glaber vit la campagne bourguignonne se parer avec la construction des nouvelles églises. Signe du Christ et de la renaissance, la *tunica iocunditatis* est aussi l'annonce de la prochaine victoire, celle où le vêtement ne sera plus de toile, mais d'allégresse et de grâce. La Chute avait fait perdre à l'homme le vêtement de grâce (*indumentum gratiae*). Il devint nu et dut se couvrir de vêtements vils. Le baptême lui permit de commencer le cheminement susceptible de le conduire vers une nouvelle investiture³⁹. La blanche robe qui l'enveloppe en est le signe, comme le voile qui couvre l'autel ou désigne la fenêtre, comme aussi le voile porté par ceux qui se consacrent à recevoir Dieu.

Vêtement, le voile est aussi une parure, un supplément visible qui distingue celui qui le porte. Le lien entre la vêtue de l'autel et la parure de celui-ci est explicitement mentionné dans l'antienne hispanique qui accompagne le rite (*Induit te dominus tunicam iocunditatis et imposuit tibi coronam et ornavit te ornamentis sanctis*). Il a été entretenu au moins depuis l'époque carolingienne avec la confection des parements ornés qui signifient la présence divine par les dorures, les pierres précieuses et les images théophaniques. Le parement d'or de Saint-Ambroise de Milan est l'un des plus anciens exemples connus et l'on sait à quel point en Catalogne l'autel roman fut ainsi paré, en jouant de la représentation de l'orfèvrerie ou des pierres précieuses à défaut de les représenter réellement⁴⁰.

Si la parure ornementale est utile à l'autel, elle l'est aussi à l'église. Le chant dans lequel se terminent les aspersions de l'édifice est une sorte d'offrande ornementale, où le chœur

³⁷ PRG 33, 46 : *Et tunc velat altare...* PRG 40, 143 : *Tunc diaconi vestiant altare...*

³⁸ Vic 393. *Ad induendum altare dicatur : Ant. Induit te dominus tunicam iocunditatis et imposuit tibi coronam et ornavit te ornamentis sanctis. VR. Luce splendida fulgebis et omnes fines terre adorabunt te.*

³⁹ Augustin emploie l'expression *indumentum gratiae* pour qualifier la non-nudité prélapsaire dans le chapitre XIV, 17 du *De civ. Dei*, où il commente les conséquences du péché originel : *Patebant ergo oculi eorum, sed ad hoc non erant aperti, hoc est non attenti, ut cognoscerent quid eis indumento gratiae praestaretur, quando membra eorum voluntati repugnare nesciebant*. On trouve une analyse stimulante de l'exégèse augustinienne dans G. AGAMBEN, *Nudités*, trad. de l'italien par M. RUEFF, Paris, 2012, pp. 89-108.

⁴⁰ Sur les parements d'autel, le point de départ reste J. BRAUN, *Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*, vol. 2: *Die Ausstattung des Altares. Antependien. Velen. Leuchterbank. Stufen. Ciborium und Baldachin. Retabel. Reliquien- und Sakramentsaltar. Altarschranken*, München, 1924, pp. 9-172. Parmi les travaux récents, je retiens S. KASPERSEN y E. THUNØ (eds.), *Decorating the Lord's Table. On the Dynamics between Image and Altar in the Middle Ages*, Copenhagen, 2006. Sur les fronts d'autel peints en Catalogne : W. COOK, "The Earliest Painted Panels of Catalonia, I-V", *The Art Bulletin*, V-4 (1923), pp. 85-101 ; VI-2 (1923), pp. 31-60 ; VIII-2 (1925), pp. 57-104 ; VIII-4 (1926), pp. 194-234 ; X-2 (1927), pp. 152-204 ; M. CASTIÑEIRAS, "Catalan Romanesque Painting Revisited: The Altar Frontal Workshops", en C. HOURIHANE (cords.), *Spanish Medieval Art: Recent Studies*, Tempe / Princeton, 2007, pp. 119-153.

demande à Dieu d'aimer le *decor* de sa maison et le lieu d'habitation de sa gloire (*Domine dilexi decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae*)⁴¹. C'est que le *decor* n'est pas gratuit. Il est cette convenance nécessaire que le verbe *decere* contient en lui. L'édifice achevé et consacré se doit d'être orné. Là est le signe de sa distinction, là est le signe du culte, ce *cultus* qui désigne à la fois l'honneur rendu à Dieu et la parure. Les deux vont de pair. Les *ornamenta* de l'église ne sont donc pas du décor superflu, mais les objets indispensables au culte. Leurs ornements sont le signe de leur distinction⁴².

La parure vestimentaire de l'église romane se caractérise parfois par une peinture complète de ses murs : Sainte-Marie de Tahull, Saint-Pierre de Sorpe, Saint-Jean de Boí ou Saint-Pierre de Pedret en sont quelques exemples catalans des XI^e et XII^e siècles. Plus souvent, le sanctuaire seul fait l'objet d'une ornementation figurée, le reste de l'église étant couvert d'un parement monochrome sur lequel peut se détacher un décor de faux joints. Ces couvertures oubliées par les décapages des XIX^e et XX^e siècles font l'objet d'un intérêt archéologique nouveau. On commence à comprendre à quel point ces enduits et faux-joints qui dessinent un appareillage idéalisé sont aussi un *decor* (Fig. 8). Ils représentent des pierres bien équarries qui couvrent l'appareil hétérogène et sont comme un vêtement enveloppant les différentes parties constitutives de l'édifice ecclésial en un ensemble unifié. Ils créent parfois l'illusion de



Fig. 8. Faux appareil sur l'enduit peint du mur nord de la nef de l'église paroissiale Sainte-Eulalie d'Erill la Vall (Val de Boí, Ribagorça), début du XII^e siècle. Cliché : D. Méhu

⁴¹ Vic 348 (CAO 2428).

⁴² Cette conception du *decor*, de l'*ornatus* et de l'*ornamentum* est au cœur des travaux de J.-C. BONNE, notamment "Les ornements de l'histoire (à propos de l'ivoire carolingien de Saint Remi)", *Annales HSS*, 1 (1996), pp. 37-70 et "De l'ornemental dans l'art médiéval (VII^e-XII^e siècle). Le modèle insulaire", en J. BASCHET y J.-C. SCHMITT (eds.), *L'image. Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval*, Paris, 1996, pp. 207-249. Sur les relations entre parure et *cultus*, T. GOLSENNE, "Parure et culte", en A. DIERKENS, G. BARTHOLEYNS y T. GOLSENNE (eds.), *La performance des images*, Bruxelles, 2010, pp. 71-84.

la hauteur ou représentent de fausses fenêtres, soulignant ainsi que l'église ne vaut pas pour elle-même, mais pour la cité idéale qu'elle préfigure, la Jérusalem céleste construite de pierres régulières soigneusement taillées⁴³. Le faux appareil, comme toute parure, opère ainsi la « relève » de l'édifice architectural, « relève » au sens de l'*Aufhebung* de Hegel, c'est-à-dire qu'elle tend à annihiler ce qu'il distingue tout en le faisant accéder à un autre niveau, plus élevé⁴⁴. En termes chrétiens, il manifeste l'investiture de la « chair » (*caro*) – celle des matériaux, celle du *labor* des constructeurs – par l'« esprit » (*spiritus*), ce processus permis par l'Incarnation et la Passion, mais véritablement achevé pour les rares élus après le Jugement dernier⁴⁵.

Voile et vision

Le rituel de dédicace met aussi en jeu une autre fonction du voile, celle de masquer et de séparer. Depuis la veille, les reliques étaient conservées dans une tente à l'extérieur. Elles sont alors déposées sur une civière (*feretrum*) et portées en procession jusqu'à l'église puis autour de celle-ci, l'évêque en tête, suivi du clergé portant croix, encens et cierges, et des fidèles. Entré dans l'église, l'évêque se dirige vers l'autel et l'entoure d'un voile (*velum*) ou de rideaux (*cortinae*) avant d'oindre la loge à reliques⁴⁶. Ce voile sépare et hiérarchise. D'un côté se trouve celui qui manie les signes du sacré, de l'autre le *populus* qui ne peut pas participer. La séparation est avant tout visuelle. À ce stade du rite, en effet, les fidèles ont été introduits dans l'édifice dont ils avaient jusque-là été exclus. Lorsque l'évêque dépose les reliques dans l'autel, ils entendent les chants que le chœur entonne à la gloire de la communion des saints, mais ils ne voient pas. Parce qu'ils ne peuvent pas voir. Probablement sont-ils ici placés dans la position de l'*homo viator*, en cheminement vers le salut mais dans l'impossibilité d'accéder à la *visio Dei* avant la fin du temps. La dédicace joue ainsi en quelques heures le spectacle de l'histoire du salut. L'esprit est infusé dans le lieu, il s'y incarne, le vivifie pour permettre

⁴³ Parmi les travaux récents consacrés aux revêtements architecturaux intérieurs, on peut s'orienter avec G. VICTOIR, "La polychromie et l'apport de son étude à la connaissance de l'architecture gothique", en S. DAUSSY y A. TIMBERT (eds.), *Architecture et sculpture gothiques. Renouveau des méthodes et des regards. Actes du colloque de Noyon, 19-20 juin 2009*, Rennes, 2011, pp. 119-133. Pour les revêtements extérieurs : A. TIMBERT, "'Rutilance' et transparence : les revêtements extérieurs", en *Chartres : construire et restaurer la cathédrale, XI^e-XXI^e s.*, Lille, 2014, pp. 373-382 ; M. SUREDA I JUBANY, "El color en l'arquitectura. Els exteriors oblidats", en M. CASTINEIRAS y J. VERDAGUER (eds.), *Pintar fa mil anys. Els colors i l'ofici del pintor romànic*, Barcelona, 2014, pp. 143-158.

⁴⁴ Le concept hégélien est notamment utilisé avec profit par J.-C. BONNE, "'Relève' de l'ornementation celte païenne dans un évangile insulaire du VII^e siècle (Les *évangiles de Durrow*)", en *Ideologie e pratiche del reimpiego nell'alto medioevo*, Spoleto (Settimane di studio del Centro italiano sull'alto Medioevo, 46), t. 2, 1999, pp. 1011-1053.

⁴⁵ A. GUERREAU-JALABERT, "Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus* et *caro*", en J.-P. GENET (eds.), *La légitimation implicite*, Paris, 2015, pp. 457-476 ; D. MÉHU, "Augustin, le sens et les sens. Réflexions sur le processus de spiritualisation du charnel dans L'Église médiévale", *Revue historique*, CCCXVII/2, n° 674 (2015), pp. 271-302.

⁴⁶ Vic 378-382. Les précisions sur la solennité de la procession (croix, encens, cierges) ne se trouvent pas dans Vic, mais dans Roda 70 et Nar 745B. La présence du peuple dans le cortège n'est mentionnée que dans Nar 745B, mais on la retrouve dans PRG 40, 126. L'extension du voile se trouve dans Vic 382 : *Tunc pontifex ponat reliquias in altari novo, et apendatur velum inter altare et populum et adhibito incenso unguat locum in quo reponendae sunt per quatuor partes*. Nar 745D évoque des rideaux : *circumdatur altare cortinis*. Roda ne mentionne pas cette séparation, mais on peut supposer qu'elle était généralisée, car on la retrouve dans PRG 33, 38 (*Et extenso velo inter eas et populum*), PRG 40, 133 (*Et cum intraverint, extenso velo inter populum et altare*) et dans les pontificaux romains des XII^e et XIII^e siècles.

aux hommes d'être à leur tour illuminés et pouvoir *voir*. Mais on doit leur signifier qu'ils ne le peuvent pas pour le moment. Que pendant l'ensemble du « siècle » (*saeculum*) ils devront recourir aux médiateurs qui voient déjà (les saints) et être guidés par ceux qui ont été rituellement institués pour le faire (les évêques). Dans l'église du monastère d'Alaó, dédiée en 1123 par l'évêque Ramon de Roda-Barbastro, un dispositif spécifique a été mis en œuvre pour signifier la distance entre ceux qui voient et ceux qui, pour l'heure, ne peuvent qu'entendre et imaginer : des petites *fenestellae* aménagées dans les marches du sanctuaire permettent une infime perception visuelle de la crypte mais une bonne diffusion du chant qui se déroule auprès des reliques de Pierre et Paul. Une inscription de dédicace, initiée par un chrisme et peinte en rouge sur la voûte de la crypte, effectue le lien entre les *fenestellae* et l'autel où sont logées les reliques, comme pour indiquer que c'est l'acte rituel de l'évêque qui a permis d'établir le lien entre les saints et le peuple (Figs. 9-11).

Après le scellement des reliques dans l'autel, le voile est levé. C'est l'annonce de la Révélation. Le voile du Temple fut déchiré lors de la mort du Christ (Mt 27: 51). Il symbolisait l'Ancienne alliance ; le sacrifice du corps du Christ a inauguré la Nouvelle. Le voile, selon Paul, représente la chair du Christ, qu'il a sacrifiée pour laisser aux humains une libre entrée dans son sanctuaire (He 10:20). La levée du voile autour de l'autel à la fin de sa consécration réitère *hic et nunc* le processus salvifique. Il signale que le Christ est désormais véritablement présent dans l'autel et il annonce la première célébration du sacrifice eucharistique. Les artistes médiévaux ont rendu le spectacle rituel de la levée du voile par un instantané : le voile noué autour



Fig. 9. Alaó (Sopeira, Ribagorça). *Fenestellae* des escaliers du sanctuaire ouvrant vers la crypte, v. 1120.
Cliché : D. Méhu



Fig. 10. Alaó (Sopeira, Ribagorça), intérieur de la crypte et *fenestellae* du mur occidental. Cliché : D. Méhu



Fig. 11. Alaó, inscription de consécration de l'autel reliant les *fenestellae* à l'ouest et la fenêtre axiale à l'est : (Chrisme) XIII KALENDAS DECEMBRIS RAIMUNDUS BARBATRENSIS EPISCOPUS CONSECRAVIT HOC ALTARE IN ONORE SANCTORUM PETRI ET PAULI. Cliché : D. Méhu

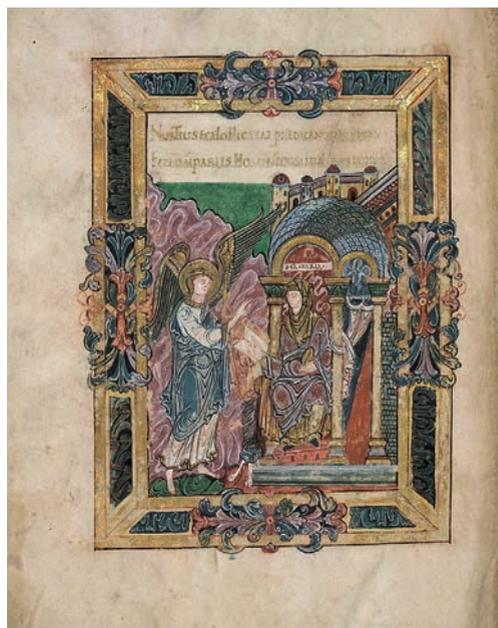


Fig. 12. Bénédictionnaire d'Æthelwold, London, Brit. Lib., MS Add. 49598, fol. 5v : l'Annonciation. Cliché : British Library. Public domain

d'une colonne. Il faudrait en chercher les variantes pour apprécier la manière dont il a pu signifier l'incarnation du Christ et, par elle, l'avènement d'un nouvel âge⁴⁷. On se limitera ici à deux exemples anglais voisins de l'an mil. Dans le bénédictionnaire d'Æthelwold, un voile est noué autour d'une colonne derrière la Vierge de l'Annonciation, alors que celle-ci tient devant elle un livre vierge sur lequel semble s'imposer la bénédiction de l'ange : le Verbe s'incarne, dans le livre et dans la Vierge-Église, et le voile noué le signifie (Fig. 12)⁴⁸. Le pontifical de Saint German in Cornwall est introduit par un dessin à l'encre qui représente d'une manière synthétique le rituel de dédicace. Le clergé et le peuple sont présentés sur deux niveaux distincts devant une église achevée, dressée sur des degrés et présentée de telle sorte que l'on voit à la fois la porte de la façade, la nef, le chevet, les toits et les clochers. L'évêque, au premier plan, frappe la porte de l'église avant d'y pénétrer pour les consécration. Dans le mur du chevet, une ouverture qui n'est ni une fenêtre ni une porte laisse voir un rideau noué qui signale l'achèvement du rituel (Fig. 13)⁴⁹.



Fig. 13. Image de la dédicace d'une église en ouverture du pontifical de Saint German in Cornwall, Rouen, BM, ms. 368 (A27), fol. 2v. Cliché et autorisation BM Rouen

Une fois le voile noué, l'autel et l'église sont illuminés puis on célèbre la première messe. Dieu, sollicité depuis des heures de descendre dans le lieu, va enfin faire son entrée. L'hostie va être consacrée, adorée, puis ingurgitée ; l'Esprit pourra enfin commencer à infuser les fidèles. À cette théophanie invisible, répondent les théophanies visibles qui entourent l'autel. Peintures d'abside, parements d'autel, crucifix, poutres de gloire, superposées le long d'un axe vertical qui part de l'autel : on sait à quel point elles sont nombreuses et soignées dans les églises catalanes. C'est comme si tout le décor du sanctuaire rendait visible l'opération effectuée par la dédicace.

⁴⁷ On trouve une très belle analyse des représentations du voile pour signifier l'accomplissement par le sacrifice du Christ et le signe de sa présence corporelle dans J. HAMBURGER, "Body vs. Book: The Trope of Visibility in Images of Christian-Jewish Polemic", en D. GANZ y T. LENTES (eds.), *Ästhetik des Unsichtbaren. Bildtheorie und Bildgebrauch in der Vormoderne*, Berlin, 2004, pp. 113-145 (ici pp. 118-128).

⁴⁸ R. DESHMAN, *The Benedictional of Æthelwold*, Princeton, 1995, pp. 9-17.

⁴⁹ Sur cette image et son contexte manuscrit, D. MÉHU, "The Colours of the Ritual: Description and Inscription of Church Dedication in Liturgical Manuscripts (10th-11th centuries)", en BEDOS-REZAK y HAMBURGER, *Sign and Design*, pp. 259-277.

Mais alors, la *visio Dei* serait-elle possible ici-bas ? Derrière cette question réside tout le sens et la dynamique de l'art chrétien. La justification première est celle de la préfiguration. Ce que l'on voit n'est pas Dieu. Cependant, la dédicace de l'église, comme le spectacle rythmé qui anime ensuite l'édifice sont des moyens de rendre mentalement perceptible la vision finale. Préfiguration donc, et non *visio*. Toutefois, de la justification thomiste du culte des images à l'apparition en trompe l'œil du ciel dans les églises baroques, on sent que l'église glisse de la préfiguration à la vérité, ici et maintenant. L'affirmation de la présence réelle dans l'eucharistie n'y est évidemment pas pour rien. La dédicace de l'église, c'est donc aussi la possibilité de l'institution terrestre.

INSTITUTION

En créant la notion de « rite d'institution », Pierre Bourdieu a donné un solide coup de main aux historiens de l'Église médiévale⁵⁰. Alors que les ethnologues avaient plutôt l'habitude de parler de « rite de passage », pour qualifier par exemple la circoncision, le baptême, la consécration, Bourdieu insiste sur le caractère séparateur de tels rites. Ceux qui le reçoivent sont distingués de ceux qui en sont dépourvus et ils sont institués dans une position sociale dominante. L'*institution* réside à la fois dans le processus, normé et réservé à des personnes elles-mêmes instituées socialement pour l'effectuer, et dans le résultat, soit la création d'une hiérarchie sociale. L'espace social créé par les rites d'institution est un jeu de positions et de dispositions qui marquent les distances entre les personnes instituées ou non et qui déterminent des rapports (déplacements, services, honneurs, dons) qui réifient ces distances ou visent à créer des rapprochements⁵¹.

Il me semble que la dédicace de l'église est l'un des principaux rites d'institution de la société médiévale. Il est l'institution d'un lieu et d'un espace social défini à partir de ce lieu.

Locus, iter, transitus, circuitus

Le lieu en question est l'église ou, devrait-on plutôt dire, la « maison ». C'est en effet avant tout avec les mots *domus*, *habitatio* ou *habitaculum* que les formules de la dédicace le qualifient, conformément au vocabulaire employé par Paul puis les Pères des II^e-IV^e siècles pour qualifier l'être humain habité par Dieu. Si l'homme est à la fois le point de départ et le point d'arrivée de la dédicace de l'église, le rituel s'attache à définir la *domus* intermédiaire, celle que l'on construit pour le « Siècle » avec des pierres et de la chaux. C'est ce *lieu* qui est institué par le rite, pas le temple humain, qui l'est par le baptême et les sacrements.

L'église est donc un *locus*, avec toute la charge sémantique accordée à ce mot dans le latin chrétien. Un *locus* est un point de contact entre le terrestre et le céleste, ou, pour

⁵⁰ P. BOURDIEU, « Les rites d'institution », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 43 (juin 1982), pp. 58-63 ; Id., « Le langage autorisé. Les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6 (novembre 1975), pp. 183-190. Ces deux articles ont été repris dans *Ce que parler veut dire*, Paris, 1982, p. 103-134, puis dans *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, 2001, pp. 159-186.

⁵¹ P. BOURDIEU, « Espace social et genèse des 'classes' », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53 (juin 1984), pp. 3-12, repris dans *Langage et pouvoir symbolique*, pp. 293-323 ; « Espace social et pouvoir symbolique », dans Id., *Choses dites*, Paris, 1987, pp. 147-166 ; « Espace social et espace symbolique », dans Id., *Raisons pratiques*, Paris, 1994, pp. 15-29.

mieux dire, un point terrestre d'incarnation du divin. Dans un contexte où la vie est conçue comme un cheminement progressif d'adhésion au divin, le *locus* est un lieu de réalisation, un lieu de transformation, un lieu de distinction sociale et un nœud de l'organisation spatiale⁵². L'église dédicacée est ce *locus* qui permet à l'être humain déchu d'effectuer le cheminement de "con-formation" à Dieu qui lui est promis, par le bénéfice de la grâce transmise par les sacrements.

La dynamique spatiale impliquée par l'institution du *locus* est d'abord celle de la définition d'un point fixe, inamovible, dont la fixité est déterminée par l'ensevelissement des reliques dans l'autel. Ce lieu terrestre fixe, une fois consacré, est conçu comme un point de communication verticale avec le divin, sur le modèle de l'échelle que Jacob vit en songe s'élever au-dessus de la pierre qu'il baptisa Béthel. Les références à la descente de l'Esprit sont omniprésentes dans les bénédictions et les pièces chantées ; l'ascension est implicitement évoquée dans les formules d'oraison, car c'est par la prière que les cœurs s'élèvent, que les demandes sont formulées, que les dons convergent vers leur destination.

La dynamique verticale du *locus* implique une dynamique horizontale qui est celle des nécessaires déplacements vers l'église, que ce soit pour le culte, les sacrements, les oblations ou les pèlerinages. Ces déplacements horizontaux sont aussitôt articulés à des déplacements verticaux, dans la mesure où le culte consiste à élever les prières des fidèles vers Dieu et à recevoir sa grâce descendante, et dans la mesure où les dons sont transformés en prières, en offices, en constructions et en *ornamenta*. Un point fixe, *locus*, des déplacements vers celui-ci, *iter*, et des cheminements verticaux le long d'un axe reliant terre et ciel, *transitus* : telle est la dynamique spatiale du lieu de culte⁵³.

Il convient d'ajouter à cette triade une dynamique circulaire qui tend à étendre la valeur transitive du *locus* à ses abords immédiats. C'est, semble-t-il, dans les *ordines* catalano-narbonnais pour la dédicace de l'église et dans les chartes de dotation catalanes que l'on voit s'articuler clairement pour la première fois la relation de causalité entre la consécration de l'église et la définition d'une aire de paix. Elle prend deux formes principales. La première est celle de la zone immédiatement adjacente à l'église, définie entre 12 et 100 pas en fonction des lieux (30, 40 ou 60 étant les plus communs). Cette zone peut être appelée *atria*, *cimiterium* ou *sacraria*. Elle se caractérise par la conjonction d'une fonction cimetériale et d'une aire de stockage de produits destinés à l'église. Les occurrences dans les chartes de dotation apparaissent au milieu du x^e siècle et se multiplient surtout un siècle plus tard⁵⁴. Le pontifical de Vic présente à cet égard une particularité intéressante puisqu'il intègre dans l'*ordo* de dédicace une référence

⁵² Je précise ici des propos publiés dans D. MÉHU, "Locus, transitus, peregrinatio. Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XI^e-XIII^e siècle)", en *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations. XXXVI^e Congrès de la SHMESP (Mulhouse, 2-4 juin 2006)*, Paris, 2007, pp. 275-293.

⁵³ Dans l'article cité en note précédente, j'avais proposé la triade *locus, peregrinatio, transitus*. La notion d'*iter*, préférable parce que plus englobante, a été proposée par J. BASCHET, J.-C. BONNE et P.-O. DITTMAR, "Iter" et "locus". *Lieu rituel et agencement du décor sculpté dans les églises romanes d'Auvergne, Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, hors-série, 3, 2012, <http://imagesrevues.revues.org/1579>, chap. I : "Lieu ecclésial et agencement du décor sculpté".

⁵⁴ A. CATAFAU, *Les celleres et la naissance du village en Roussillon (X^e-XV^e siècle)*, Perpignan, 1998, pp. 56-72 ; R. ORDEIG I MATA, *Les dotalies de les esglésies de Catalunya (segles IX-XII)*, vol. IV, Vic, 2004, pp. 207-213.

aux 30 pas. L'expression est intégrée dans la formule de bénédiction de l'eau lustrale au sein du passage où il est question de la bénédiction des *atria circumiecta* ; est ajoutée également la sanctification de cet espace produite par la bénédiction⁵⁵.

La seconde zone impliquée par la dédicace est la *parrochia*, définie d'une manière territoriale autour de l'église à partir d'une série de *termini* qui sont des points de repères de l'espace social. Les plus anciennes délimitations de ce genre apparaissent dans les diocèses d'Urgell et d'Osona au cours de la dernière décennie du IX^e siècle⁵⁶. Les *termini* sont généralement énumérés en commençant par un point situé à l'est ou au sud-est de l'église, les autres suivent en dessinant un cercle passant par le sud, l'ouest et le nord. Dans la mesure où de telles délimitations procèdent directement de la dédicace du lieu de culte, il est tentant de les lire comme une extension du rituel proprement dit.

Communitas

L'espace social institué par la dédicace est une communauté hiérarchisée et spatialisée, dont les principales composantes sont les suivantes.

L'agent principal, nœud de toute la structure, est Dieu, le début et la fin, la puissance par laquelle tout s'opère. On l'invoque constamment au cours du rite. On implore par son nom sa qualité de créateur, d'acteur, de protecteur, de sanctificateur, de sauveur. C'est le Dieu trinitaire, c'est-à-dire à la fois la dimension pensante (Père), la dimension agissante (Fils) et la dimension relationnelle (Esprit) de ce qui est.

Si en première et en dernière instance c'est toujours lui l'acteur, il agit par des intermédiaires. Il a des témoins, les saints, qui signifient la probabilité de la victoire parce qu'ils l'ont eux-mêmes éprouvée et qui sont les gages de l'espérance et de la fidélité sans lesquelles tout le système s'écroule. Ils sont, avec lui, au cœur de l'église, dans l'autel. Il a aussi des « officiers » (agents de l'*officium*) en la personne des évêques et des prêtres qui agissent par le geste et la parole. Leur voix est d'abord laudative : ce sont tous ces chants de gloire, notamment issus des psaumes, qui sont déclinés dans les antiennes, versets et répons ; car il n'y a pas de règne sans gloire, sans cérémonie laudative qui reconnaisse l'origine de la puissance⁵⁷. Leur parole est aussi implorante. Ce sont toutes les prières qui précèdent et concluent chaque séquence du

⁵⁵ Vic 347. La formule n'est pas développée dans l'édition de Gros, qui n'en donne que l'*incipit*. Elle se trouve uniquement dans le manuscrit, fol. 74v. Les passages transcrits ici sans italique sont les variantes propres du pontifical de Vic par rapport à la formule transmise par le Sac. Greg. 4121 : *Effusa etiam in hoc loco nostrae supplicationis oratio, extensos eius terminos et atria circumiecta sanctificando percurrat. Sitque per cunctos angulos ac recessus eius, uel terminos xxxⁱⁱ passuum, data benedictione huius gurgitis, purificatio in sanctificationem, ut semper hic laetitia sit quietis, gratia hospitalitatis, habundantia frugis, reuerentia religionis, copia sit salutis.*

⁵⁶ ORDEIG I MATA, *Les dotalies*, vol. I, 1, n° 15-19, pp. 53-68 : consécration des églises de Baltarga, Merlest, Congost, Berguedà et du *castrum* d'Olvan, entre le 30 octobre 891 et le 8 décembre 899. Seule la charte de l'église de Berguedà est conservée en original (1^{er} décembre 899). Sur les délimitations des paroisses : M. LAUWERS, "Circuit, cimetière, paroisse : Réflexions sur l'ancrage ecclésial des sites d'habitat (IX^e-XIII^e siècle)", en J.-M. YANTE y A.-M. BULTOT-VERLEYSSEN (eds.), *Autour du « village » : établissements humains, finages et communautés rurales entre Seine et Rhin (IV^e-XIII^e siècle)*. Louvain-la-Neuve, 2010, pp. 301-324.

⁵⁷ G. AGAMBEN, *Le règne et la gloire. Pour une généalogie théologique du gouvernement (Homo sacer, II, 2)*, traduit de l'italien par J. GAYRAUD et M. RUEFF, Paris, 2008 ; Id., *Opus Dei. Archéologie de l'Office (Homo sacer, II, 5)*, traduit de l'italien par M. RUEFF, Paris, 2012. Sur le rôle de la louange pour légitimer le pouvoir, l'étude classique

rituel ; car Dieu ne se manifeste que si on se montre ouvert à lui, et rien n'est garanti. Lui seul décide, où et quand il veut. Sa miséricorde est immense, mais sa grâce ne se commande pas. Elle s'implore. La prière monte vers lui ; sa grâce descend et se répand sur l'autel, sur l'église, sur les hommes, sur leurs dons (le verbe récurrent est *infundere*) ; les bienfaits remontent vers Dieu. La grâce circule ainsi, de haut en bas et de manière horizontale entre les hommes. La parole de l'évêque est enfin institutrice lorsque, ayant ouvert son cœur à l'Esprit, il le laisse agir à travers lui et devient un performateur efficace. Il joue alors le rôle du Christ, ce Roi de gloire dont il n'a pu endosser le vêtement qu'à la suite de trois circuits autour de l'église, et qu'on laisse finalement entrer au chant du psaume 23⁵⁸. Ainsi institué, l'évêque peut exorciser, bénir, consacrer. Il agit par son corps, un corps ayant lui-même été transformé par les aspersiones et la grâce du chrême lors de sa propre consécration. Sa main n'est pas comme celle de tout un chacun. Les *ordines* la mettent en évidence, en précisant que c'est avec son doigt (index ?) qu'il doit tracer les croix d'eau lustrale sur l'autel, avec son pouce qu'il trace les croix de chrême sur les murs, avec sa main qu'il doit recouvrir de chrême la table d'autel⁵⁹.

Toutes les paroles de l'évêque, qu'elles louent, implorent ou instituent, sont accompagnées de gestes qui signifient ou renforcent la tonalité souhaitée. Il s'agenouille, se lève, se prosterne, tourne, asperge, lève les mains au ciel ; il se fait maçon, scribe, orateur ; il chante et fait chanter. Rares sont les moments où il chante lui-même et bien plus nombreux sont ceux où le chœur clérical, que les *ordines* appellent tout simplement *clerus* (le clergé), entonne antiennes et versets. Ce corps collectif est dans une position intermédiaire. Il constitue les acolytes de l'évêque, qui l'aident à transporter les ustensiles et les reliques, à installer la table d'autel, à illuminer les chandelles. Mais il est aussi une figure de la communauté des élus que le chant préfigure. Car le chant est une expression de l'harmonie. Il est peut-être ce que le corps peut faire de mieux : être le médiateur du Verbe, l'ingurgiter par la mémoire et le régurgiter sous une forme mélodique construite selon des jeux de proportions qui reproduisent eux-mêmes les harmoniques de la Création⁶⁰.

Le *populus* rassemblé à l'occasion de la dédicace se veut aussi la figure de ce peuple élu. Mais si le rituel lui annonce d'éventuelles récompenses, il a surtout pour effet de le situer dans

d'E. KANTOROWICZ reste incontournable : *Laudes Regiae. Une étude des acclamations liturgiques et du culte du souverain au Moyen Âge*, traduit de l'anglais par A. WIFFELS, Paris, 2004.

⁵⁸ Vic 316-321. A. ROSE, "Attolite portas, principes vestras...". Aperçus sur la lecture chrétienne du Ps. 24 (23) B", en *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il cardinale Giacomo Lercaro*, I, Rome, 1966, pp. 453-478.

⁵⁹ Les précisions ne se trouvent pas dans Vic mais dans Nar 737D et Roda 25 pour la lustration de l'autel (Roda : *faciat crucem de digito suo cum ipsa aqua in dextera parte per quatuor cornua altaris*), 739D pour son onction (*ipse pontifex propria manu ungat totum lapidem*), dans Roda 36 pour les onctions des murs (*in circuitu ecclesie per parietes de dextro in dextrum faciens <crucem> cum pollice de ipso chrismate*). L'onction des mains lors de l'ordination du prêtre a été introduite dans la liturgie franque au milieu du VIII^e siècle, avant de se retrouver au début du X^e siècle dans l'*ordo romanus* XXXV puis dans le PRG, 63, 36-37. M. ANDRIEU, "L'onction des mains dans le sacre épiscopal", *Revue d'Histoire ecclésiastique*, XXVI/2 (1930), pp. 343-347.

⁶⁰ G. IVERSEN, *Chanter avec les anges. Poésie dans la messe médiévale : interprétations et commentaires*, Paris, 2001 ; et plus spécifiquement sur le chant lors de la dédicace : "L'espace sacré et la poésie liturgique. Proses pour la dédicace d'une église", en C. ARRIGNON *et alii*, *Cinquante années d'études médiévales. À la confluence de nos disciplines. Actes du colloque organisé à l'occasion du Cinquantenaire du CESC, Poitiers, 1^{er}-4 septembre 2003*, Turnhout, 2005, pp. 409-422.

la place du serviteur (*famulus*) qui est la sienne tout au long du Siècle. Qui est ce *populus* ? Les *ordines* ne le précisent pas, mais les chartes et récits de dédicace montrent qu'il s'agissait surtout des grands, dont le concours était indispensable. Le rite commence par une allocution à son égard, pour le convoquer au rite inaugurateur, puis pour lui annoncer, la veille de la cérémonie, le nom des reliques qui seront ensevelies. On sollicite sa prière et on lui demande le jeûne. Avant d'aller chercher les reliques, il est interpellé une seconde fois au sujet des dons et des vertus qui doivent le guider⁶¹. La prière, le don, l'espérance, la foi et la charité : telle est donc la condition de l'homme définie par le rite de la dédicace. Les sermons prononcés lors de l'anniversaire de la dédicace d'une église déclinent ces devoirs en un véritable programme social, celui de la communauté humaine en chemin vers la Cité céleste⁶².

Et le peuple en redemande. Il veut être là, il veut que son nom demeure associé à l'église que l'on dédicace et pour laquelle il a effectué des sacrifices. La Catalogne constitue à cet égard un observatoire exceptionnel. On conserve pour la plupart des églises construites à l'époque romane une charte de dotation, dans laquelle la date et les noms des principaux acteurs sont notés, ainsi que les principales donations qui ont constitué la dot de l'église à l'occasion de son union avec le Christ. Ces noms se retrouvent ailleurs : dans des petites pièces de parchemin enfouies avec les reliques dans la lipsanothèque aux côtés des *cartae* sur lesquelles figurent le début des Dix commandements et des évangiles ; ou sur les lipsanothèques elles-mêmes, selon une hiérarchie qui reprend celle des chartes de dotations⁶³. Ils sont aussi gravés sur les autels, en d'innombrables noms ou lettres, devenus parfois indéchiffrables⁶⁴. On trouve également des marquages dans les peintures murales sur lesquels, pour l'heure, on ne sait quoi dire. Certains m'intriguent tout particulièrement. Ce sont des petits traits verticaux parallèles, parfois rayés ensemble, incisés dans les peintures du sanctuaire (Figs. 14 et 15). Ils évoquent immanquablement un comptage, mais lequel, et à quelle date ? S'agirait-il de la trace d'un don ou d'une dette à l'égard de l'église ? Peut-on les mettre en relation avec d'autres entailles et incisions pratiquées au Moyen Âge et à l'ère moderne en lien avec des comptages, des paiements ou des dettes⁶⁵ ?

⁶¹ Vic 377 : *Tunc pontifex et clerus et populus venerabiliter saluent ipsas reliquias, et episcopus faciat verbum ad populum amonens eos de fide, spe et caritate, et de custodia mandatorum dei ac confessionum peccatorum. Quo facto, absolvens benedicat eis.* Le don et le paiement de la dîme sont spécifiés dans le PRG 40, 128.

⁶² F. MORENZONI, "Predicatio est rei predicate humanis mentibus presentatio : les sermons pour la dédicace de l'église de Guillaume d'Auvergne", en F. MORENZONI y J.-Y. TILLIETTE (eds.), *Autour de Guillaume d'Auvergne († 1249)*, Turnhout, 2005, pp. 293-322.

⁶³ ORDEIG I MATA, *Les dotaties*, 4 tomes en 7 vol., Vic, 1993-2004. L'insertion des *cartae* dans le *loculus* à reliques est prescrit dans l'*ordo* de dédicace : Vic 385. P. HENRIET, "Audi Israel. Le parchemin de consécration et la parole de Dieu dans l'autel (Catalogne et Languedoc, XI^e- XIII^e siècle)", en *La parole sacrée. Formes, fonctions, sens (XI^e-XV^e siècle)*, Toulouse, 2013, pp. 67-106 (Cahiers de Fanjeaux, 47).

⁶⁴ C. TREFFORT, "Inscrire son nom dans l'espace liturgique à l'époque romane", *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa*, XXXIV, 2003, p. 147-160 et "Les «graffitis» sur tables d'autel aux époques pré-romane et romane. Note à propos des inscriptions de l'autel de Gellone", en *La fondation de l'abbaye de Gellone. L'autel médiéval. Actes de la IV^e table ronde de Saint-Guilhem-le-Désert*, Aniane, 2004, pp. 137-146.

⁶⁵ L. KUCHENBUCH, "Les baguettes de taille au Moyen Âge : un moyen de calcul sans écriture?", en N. COQUERY, F. MENANT y F. WEBER (eds.), *Écrire, compter, mesurer. Vers une histoire des rationalités pratiques*, Paris, 2006, pp. 113-142.



Fig. 14. Graffitis dans les peintures du sanctuaire de l'église d'Estaon, Lérida. Barcelone, MNAC. Cliché : Museu Nacional d'Art de Catalunya



Fig. 15. Graffitis sur le mur de l'abside du sanctuaire de l'église d'Unha (Val d'Aran). Cliché : D. Méhu

De tels marquages, s'ils s'avèrent relever d'une pratique médiévale, méritent d'être considérés parmi les signes qui manifestent une présence voulue des fidèles dans le corps de l'édifice. On pense bien sûr aux portraits des commanditaires et des donateurs ; aux inscriptions des « auteurs » d'images, commanditaires ou artistes, qui accompagnent généralement leur nom d'un *me fecit* ou *hoc fecit*⁶⁶ ; aux inscriptions de dédicace qui conservent le nom des principaux donateurs et consécrateurs. Ajoutons à ces marquages les pierres tombales insérées dans les pavements, les enfeus et tombeaux insérés dans les murs, qui sont autant de visualisations de la dimension corporelle de l'église, construite de « pierres vivantes ». Ou encore toute la gamme des marques lapidaires, qu'elles soient marques de tâcherons ou signes d'assemblage, dont on a pu remarquer, ailleurs, la concentration spécifique dans certains lieux de l'édifice, portes, sanctuaires, linteaux, colonnes⁶⁷.

Pourquoi les marquages dans ces lieux ? Parce que la communauté ecclésiale, qui va de Dieu au peuple, se définit dans les positions que chacun occupe au sein de l'édifice et parce qu'elle se représente dans les dispositifs architecturaux, spatiaux et ornementaux qui le structurent. L'église est un *locus*, avons-nous dit. Mais ce *locus* est un espace social, c'est-à-dire un ensemble articulé et hiérarchisé de lieux sémantisés par des rapports sociaux, des signes et des images. Au cours du rituel de la dédicace, les aspersion, onctions et marquages distinguent les différents lieux constitutifs : autels, portes, pavements, murs. Mais prenons garde à ne pas considérer l'espace ecclésial dans une dimension trop restreinte. La dédicace prend soin d'y inclure des lieux non culturels et des choses qui relèvent du *labor* humain, les *ornamenta* et le cimetière. Livres, parements et voiles d'autels, chandeliers, colombes, croix, corporal, vêtements sacerdotaux : tous ces objets qui constituent le « trousseau » de l'église au moment de son mariage sont en effet bénis lors de la dédicace, parce qu'ils sont des instruments nécessaires au culte et parce qu'ils contiennent le sacré⁶⁸. L'*ordo* catalano-narbonnais présente une particularité extrêmement intéressante à ce sujet. Les dons faits à l'église en vue de la consécration sont comptés parmi les *ornamenta* et ils font l'objet d'une bénédiction spécifique propre à la liturgie hispanique (*Deus, cuius verbo et potentia facta sunt omnia*). Celle-ci, conformément au canon de la messe, appelle le regard bienveillant de Dieu sur les offrandes, comme sur celles qui furent données par Abel et Melchisédech. Elle implore de protéger, de faire prospérer et d'accorder l'indulgence à ceux qui ornent le temple afin qu'ils soient dans le

⁶⁶ A. LEGNER, *Der Artfex. Künstler im Mittelalter und ihre Selbstdarstellung. Eine illustrierte Anthologie*, Köln, 2009. En dernier lieu, E. MINEO, *L'artiste, l'écrivain et le monument. Signatures épigraphiques en France au Moyen Age central*, thèse de doctorat, Université de Poitiers, 2016.

⁶⁷ N. REVEYRON, "Marques lapidaires : The State of the Question", *Gesta*, 42, 2 (2003), pp. 161-170. En lien avec la dédicace de l'église : CODOU, "La consécration du lieu de culte" ; D. MÉHU, "Les marques lapidaires peintes de la cathédrale de Chartres", en TIMBERT (ed.), *Chartres. Construire et restaurer*, pp. 383-395.

⁶⁸ Vic 364-376 ; Nar 742A-745A ; Roda 45-64. Vic et Roda introduisent cette série de bénédictions par une formule synthétique (ici Vic 364) : *Tunc deferantur in conspectu episcopi omnia in usu aecclesiae vel ataris consecranda, et ea que populus offert* ; Nar 745A est plus précis : *Tunc annuente archidiacono, offerat populus ea quae in sanctuario sunt consecranda, scilicet vestimenta sacerdotalia, crucis signacula, thuribula altaris, velamina cortinarum, ornamenta, ceterarumque donaria terrarum ac vinearum, divinarumque scripturarum, grata deo libamina, atque etiam signa ad divinum opus populum invitantia*. Sur le sens des *ornamenta* et l'ampleur des choses incluses dans la catégorie : *Ornamenta ecclesiae. Kunst und Künstler der Romanik*, Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums Köln in der Josef-Haubrich-Kunsthalle, 3 vol., Köln, 1985.

siècle des maîtres d'amour et des témoignages de bonne action (*bonae actionis documentum*) et qu'ils puissent aspirer au règne perpétuel⁶⁹. Les dons à l'église sont donc considérés comme des « ornements » nécessaires sans lesquels l'*ecclesia* – entendons la structure sociale enclenchée par la dédicace de l'église – ne peut exister.

L'introduction des dons parmi les *ornamenta ecclesiae* révèle le processus de transfert opéré par la donation à l'autel. Ces dons sont les produits du labeur humain. Ils sont en quelque sorte le résultat de la situation dans laquelle l'homme se trouve depuis le péché. Le rachat a été rendu possible par l'Incarnation et la Passion. La dédicace effectue l'incarnation dans l'édifice. Les donations manifestent les sacrifices des hommes. Ainsi pourront-ils, comme l'exprime la formule de bénédiction du *loculus* à reliques, obtenir « l'effet du martyr »⁷⁰. Leurs dons seront transformés en offices et en *ornamenta*. Ils permettront d'effectuer le *transitus*. Et c'est ainsi l'ensemble du processus de domination de la terre et des hommes par l'Église qui est justifié par la dédicace de l'église. Tel est, je crois, fondamentalement, le sens de ce rite dans la société féodale.

⁶⁹ Vic 365 : *Deus cuius verbo et potentia facta sunt omnia, cuius dono percipimus quae ad vitae remedium pos-sidemus, te subnixi precibus exoramus ut de sede maiestatis tuae huic oblationi fidelium sanctificator accedas. Suscipe de manibus eorum munus oblatum, quod a tua clementia benedictum, in huius sanctuarii tui usu maneat consecratum. Sint haec in conspectu tuo libenter accepta, sicut condam Abel alumni tui vel Melchisedech munera tibi placuerunt oblata. Et qui ob honorem nominis qui templum tuum suis nituntur decorare obsequiis, tu eis domine magna pro parvis recompensa, ut devotionem eorum placabilem accipias, peccata dimittas, fide eos repleas, indulgentia foveas, misericordia protegas, adversa destruas, prospera concedas. Amen. Habeant in hoc seculo bonae actionis documentum, caritatis studium, sancti amoris affectum, et in futuro cum sanctis angelis adipiscantur perpetuum regnum.* Roda 49 et Nar 735A intitulent cette prière *Benedictio super munus quod quis ecclesiae offert*.

⁷⁰ Vic 383 : (...) *Descendat domine hic virtus et benedictio tua accedat Spiritus tuus Sanctus, per quem in sacrarii tui sanctificatione famulantibus martirii donetur effectus.* Cette formule de bénédiction de la loge à reliques est propre à la liturgie hispanique.

