

# STUDIA RELIGIOSA HELVETICA JAHRBUCH

Editorial Committee  
Comité de rédaction    Redaktionskomitee

Philippe Borgeaud (Genève), Maya Burger (Lausanne),  
Richard Friedli (Eribourg), Karénina Kollmar-Paulenz (Bern)

President of Editorial Committee  
Présidente du Comité de rédaction    Präsidentin des Redaktionskomitees

Prof. Dr. K. Kollmar-Paulenz  
Universität Bern  
Institut für Religionswissenschaft  
Länggassstrasse 51  
CH-3000 Bern 9

Founding Members  
Membres fondateurs    Gründungsmitglieder

Philippe Borgeaud, Fritz Graf, Axel Michaels,  
Fritz Stolz †, Jacques Waardenburg

Die Studia Religiosa Helvetica – Jahrbuch und Series Altera – sind Publikationsreihen  
der Schweizerischen Gesellschaft für Religionswissenschaft. Anträge auf Mitgliedschaft  
können auf der Homepage der Gesellschaft gestellt werden: [www.sgr-sssr.ch](http://www.sgr-sssr.ch).  
Mitglieder erhalten das Jahrbuch kostenlos.

Studia Religiosa Helvetica – Annuaire et Series Altera – sont des collections de la  
Société Suisse pour la Science des Religions. Il est possible de devenir membre en  
remplissant un formulaire à disposition sur le site internet de la société: [www.sgr-sssr.ch](http://www.sgr-sssr.ch).  
Les membres reçoivent l'annuaire gratuitement.



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

# Les objets de la mémoire Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte

Edité par

Philippe Borgeaud  
Youri Volokhine



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

Information bibliographique publiée par «Die Deutsche Bibliothek»  
«Die Deutsche Bibliothek» répertorie cette publication dans la «Deutsche  
Nationalbibliografie»; les données bibliographiques détaillées sont disponibles  
sur Internet sous <http://dnb.ddb.de>.

Ouvrage publié grâce au soutien de l'Académie Suisse des Sciences Humaines  
et Sociales.

ISSN 1424-7607  
ISBN 3-03910-592-2

© Peter Lang SA, Editions scientifiques européennes, Berne 2005  
Hochfeldstrasse 32, Postfach 746, CH-3000 Berne 9  
[info@peterlang.com](mailto:info@peterlang.com), [www.peterlang.com](http://www.peterlang.com), [www.peterlang.net](http://www.peterlang.net)

Tous droits réservés.  
Réimpression ou reproduction interdite par n'importe quel procédé, notamment  
par microfilm, xérographie, microfiche, microcarte, offset, etc.

Imprimé en Allemagne

## Table des matières

Philippe BORGEAUD	
Introduction .....	7

### *Textes et pratiques rituelles dans l'Antiquité*

Laurent COULON	
Les reliques d'Osiris en Egypte ancienne: données générales et particularismes des cultes thébains ....	15

Youri VOLOKHINE	
Reliques et traces en Egypte ancienne. A propos de la présence sur terre d'écrits et d'objets d'origine divine ....	47

David BOUVIER	
Reliques héroïques en Grèce archaïque: l'exemple de la lance d'Achille .....	73

Renée KOCH PIETRE	
La <i>Chronique</i> de Lindos, ou comment accommoder les restes pour écrire l'Histoire .....	95

Athassia ZOGRAFU	
Images et «reliques» en Grèce ancienne. L'omoplate de Pélops .....	123

### *Reliques en Extrême-Orient*

Frédéric GIRARD	
Quête et transmission des reliques de la Chine au Japon, au XIII <sup>e</sup> siècle .....	149

le saint est réellement présent dans la relique ou dans l'image, comme le Christ est réellement présent dans les espèces, ses apparitions sont réelles tout comme le sont ses capacités thaumaturgiques. La notion même d'intercession s'efface, ce qui conforte les Réformés dans leur conviction que le papisme est une idolâtrie. L'Eglise romaine a fait là un choix lourd de conséquences, qu'elle a assumé en toute conscience et en toute connaissance de cause, acceptant de creuser le fossé qui la séparait désormais des confessions réformées.

### Bibliographie

- BROWN, P. (1984), *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris.
- HERRMANN-MASCARD, N. (1975), *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris.
- SALLMANN, J.-M. (1994), *Naples et ses saints à l'âge baroque (1540-1750)*, Paris.
- SEIDEL MENCHI, S. (1987), *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino.
- VINCENT, N. (2001), *The Holy Blood. King Henry III and the Westminster Blood Relic*, Cambridge University Press.
- ZARRI, G. (1990), *Le sanite vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*, Torino.

## Réaménager le rapport au sacré: les reliques dans l'iconoclasme et la polémique religieuse aux premiers temps de la Réforme genevoise<sup>1</sup>

Christian GROSSE (Université de Genève) et  
Daniela SOLFAROLI CAMILLOCCI (Université de Genève)

Nous proposons d'examiner ici, dans un premier temps, la manière dont les militants évangéliques et leurs prédicateurs réaménagent leur rapport au sacré, aux commencements de la Réforme genevoise, soit au début des années 1530, en s'attaquant entre autres aux reliques qui peuplent alors les églises. Dans un second temps, nous analyserons les textes qui ont à la fois encadré puis interprété et légitimé l'action de ces militants, dès le début des années 1530 jusqu'à la décennie suivante. En tentant de penser ensemble plusieurs modes d'intervention religieuse, cette approche veut considérer les textes produits durant cette période et la violence des iconoclastes comme différents aspects d'une même entreprise visant à la redéfinition des modes de présence du divin au monde. Cette approche envisage ainsi la Réforme genevoise comme un processus de conversion, au cours duquel iconoclasme et littérature pamphlétaire travaillent conjointement à entraîner les chrétiens d'alors dans une dynamique de distanciation par rapport aux formes de contact avec le sacré héritées du

1 Cette communication naît des échanges et des discussions entre ses deux auteurs, qui ont confronté ici leurs expériences respectives de recherche. La première partie («L'iconoclasme dirigé contre les reliques à Genève», pp. 286-296) a été rédigée par Ch. Grosse; la seconde («iconoclasme et discours théologique», pp. 296-321), par D. Solfaroli Camillocci.

christianisme médiéval, à la fois par la purification des formes traditionnelles du culte et par l'adoption de pratiques religieuses définies comme authentiquement évangéliques.

### L'iconoclasme dirigé contre les reliques à Genève

Une violence dirigée spécifiquement contre les reliques est clairement identifiable parmi l'ensemble des événements qui marquent le passage de Genève aux idées évangéliques, en particulier au moment où ces idées triomphent sur le plan social et sur le plan politique. Comme partout ailleurs dans la Chrétienté occidentale, les reliques étaient nombreuses dans la ville. Le seul ensemble que forment la cathédrale et la chapelle des Macchabées, en comptait, selon divers chroniqueurs et inventaires contemporains, au moins une trentaine<sup>2</sup>. Elles proviennent d'une vingtaine de saints ou de martyrs. On trouve également à Saint-Pierre et dans la chapelle des Macchabées des morceaux de la croix et au couvent de Rive une épine de la couronne du Christ<sup>3</sup>. L'Eglise de la Madeleine conservait les restes de quatre saints<sup>4</sup>. Ces reliques se présentaient sous plusieurs formes. Dans la plupart des cas, elles étaient contenues dans une boîte d'argent, plus rarement de bois ou d'ivoire, généralement dorée<sup>5</sup>. Dans quelques cas, le reliquaire servait de support à une croix<sup>6</sup> ou

- 2 ARCHINARD (1864), pp. 290-295, 300-310; TURRETTINI (1877), pp. 97-129; DUFOUR (1925). L'analyse de ces documents a été conduite de manière systématique pour la cathédrale Saint-Pierre par DEONNA (1948), pp. 87-96. Une évaluation plus précise du nombre de reliques est difficile: certains documents mentionnent seulement «des reliques», «plusieurs» ou «diverses» reliques, empêchant ainsi une quantification précise (*ibid.*, p. 94).
- 3 DEONNA (1948), pp. 89 et 94; TURRETTINI (1877), p. 115.
- 4 TURRETTINI (1877), p. 109.
- 5 TURRETTINI (1877), pp. 109, 115, 121-122; DEONNA (1948), pp. 88-91, 94-96.
- 6 DEONNA (1948), pp. 115, 122.

était intégré à des objets liturgiques<sup>7</sup>. Certaines «ymages» – statues ou tableaux – fonctionnaient également comme reliquaires<sup>8</sup>. Plusieurs de ces derniers prenaient la forme de la partie du corps du saint qu'ils contenaient: un pied, une main, ou un bras, comme dans le cas de la relique de saint Antoine<sup>9</sup>. Dans leur plus grand nombre, les reliquaires étaient logés à l'intérieur ou à proximité des autels qui en renfermaient parfois plusieurs<sup>10</sup>.

La localisation des reliques explique en partie pourquoi elles ne font l'objet d'attaques directes qu'au moment où les évangéliques s'emparent des lieux de culte. A Genève, comme dans beaucoup d'autres villes où les images sont détruites à cette époque, la violence iconoclaste concerne d'abord la périphérie ainsi que les places publiques, c'est-à-dire les lieux les plus facilement accessibles à une forme d'action qui, dans cette phase initiale, est généralement clandestine; la violence ne pénètre les édifices religieux que dans un second temps. Elle vise alors souvent à la purification des lieux acquis au nouveau culte<sup>11</sup>.

7 DEONNA (1948), p. 121.

8 Ainsi, à la chapelle des Macchabées, le buste de saint Sébastien contient, apparemment dans son piédestal, le crâne du saint (DEONNA (1948), p. 93). Dans d'autres cas, le fait est plus difficile à établir avec certitude, notamment parce que, dans les documents contemporains, le terme d'«image» semble être parfois pris pour celui de relique (TURRETTINI (1877), p. 115). Des images de la Vierge et de saint Christophe constituent probablement des reliquaires (DEONNA (1948), pp. 89 et 93).

9 W. DEONNA (1948), pp. 88, 90 et 94.

10 On peut ainsi établir avec certitude la présence de reliques à l'intérieur ou à proximité de quatre des autels de la cathédrale. L'armoire qui se trouve à proximité de l'autel Saint-Antoine, contient les reliques de ce dernier ainsi que celles de saint Alexis; l'autel Saint-Martin contient celles de ce dernier ainsi que celles de saint Cosme et saint Damien (DEONNA [1948], pp. 89-90).

11 CHRISTIN (1991), pp. 125 et suivantes. La logique iconoclaste semble être sur ce point semblable à Genève et à Neuchâtel: BERTHOUD (1984), pp. 331 et 335. Après les événements du 23 octobre 1530 à Neuchâtel, Guillaume Farel s'en félicite dans ces termes: «Par la grâce de Notre Seigneur, nous avons beau lieu et large, car il fait beau voir ce qui a esté nétoyé de l'Eglise, en laquelle, par les autels, [on] ne pouvoit avoir place, fors après disner» (HERMINJARD (1866-1897), v, pp. 421, 27 octobre 1530).

Si l'on met de côté quelques actes isolés qui participent de cette phase initiale, l'iconoclasm genevois se scinde pour l'essentiel en deux vagues. La première coïncide avec la conquête du couvent de Rive qui devient le premier lieu public de prédication évangélique. Une série de destructions suit de peu le sermon que Guillaume Farel y prêche le premier mars 1534 et dure jusqu'en juillet 1534: elles «nettoient» aussi bien les abords que l'intérieur de l'édifice<sup>12</sup>. A cette occasion ont lieu les premières destructions d'autels, l'un au couvent et l'autre dans la chapelle de Notre-Dame de Bethléem qui se situe à proximité<sup>13</sup>. Des reliques ont été probablement éliminées au cours de ces événements<sup>14</sup>. Après juillet 1534, des violences continuent à se produire sporadiquement, mais avec une certaine régularité jusqu'au déclenchement de la deuxième vague iconoclaste en août 1535. A partir du 8 août, la plupart des églises de la ville sont «visitées» par les iconoclastes, au cours d'une campagne qui prend parfois des allures de carnaval ou de charivari<sup>15</sup>. Les autorités tentent certes de prendre le contrôle du nettoyage des églises, mais elles sont à plusieurs reprises débordées à la fois par l'avidité des pillleurs

12 1<sup>er</sup> mai 1534 (JUSSIE (1996), p. 138); 23-24 mai 1534 (*Registres du Conseil*, XII, p. 547 et n. 2; JUSSIE (1996), pp. 139-140); 26 juillet 1534 (*Registres du Conseil*, XIII, p. 18; JUSSIE (1996), p. 140); des violences visant l'église de la Madelaine et son cimetière sont également commises à ce moment-là: 24-25 mai 1534 et 22 juin (JUSSIE (1996), pp. 140-141).

13 ROSET (1894), p. 185; JUSSIE (1996), p. 143.

14 Au moment où elles dressent l'inventaire des biens d'Eglise, en août 1535, les autorités genevoises établissent notamment une liste des «biens meubles du couvent de Rive, de quoy la ville n'a point heu», c'est-à-dire qu'elles n'ont pu récupérer: au moins trois reliquaires figurent dans cette liste (TURRETTINI (1877), p. 115).

15 «Le dimanche 8 d'aoust, ledit Guilhaume Farel et sa compaignie avoit fait sonner le sermon à Rive le matin et alla prescher à la grande esglise de S. Pierre au son de la grosse cloche de l'Evesque et abbattirent les images de grande partie et rompirent les armoiries et coffres où estoient les reliques» (GEISENDORF (1942), p. 441). Voir également: *Registres du Conseil*, XIII, pp. 278-279; ROSET (1894), p. 200; JUSSIE (1996), pp. 211-212; FROMENT (1854), pp. 144-146.

et par une volonté purificatrice, qui pousse à achever l'élimination des supports matériels de l'ancien culte. Rapportant ces événements, le chroniqueur Michel Roset note que vers la fin de l'année, «les cytoiens recherchoient les ydoles et reliques dans les temples pour n'y rien laisser»<sup>16</sup>. Il mentionne en particulier la découverte de trois reliquaires et de leur contenu: celui de saint Antoine, celui des corps-saints de l'église de Saint-Gervais et la cervelle de Saint-Pierre à la cathédrale<sup>17</sup>.

Chroniques et documents officiels nous renseignent assez précisément sur les circonstances de ces découvertes. Au sujet de l'épisode du bras de Saint-Antoine, demeuré célèbre pour avoir été par la suite mis au service de la polémique réformée<sup>18</sup>, Antoine Froment livre le récit suivant: parmi les reliques de la cathédrale, écrit-il,

(il) en y avoit une desquelles on avoit plus grande reverence dans Geneve, que de toutes les autres, qu'on appelloit le bras de St. Anthoine, ont ils trouverent au lieu du bras une pible, ou membre viril naturel d'ung cerf, qui fust pourté et monsté au Conseil, et presque par toute la ville pour voyr l'abus si grand qui avoit esté en ces reliques par le passé; disans «voycy le bras de St Anthoine qu'on nous faisoit adouyr»<sup>19</sup>.

16 ROSET (1894), p. 214. Pour sa part, Antoine Froment introduit son récit de ces événements de façon analogue: «Après que les images furent abbatues dans l'Eglise Saint Pierre, vindrent à visiter les relicques qu'ilz appelloynt les os des Sainctz». Plus loin, il raconte que les militants évangéliques «se sont mitz en armes et en rench de bataille, pour aller batailler contre toutes les autres ydolles des Eglises de la ville» (FROMENT (1854), p. 148).

17 ROSET (1894), pp. 214-215.

18 CALVIN (2000), p. 24.

19 FROMENT (1854), pp. 146-147; ROSET (1894), p. 214; GEISENDORF (1942), p. 441. Voir également: DEONNA (1948), p. 88. Le récit de la découverte dans le reliquaire d'un «membre viril naturel d'ung cerf» au lieu de l'os du bras de saint Antoine, colporté à la suite de Froment par tous les chroniqueurs et historiens réformés, pose évidemment problème; comme l'a relevé Henri Naef, «la conservation d'un morceau de chair n'était pas possible à l'air libre dans le climat de Genève» (NAEF (1936-1968), I, p. 215). Quel que soit cependant l'objet qui a été réellement découvert, c'est bien en tant que «membre viril naturel d'ung cerf» qu'il a été exhibé.

L'autre épisode au sujet duquel nous sommes bien renseignés se situe à la même époque et se déroule à maints égards sur le même mode: le démontage d'un autel logé dans la crypte du temple de Saint-Gervais, dans lequel se trouvaient les reliques de trois martyrs, fait, comme à Saint-Pierre, découvrir une supercherie: les voix des martyrs que, en approchant de l'autel, l'on pouvait entendre réclamer leur canonisation ou le retour de la messe à Genève, proviennent en réalité d'un système de tuyaux percés de telle sorte, qu'ils «resonnoient comme si c'étoit un murmure de gens qui parloient»; on découvre également que l'autel était pourvu d'une autre mécanique: des crochets retenaient les chapelets que l'on y introduisait alors que la croyance collective attribuait cette action de rétenition aux martyrs<sup>20</sup>.

Dans les deux épisodes, le démontage du mobilier liturgique et l'extraction de la relique constituent un acte public de révélation et de démonstration. Visant à la fois à choquer et à prouver, il s'efforce de provoquer une réaction de rejet des anciennes formes de dévotion. La preuve apportée de manière éclatante doit, selon les cas, entraîner la conversion ou la consolider. La tuyauterie de l'autel où se trouvaient les reliques des martyrs, dévoile au grand jour une mécanique de mystification. La divulgation du procédé secret renfermé par cet autel est enregistrée non seulement par les chroniques, mais également par le gouvernement de la ville dans ses registres. Le récit de l'événement qui y figure, rend compte d'une prise de conscience générée par la révélation visible de la tromperie:

tous ceux qui les virent jugerent que par ces trous il se faisoit un son depuis les dits vaisseaux, en sorte que les vaisseaux se repondans ainsi resoignoient comme si c'estoit un murmure de gens qui parloient. On crut que toutes ces choses estoient la cause de ces sots discours qu'on avoit tenus si longtemps dans cette ville<sup>21</sup>.

20 ROSET (1894), pp. 214-215; FROMENT (1854), pp. 149-150; voir également GUILLOT (1903), pp. 33-35 et NAEF (1936-1968), I, pp. 212-213.

21 *Registres du Conseil*, XIII, pp. 377-378, cité dans la traduction de Flournois, *Extraits des registres publics*, p. CLIX; rappelant les croyances liées aux re-

De même, le morceau de chair qui a été pris pour le bras de saint Antoine est promené par les rues de la ville pour donner à voir comment les fidèles ont été trompés. Ce faisant, les militants évangéliques récupèrent le mode rituel de la procession pour le détourner à d'autres fins: au lieu de proposer la relique à l'adoration des fidèles, leur procession parodie la livre à l'humiliation de la moquerie publique.

En exhibant l'objet obscène qui a reçu le culte des fidèles, les militants évangéliques signifient leur intention de marquer nettement la distinction du pur et de l'impur, de dégager le sacré de la pollution qu'engendre à leurs yeux la confusion avec la réalité matérielle à laquelle il est soumis dans la relique. Vidant les églises de la présence de cette source de pollution, c'est la sacralité des lieux de culte qu'ils veulent restaurer<sup>22</sup>. Dans le même temps, la crainte suscitée par la relique est exorcisée par le dévoilement public de la supercherie. L'acte iconoclaste fait la démonstration qu'au lieu de contenir une présence sacrée susceptible d'intervenir ici-bas, la relique se réduit à sa dimension matérielle: une pierre ponce dans le cas de la cervelle de saint Pierre<sup>23</sup>. En promenant par la ville ce que l'on prenait pour le bras de saint Antoine, vraisemblablement au son du tambour, les iconoclastes se libèrent donc de l'emprise de cette présence<sup>24</sup>.

liques des martyrs de Saint-Gervais, Michel Roset rapporte que «le secret de tout cela estoit que sous ledit autel y avoit des grands pots ou tuyaux de terre» (ROSET (1894), p. 215).

22 Ce point a été également mis en évidence par DAVIS (1979), pp. 257-261 et JOBLIN (1999), p. 134.

23 Michel Roset rapporte que les iconoclastes ont exhumé à la cathédrale «la cervelle S. Pierre qu'on tenoit en grande vénération et fut trouvé que c'estoit une pierre ponce» (ROSET (1894), p. 214).

24 Pour Waldemar Deonna, les militants évangéliques qui attaquent les idoles d'un culte qu'ils jugent superstitieux ne sont pas nécessairement exempts eux-mêmes de toute «crainte superstitieuse» vis-à-vis de ces objets: «Et cependant le zèle iconoclaste des Réformés n'est pas lui-même affranchi de toute trace d'ancienne superstition [...] Il est fort vraisemblable que la crainte superstitieuse du pouvoir miraculeux et de la vie latente des statues et peintures [...] pousse tout autant le peuple à détruire les images adverses du culte catholique, que l'hostilité réfléchie pour une doctrine subitement abhorrée» (DEONNA (1917), pp. 480-481).

L'efficacité de cette dénonciation de la supercherie repose non seulement sur la mise en scène parodique de la relique, mais également et peut-être surtout, sur la dissolution des liens que celle-ci entretient avec son environnement matériel et culturel. Comme l'a souligné Jean-Claude Schmitt, la relique s'inscrit à l'intérieur d'un «spectre d'objets étroitement liés les uns aux autres» et ne constitue que l'un des «modes parmi d'autres de présentation et de visualisation du sacré». C'est l'ensemble de ce contexte matériel et culturel, qui authentifient la relique comme objet de vénération<sup>25</sup>. Le bras de saint Antoine est exemplaire de cette insertion de la relique à l'intérieur d'un système visuel et rituel complexe. Rappelant que «en tout le pays n'y avait pas une telle solennité ne superstition», que celle qui se faisait autour de cette relique, Antoine Froment décrit en détail les pratiques qui s'y rapportaient:

quand il estoit question de mettre fin à quelque chose douteuse et de grande importance, c'estoit de faire le serment sur le bras de St Anthoine, dans St Pierre; lequel ne se faisoit sans grande solennité, au son des cloches, tous les Prestres assemblés à une grande messe solennelle, en leur baillant cinq florins: lesquels donnoyt entendre que celluy qui se parjurait, la main luy devoit venir seche dans ung an. Aussi au devant et à la monstre de la chapelle ou de la boutique du St Anthoine, y avoit tout plain de mains de cire seches et tout plain d'autres choses<sup>26</sup>.

Le bras de saint Antoine était donc intégré à un important déploiement rituel dans le cadre d'une cérémonie de prestation de serment, dont la solennité était soulignée par la célébration d'une messe et la sonnerie de l'une des cloches de la cathédrale<sup>27</sup>. Alors que la relique est généralement enfermée à l'intérieur d'une armoire placée dans la chapelle Saint-Antoine, son rôle rituel dans cette cérémonie, et en particulier la capacité qu'a le saint de sanctionner le parjure par le

25 SCHMITT (1999), pp. 146-147, 151.

26 FROMENT (1854), p. 147.

27 Des prestations de serment sur les reliques avaient fréquemment lieu au Moyen Âge, comme le rappellent STÜCKELBERG (1902), pp. CV-CVI et DEONNA (1948), p. 88.

dessèchement de la main, sont rappelés par les ex-voto en forme de main vendus devant la chapelle. Entre la gestuelle du serment dans laquelle la main a une importance centrale, la forme de la relique et les ex-voto se noue ainsi une grammaire symbolique qui donne sens à la relique, comme mode d'une participation active du saint à la vie sociale des fidèles. Or, en arrachant la relique à son contexte matériel et culturel pour la promener par les rues de la ville, les militants évangéliques désorganisent le réseau des signes dont elle tire sens. Le traitement qu'ils infligent à la relique répond ainsi à des dispositifs d'authentification d'une présence par une stratégie d'invalidation, qui donne à voir une absence.

Les procédés que les militants évangéliques emploient à l'encontre des reliques, s'appliquent également à d'autres supports matériels de la piété traditionnelle comme les hosties. Ainsi le 8 août 1535, les iconoclastes – selon le récit d'Antoine Froment, ce sont en l'occurrence des enfants – ne se contentent pas de se saisir des hosties dans la cathédrale pour les jeter par terre et les «rompre et briser», mais ils les emportent triomphalement hors de l'église pour les montrer en proclamant, toujours selon le même récit: «Nous avons les dieux des Prestres, en voullés vous?» De la même manière que les reliques sont tirées du réseau des signes qui leur donnent sens, les hosties sont extirpées de leur gangue liturgique pour être mises à nues comme simples médailles de farine et par là, invalidées comme lieux d'une présence divine. Cette démonstration disqualifiante se poursuit sous la forme d'une sorte d'ordalie puisque l'un des meneurs, saisissant «envyron cinquante hosties des Prestres consacrees» les donne à manger à son chien, «disant, si ce sont vrays dieux ne se laisseront manger à ung chien; mais, continue le récit, [le chien] les devoura tous à ung cop; et ainsi tous les dieux blancz, et les ydolles des Prestres furent brisés ou mangés du chien barbet dans Geneve»<sup>28</sup>. La mise à

28 FROMENT (1854), p. 146. D'autres mises à l'épreuve des hosties ont également eu lieu auparavant (automne 1530, 8 octobre 1534). Jeanne de Jussie, qui rapporte ces profanations, retourne le sens de cette épreuve en montrant comment la présence divine s'y atteste en résistant miraculeusement à la profanation (JUSSIE (1996), p. 162).

l'épreuve des hosties confirme ainsi aux yeux de ceux qui s'y livrent l'absence du divin là où la piété traditionnelle le cherche.

Qu'il soit dirigé contre les hosties ou contre les reliques, l'acte iconoclaste veut donc prouver que le divin ne se mêle en quelque manière que ce soit à la matière. Hosties et reliques sont aussi vides les unes que les autres de sa présence. Le discours que tient ainsi l'iconoclaste fait écho à celui que diffuse l'ensemble des instruments de propagande que mobilisent les militants évangéliques, du livret au répertoire de chants, en passant par les prédications publiques ou clandestines, le théâtre, les placards ou les disputes publiques relayées par des publications qui en exposent les conclusions<sup>29</sup>. Parallèlement à la condamnation des images, des idoles et des reliques qui y est continuellement reprise, on y retrouve aussi constamment l'idée que le divin ne peut s'attacher ni à un lieu, ni se manifester en un temps déterminé<sup>30</sup>. Guillaume Farel, au cours de la dispute publique intervenue peu avant le déclenchement de la deuxième vague d'iconoclasme rappelait ainsi que la parole divine «deffent de chercher Dieu en choses visibles, ne choses faictes de main d'homme, mais, ainsi que Dieu est invisible et esprit, le fault adorer non en cecy, ne en cela, mais en esprit et en vérité»<sup>31</sup>.

29 Au sujet des publications évangéliques qui circulent à Genève durant ces années, voir: DUFOR (1878); DROZ (1957a et b).

30 *Les grans pardons et indulgences*, Nouvellement imprimé a Gand, par Pieter van Winghne, [Genève, Pierre de Vinglé, 1533], f. 5v; [Mathieu Malingre], *S'ensuyvent plusieurs belles et bonnes chansons*, [Neuchâtel, Pierre de Vinglé], 1533, chant I, IX, XI, XII, XVIII; [Mathieu Malingre], *Noelz nouveaulx*, [Neuchâtel, Pierre de Vinglé, c. 1533], chant I; [Mathieu Malingre], *Moralité de la maladie de Chrestienté*, nouvellement imprimé a Paris, par Pierre de Vignolle [Neuchâtel, Pierre de Vinglé], 1533; *La confession et raison de la foy de maistre Noel Beda*, Imprimé a Paris par Pierre de Vignolle, 1533, chap. premier; DUFOR (1885), pp. 39-40; HIGMAN (1987), p. 77.

31 Plus loin il ajoute: «Et Jésus nous dict que si aucun nous dit «Christ est icy, Christ est là», que nous ne le devons point croire, car faultz Christ et faultz prophètes viendront et séduyront plusieurs» (DUFOR (1885), p. 32, 33). A ce sujet, voir également: FAREL (1867), p. 56.

Dire que l'iconoclasme comme la polémique évangéliques se dressent contre l'idée que le divin puisse être localement présent et se mêler à la matière revient cependant à n'expliquer qu'à moitié le réaménagement du rapport au sacré auquel procèdent les évangéliques. L'iconoclasme ne peut être analysé indépendamment de l'examen des modes de communication avec le sacré que les évangéliques instaurent et des formes de présence divine auxquelles ils croient. S'ils rejettent les modalités traditionnelles de «présentification», pour reprendre les termes de Jean-Claude Schmitt, c'est bien avec l'intention d'en promouvoir d'autres. Faute de prendre en compte cette dynamique, on en arrive trop souvent à la conclusion que le mouvement évangélique a entraîné un éloignement, voire une abstraction du divin. Il est au contraire frappant d'observer qu'avant même de rompre en acte avec les anciennes conceptions du sacré, les évangéliques adoptent leurs propres formes de communication avec le divin. Alors que l'iconoclasme ne devient une forme dominante de la lutte religieuse qu'au printemps 1534, leurs prédicateurs prêchent régulièrement depuis l'été 1532<sup>32</sup>, leur imprimeur tente de publier la Bible en français dès février 1533<sup>33</sup> et la cène est célébrée dès avril 1533, selon une liturgie rédigée quelques années plus tôt et imprimée en août 1533<sup>34</sup>. Or, en célébrant leurs cultes, ce sont trois formes de présence du divin qu'ils expérimentent. Par la lecture et le commentaire de la Bible, ils communiquent avec la parole divine<sup>35</sup>. La scène rituelle de

32 *Registres du Conseil*, XII, p. 111, 29 juin 1532.

33 *Ibid.*, p. 214, 18 février 1533.

34 Au sujet de la première cène célébrée par les évangéliques (hors des murs de la ville), voir: JUSSIE (1996), p. 95; ROSET (1894), pp. 168-169; FROMENT (1854), p. 48; BERCHEM (1934). La liturgie qui est alors utilisée, est celle de Guillaume Farel, voir à ce sujet: GILMONT (1983), pp. 122-123.

35 Le sermon que Froment a prêché place du Molard et qu'il a lui-même transcrit commence par la lecture du septième chapitre de l'Évangile de Mathieu et se poursuit par le commentaire des versets qui ont été lus (FROMENT (1854), p. 25). Selon la liturgie de Guillaume Farel, le prédicateur commence par une prière, suivie par le Notre père, puis, «après l'oraison, le prescheur commence de prendre quelque texte de la sainte escripture, lequel il li plainement [...] et apres la lecture il declare mot a mot, sans sautter, amensans les passages qui sont en l'escripture servans a la declaration d'iceuluy qu'il expose» (FAREL (1959), p. 71).



leur réunion autour de la parole est réglée de manière à faire converger l'assemblée autour de cette présence. De plus, chacune de leur activité culturelle sollicite et s'accompagne d'une intervention du saint Esprit. Agent privilégié de la communication avec le divin, le saint Esprit apparaît aux évangéliques comme une force agissante, qui les anime de l'intérieur. Ainsi, Antoine Froment, lors de sa première prédication publique prie-t-il pour que Dieu donne à ses auditeurs «[son] saint spirit pour ouyr [sa] sainte parole, leur ouvrant les yeux et leur amour, et les oreilles de leurs entendementz»<sup>36</sup>. Enfin, l'assemblée culturelle, et plus particulièrement l'assemblée eucharistique, donnent réalité à la présence au monde du corps du Christ. Comme le rappelle l'introduction que Guillaume Farel a rédigée pour sa liturgie, «la sainte cene [...] est une communion visible avec les membres de Jesuchrist, que ceulx qui prennent et rompent ung mesme pain, sont ung mesme corps, c'est le corps de Jesuchrist»<sup>37</sup>. L'Eglise, comme société chrétienne, constitue la forme sociale de la présence d'un dieu qui se livre également par le biais de la parole et par l'intermédiaire du saint Esprit. C'est forts de l'expérience d'une communication avec le divin qui, pour être essentiellement spirituelle et intérieure, n'en est pas moins conçue comme réelle et visible dans sa dimension sociale, que les évangéliques rejettent les reliques et leur culte – avec une répulsion suscitée par l'idée que le sacré se souille dans le contact avec la matière.

### Iconoclisme et discours théologique

La littérature genevoise sur les reliques des années 1530 à 1540 nous permet de discerner un lien, sous plusieurs aspects, entre iconoclisme et discours théologique. Il y a, en premier lieu, un élément évident: en

36 FROMENT (1854), p. 24.

37 FAREL (1959), pp. 41-42.

général, la polémique des milieux adhérents à la Réforme fut perçue, dès ses premiers essais, comme une forme d'iconoclisme, au point que, pour les tenants de l'orthodoxie romaine, elle équivalait à un blasphème, à cause de son langage aussi bien que du message qu'elle transmet<sup>38</sup>. En effet, pour détacher les fidèles des pratiques religieuses traditionnelles – telles celles liées au culte des saints –, la polémique des réformateurs use d'une rhétorique démythifiant, à la fois, la doctrine dont on nie les fondements scripturaires et l'autorité ecclésiastique qui l'impose. Il est vrai que la critique des reliques puise ses arguments dans une tradition anticléricale et antiromaine ancienne, à laquelle la culture humaniste avait donné une nouvelle dignité littéraire<sup>39</sup>. Mais, à la différence de la critique savante des humanistes et notamment de celle d'Erasmus, la polémique protestante vise moins à blâmer des abus ecclésiastiques qu'à montrer la présence d'un pouvoir diabolique et forcément antichrétien qui s'incarne dans l'institution-Eglise. Elle appelle donc à la réformation de l'Eglise de Dieu, en exhortant tous les fidèles à sortir d'une Eglise romaine qui n'observe pas la pure doctrine de l'Evangile.

En deuxième lieu, il faut tenir compte du fait que le discours sur les reliques des réformateurs genevois surgit dans un contexte culturel déjà fortement marqué par l'iconoclisme; et il ne s'agit pas seulement de l'iconoclisme qui avait touché la ville de Genève, mais des vagues successives qui, depuis les flambées allemandes des années 1520 avaient frappé, à plusieurs reprises, la France ainsi que les villes de Zurich, Strasbourg, Bâle et puis Berne, Neuchâtel et le pays de Vaud<sup>40</sup>. Les auteurs des textes imprimés à Genève que nous

38 Voir, pour les milieux réformés, HIRSMAN (1998); CROUZET (1990), vol. 1, pp. 164-211; 670-700; sur la polémique religieuse dans l'Allemagne luthérienne voir SCRIBNER (1981).

39 Cf. le dossier sur la littérature du XVI<sup>e</sup> siècle autour de la question des reliques recueilli par BOIRON (1988), qui est toutefois plus faible sur le plan critique; voir aussi EIRE (1986) et OZMENT (1975).

40 CHRISTIN (1991), pp. 17-34; BURG (1984); KÖRNER (1993); WANDEL (1995); MICHALSKI (2001).

allons examiner, ont été, d'une part, des acteurs ou des spectateurs d'actes iconoclastes, comme Antoine Marcourt, Pierre Viret et Jean Calvin; d'autre part, ils témoignent, comme le fait l'italien Bernardino Ochino dans ses sermons, du choc culturel que la transformation du paysage urbain des villes gagnées à la Réforme pouvait engendrer chez le fidèle. On peut donc lire les écrits de ces auteurs comme une réaction à l'expérience bouleversante de l'iconoclasme, dont ils reflètent les motivations idéales, même si ce n'est parfois que de façon implicite. Mais, surtout, ces textes fournissent des justifications morales, des fondements scripturaires et, finalement, un encadrement théologique à l'iconoclasme en tant que «acte de piété»: un geste manifestant le rejet de l'idolâtrie par le chrétien et rendant, en même temps, sa pureté à l'acte d'honorer Dieu<sup>41</sup>.

Ces ouvrages étant destinés à gagner un ample public à la doctrine évangélique, leur discours s'organise sous la forme d'une longue exhortation au lecteur. En effet, les auteurs proviennent de milieux engagés dans la pastorale et ils sont eux-mêmes des prédicateurs ou des ministres. Leurs écrits ont une finalité de «vulgarisation théologique», c'est-à-dire qu'ils entendent soutenir le fidèle dans son choix de conversion et l'armer dans l'éventualité d'une discussion publique. La parole écrite est, dans ce cas-là, la prolongation littéraire de sermons ou de disputes enflammées, elle poursuit, explique et argumente un discours qui a souvent une origine orale<sup>42</sup>. Comme nous le verrons, la doctrine proposée n'est pas simplement une théorie; elle fait référence à la pratique quotidienne de la foi, pour montrer la nature idolâtre des dévotions quotidiennes, des gestes et des liturgies auxquels les fidèles sont attachés. C'est justement cette relation

41 Sur cet aspect voir CHRISTIN (1991), pp. 139-174, qui présente, sur les traces de Max Weber, l'iconoclasme comme une «action pieuse» exprimant une «théologie pratique»; il propose donc de penser à la «démarche iconoclaste... dans le cadre d'une recomposition de la sacralité» (p. 174); voir aussi WANDEL (1995), p. 4, là où elle remarque que les iconoclastes montraient de percevoir leur acte comme un «act of piety».

42 On a souligné souvent le lien entre prédication et iconoclasme: DAVIS (1979); EIRE (1986), pp. 160sqq.; OZMENT (1975), pp. 56sqq.

entre discours théologique et expérience religieuse qui rend très efficace la polémique contre les usages de la piété traditionnelle, notamment pour ce qui concerne le culte des saints et des reliques.

On aborde habituellement la controverse sur les reliques en l'associant à la polémique protestante – et notamment réformée – contre les images, dans la question du culte des saints<sup>43</sup>. Il y a sans doute plusieurs éléments qui lient images et reliques, sous l'aspect culturel aussi bien que matériel. Par ailleurs, le combat que les adhérents à la Réforme mènent contre l'idolâtrie, dont la «superstition» dans la pratique religieuse est un signe, frappe la vénération pour les images et les reliques dans son ensemble, comme le sermon d'Ochino sur images et reliques le témoigne. Il me semble toutefois utile de souligner aussi certains éléments spécifiques du discours réformé autour des reliques.

L'iconoclasme visant les reliques paraît, comme nous l'avons vu, plus démonstratif et pédagogique que celui dirigé contre les images. Même si n'est pas dépourvu d'un élément démystificateur, l'iconoclasme qui s'attaque aux images a souvent assumé le caractère d'un exorcisme, notamment quand les iconoclastes choisirent de ne pas détruire les images et de les laisser sur place: leurs mutilations témoigneraient ainsi d'une agression purificatrice qui se libère aussi de la croyance en leurs pouvoirs surnaturels<sup>44</sup>. De la même manière, la polémique contre les images vise une présence et une représentation; elle n'attaque pas l'image en tant que telle mais son culte, qui l'assimile à une relique<sup>45</sup>.

De son côté, le discours polémique sur les reliques garde le caractère démonstratif de la plupart des gestes iconoclastes s'adressant

43 WIRTH (1989); CHRISTIN (1991), pp. 35-55; DILLENBERGER (1999); GOODY (2003), pp. 89 sqq., dilue la question du discours théologique autour des reliques dans une perspective anthropologique assez ample et diachronique.

44 Voir WANDEL (1995), pp. 53 sqq.; d'autres renseignements sur les premières vagues iconoclastes dans ICONOCLASME (2001), pp. 316 sqq.

45 On sait que la position de Luther, Zwingli et de Calvin sur la question des images est assez nuancée; en brûlant ou détruisant les images, les iconoclastes dépassèrent souvent les attitudes et la volonté des théologiens: EIRE (1986), pp. 54-104; DILLENBERGER (1999), pp. 174-186; BENEDICT (1999).

aux restes vénérés dans les églises. Les pamphlets amènent le lecteur à «dévoiler» les objets de la foi pour les regarder de plus près; ils remettent en question le culte en même temps que le support matériel, dans lequel ils invitent à discerner une idole «cachée» – par l'image qui l'encadre aussi bien que par le contexte des rites qui le légitime. Ainsi, l'idée transmise par la polémique genevoise est que le contexte sacralisé et solennel du culte des reliques masque une réalité bien plus prosaïque qu'on ne le croit. C'est pour satisfaire leur désir de pouvoir et leur avidité, que les hommes d'Eglise ont abusé les fidèles, en bâtissant des dévotions autour de restes qui auraient gardé l'empreinte du contact avec le divin. Mais une fois sorties du milieu rituel qui les sanctifie, ces reliques montrent leur véritable nature, laquelle est matérielle, voire vile: elles ne témoignent que de l'absence de Dieu. Cet aspect paradoxal de la dévotion redouble le déshonneur que la vénération des saints inflige à Dieu: en investissant des hommes d'un culte qu'on devrait rendre à Dieu seul, elle manifeste son caractère d'idolâtrie dangereuse pour une foi qui se veut authentiquement chrétienne.

Parmi les premiers écrits qui proposent cette démarche aux lecteurs genevois, il y a un pamphlet imprimé pour la première fois à Neuchâtel, en 1533: *Le Livre des marchans*<sup>46</sup>. Son auteur, Antoine Marcourt, est un ministre picard exerçant à Neuchâtel au côté de Guillaume Farel et Pierre Viret. Son ministère se distingue par sa prédication enflammée, qui donnait souvent lieu à des vagues d'iconoclasme<sup>47</sup>. *Le Livre des marchans* a probablement connu un succès

46 A. MARCOURT, *Le livre des marchans fort utile à toutes gens nouvellement mis en lumière par le sire Pantapole bien expert en tel affaire prochain voisin du signeur Pantagruel*, [Neuchâtel, Pierre de Vinglé, 1533]. Dans la nouvelle édition de cet ouvrage (*ibid.*, 1534), Marcourt abandonne la référence à Pantagruel et à son hypothétique compagnon Pantapole, pour expliquer ouvertement dans le titre que le livre sert «pour cognoistre de quelles marchandises on se doit garder d'estre trompé». Sur Marcourt voir BERTHOUD (1973).

47 En effet, d'autres ouvrages de Marcourt confirment la veine iconoclaste de sa production: il est l'auteur aussi de ces placards contre la messe qui en 1534 déclenchèrent à Paris la répression contre le mouvement évangélique, voir BERTHOUD (1973), pp. 157-222; voir aussi HARI (1957).

immédiat, puisque l'année suivante paraît déjà une nouvelle édition augmentée. C'est donc le texte augmenté de cette nouvelle édition qu'on réimprime à Genève en 1541, à la fin du séjour dans la ville de son auteur. Marcourt, en effet, avait été parmi les ministres appelés à remplacer Calvin et Farel à l'époque du conflit entre ces derniers et le Conseil genevois, lequel avait ordonné leur expulsion. Sans doute le *Livre des marchans* propose-t-il des idées que Marcourt a plusieurs fois exprimées pendant son ministère<sup>48</sup>.

Le *Livre des marchans* dénonce les abus de «l'économie du spirituel» administrée par la papauté, à savoir les rentes que l'Eglise percevait des fidèles grâce à la promotion du culte des saints et à la pratique des indulgences. Marcourt montre que les églises et les monastères constituent un véritable réseau d'activités commerciales sous la dépendance de Rome; des ecclésiastiques, qu'il définit, «pas seulement [comme] gros marchans, mais furieux larrons et insatiables loups ravissans» y travaillaient sans relâche, aux ordres de leur «souverain marchand», le pape. Toujours à la recherche de nouvelles ressources pour s'enrichir, ils arrivent à tout transformer en marchandise pour nourrir leur avidité:

Riens ne leur est échappé, de quoy à leur plaisir n'ayent marchandé, voire d'hommes, de femmes, de petis enfans, nasquis et non point encores naiz, des corps, des ames et esperitz, des vivans, des mortz, des biens visibles et invisibles, du ciel, de la terre et des enfers, des viandes, des temps et jours, de mariage, de vestemens, rasures, oinctures, acoustremens, de bulles, de

48

Le séjour à Genève de Marcourt le mit en conflit avec ses anciens collègues Farel et Viret; ainsi, dans les années suivantes, Marcourt rejoignit le groupe des opposants de Calvin. En 1544, toutefois, dans une nouvelle édition genevoise du *Livre des marchans*, mise à jour par son auteur, on trouve une référence élogieuse au *Traité des reliques* que Calvin venait de publier (cfr. *infra*, p. 307). On a lu ce passage comme un essai, de la part de Marcourt, de se rapprocher à ses anciens compagnons: mais le jugement de ces derniers à son égard restera toujours assez froid ou négatif: BERTHOUD (1973), pp. 86-90. Le *Livre des marchans* sera imprimé plusieurs fois: avec ses douze éditions en 55 ans et trois traductions, cet ouvrage est parmi les satires antiromaines de langue française les plus connues au XVI<sup>e</sup> siècle: BERTHOUD (1973), pp. 149-156.

pardons, des indulgences, remissions, d'ossements, autres reliques et rogations, expectatives, dispenses, exemptions, de sacrements et saintes œuvres de Dieu. De pain, de vin, ohuyle, de lait, de beurre, de fourmage, d'eau, de sel, de feu, de fumigations, ceremonies, encensements, chansons, melodies, de boys, de pierre, de confraries, inventions, traditions, loys, impostures<sup>49</sup>.

Le culte des saints, obéit donc, comme toute liturgie et dévotion de la piété traditionnelle, à des finalités humaines et à des stratégies que l'on pourrait dire commerciales. Cette vision polémique d'une Eglise «boutique» de chrétiens, fait allusion à l'épisode des Evangiles où l'on voit les marchands chassés du Temple par Jésus et que Marcourt développe, sous forme de métaphore, dans sa construction littéraire<sup>50</sup>. Mais, bien que le *Livre des marchans* s'emploie surtout à faire la satire de l'impiété de Rome, en soulignant les aspects les plus quotidiens et matériaux de l'escroquerie dont les fidèles font les frais, il ne laisse pourtant pas d'évoquer des thèmes doctrinaux. L'argument central de cet écrit est, en effet, celui du sacrifice gratuit de Jésus-Christ, par rapport auquel la vénération des saints a été imposée par une hiérarchie ecclésiastique antichrétienne, qui voudrait réduire à néant le rôle de Jésus-Christ en tant que seul médiateur entre Dieu et l'homme.

Après la description satirique des services commerciaux que le clergé propose au peuple, la question des reliques paraît dans la conclusion du livre. Marcourt exhorte «des plus sages et fidèles amateurs de vérité» à développer ce que son écrit n'a que brièvement dénoncé et il explique au lecteur sa vision de l'idolâtrie de son temps. Il affirme que les chrétiens vivent comme prisonniers dans «des tenebres d'erreurs», à cause de l'action de Satan, qui s'est transféré en ange de lumière pour les abuser et les convaincre à suivre, dans leur pratique religieuse, des opinions humaines plutôt que la pure parole de Dieu. Pour montrer jusqu'à quel point on est loin de la loi divine, il propose l'exemple de Moïse, dont Dieu a voulu ense-

49 MARCOURT, *Livre des marchans*, op. cit., A5v-A6r.

50 Cf. Mt 21 12-13; Mc 11 15-17; Lc 19 45-46; Jn 2 14-17.

velir le corps dans un lieu secret, que le diable essaya de révéler aux hommes sans y parvenir<sup>51</sup>. En effet, Marcourt estime que

ce faulx serpent voulait abuser du corps, des os et reliques du saint prophete tachant là eslever quelque lieu de devotion, quelque beau pelerinage et une plaisante et nouvelle manière de servir à Dieu, autre que celle qu'il a commandé, laquelle chose les prophetes par après ne eussent peu condamner et reprendre sans estre accusez manifestement d'infidelité et de malice, attendu la sanctité et grande excellence d'iceluy, par lequel Dieu avoit fait œuvres si admirables: car les hommes folz, sans jugement, regardent les œuvres des saints tant seulement et oublient celuy qui par eulx fait telles œuvres<sup>52</sup>.

Cette interprétation de l'anecdote biblique présente deux éléments qui seront capitaux dans le discours réformé sur les reliques, à savoir l'emploi de l'autorité de l'Écriture pour définir la relique en tant qu'idole, et le caractère diabolique de la tentation que son culte représente pour le fidèle.

Le premier élément, celui de la vénération des reliques comme une manifestation de l'idolâtrie, constitue le noyau argumentatif de Pierre Viret, dans son écrit *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentilsz et payens, et les erreurs et abuz qui sont entre ceux qui s'appellent Chrestiens*, publié à Genève en 1542<sup>53</sup>. Il s'agit du premier ouvrage important de ce théologien lequel compta parmi les collaborateurs de Calvin et qui, en 1541, après le départ de Marcourt, séjourna à Genève pour y prêcher et de cette manière soutenir le parti prônant le retour en ville de Calvin<sup>54</sup>. Viret a probablement écrit ce pamphlet pendant son ministère à Genève, mais nous y retrouvons aussi les thèses contre les images et le culte des saints qu'il avait défendues pendant la dispute théologique

51 Cf. Dt 34 et Jude 1.

52 MARCOURT, *Livre des marchans*, op. cit., C5v-C6r.

53 P. VIRET, *De la difference qui est entre les superstitions et idolatries des anciens gentilsz et payens, et les erreurs et abuz qui sont entre ceux qui s'appellent Chrestiens: et de la vraye manière d'honorer Dieu, la Vierge et les Saints*, [Genève, Jean Girard] 1542. Sur ce livre voir MASON (1988).

54 BARNAUD (1911), pp. 195-209.

de Lausanne en 1536<sup>55</sup>. Son analyse vise les aspects de la pratique religieuse de son temps qu'il considère comme des abus, le fruit de doctrines que l'Eglise a intégrées dans sa tradition, par faiblesse humaine ou par la soif de pouvoir de sa hiérarchie, mais que l'on ne retrouve pas dans les Ecritures: en fait, selon Viret, ces pratiques ont leur origine dans la culture du monde ancien et sont donc une expression du paganisme. En alternant des exhortations, des observations satiriques et une argumentation historique, Viret développe la thèse selon laquelle il n'y a aucune différence entre l'idolâtrie des anciens et celle des tenants de l'Eglise romaine, si ce n'est que cette dernière est pire, car inspirée par Satan.

Dans la partie consacrée aux reliques, il introduit les deux arguments qui fondent la critique des réformés selon une perspective historique: l'argument de la fausseté de ces restes, dont personne n'est en mesure de prouver l'authenticité et qui, par conséquent, témoigneraient d'une foi bâtie, comme celle des païens, sur un mensonge; et l'argument que la vénération d'un objet exprime une idolâtrie manifeste. Même si les observations critiques à l'égard de la vérité historique de certaines reliques ne manquent pas, c'est surtout le dernier argument qui est développé par Viret, car sa critique vise à réorienter la piété du lecteur vers ce qu'il considère comme la pure doctrine de l'Evangile. En se référant à la vénération des saints des origines, il souligne le paradoxe qui se cache dans le culte de leurs reliques: les fidèles, en croyant honorer par ce moyen la sainteté d'apôtres et de martyrs, déshonorent, au contraire, des hommes qui ont sacrifié leur vie pour combattre l'idolâtrie et qui n'ont jamais attribué aucun mérite personnel à leurs œuvres.

Vous honnerez, si vous semble, les Sainctz. Vous en avez des reliques, comme vous dictez, vous les adorez et faictes adorer aux paovres ignorans: vous chantez les letanies qui s'adressent à eulx, vous celebrez festes et faictes processions en leur honneur, vous enchassez les os en beaux reliquaires d'or et d'argent, vous chantez des messez en leur louënge, vous preschez leur legendes, et les appelez glorieux, serviteurs de Dieux. Mais, cepen-

55 DISPUTE (1936), pp. 145, 290-297.

dant, vous reiettez leurs vraies reliques, et ne les pouvez veoir ny endurer. Les vraies reliques des saintz ne sont pas leurs os, les membres de leurs corps ou leurs cendres, et encore moins leurs robes, linges, chausses, souliers, les piedz, queües, poilz ou aureilles de leurs asnes et montures, que vous mettez en reliquaires et le foïn duquel ilz mangeoyent. Les vraies reliques des saintz, sont les reliques de celle partie de l'homme qui est la principalle, et qui distingue l'homme de la beste et le rend digne de ce nom. [...] Les vraies reliques des saintz et leurs vives images, sont celles de l'ame et de l'esprit qu'il nous ont laissé en leur doctrine, qui les nous painct vivement et nous met devant les yeux leurs vraies images et reliques, ce que nul painctre, ny leurs os et corps ne peuvent faire<sup>56</sup>.

Les véritables reliques des serviteurs de Dieu ne sont donc pas leurs restes matériels, mais la doctrine qu'ils ont défendue et que l'on retrouve dans l'Evangile, celle-là même – rappelle-t-il – qu'aujourd'hui on essaie d'étouffer, en interdisant la traduction des Saintes Ecritures. Viret est toutefois convaincu que la censure n'arrivera pas à caucher longtemps la vérité aux fidèles: ainsi, en poussant jusqu'au bout son renversement idéal de la notion de «relique» de l'objet à la doctrine, il affirme ironiquement que pour sauvegarder leur pouvoir tyrannique, les ecclésiastiques auraient mieux fait d'enlever aux fidèles la possibilité matérielle de s'approcher des Ecritures, en les traitant comme des reliques:

Vous estes descouverters et Satan, qui vous a apprins de brusler les vraies reliques des saintz, c'est assavoir leurs escritz et doctrine, n'a pas bien encore advisé à son cas, ne pourveu à ses affaires comme il devoit. Car s'il vous eust enseigné de mettre les Sainctes Ecritures en des reliquaires et les tenir bien chieres et precieuses, et les faire adorer en telle reverence, que nul n'en osa jamais approucher, ne regarder dedans, il eust beaucoup mieulx pourveu à vostre cuisine et ne fut pas ainsi descouvert, ne vous aussi avec luy comme vous estes et eussiez eu beaucoup plus d'apparence que vous ne avez de faire honorer des corps mortz<sup>57</sup>.

Mais il y a un autre aspect de ce culte que Viret considère comme indigne, c'est à dire l'acte de morceler les corps et de les garder en

56 VIRET, *Difference*, op. cit., F6v-F7r.

57 VIRET, *Difference*, op. cit., H2r-v.

plusieurs lieux. Il vaudrait mieux, affirme-t-il, jeter les reliques aux chiens ou les brûler que de les offrir à des gestes idolâtres. Car on ne trouve pas dans l'Écriture d'attestations qui autorisent cette pratique, mais plutôt le contraire. En effet, patriarches et prophètes ont toujours eu une sépulture honorable mais simple, même quand leur corps faisait des miracles comme dans le cas d'Elisée; ou bien, Dieu a parfois caché leurs dépouilles, comme il l'a fait pour Moïse. En revanche, la peine dont Dieu menace ses ennemis les idolâtres est justement de les laisser sans sépulture:

Et vous, pour bien honorer les saintez, les deterez (pour le moins vous le donnez ainsi entendre) et leur faictes l'honneur, que Dieu a menacé de faire à ses ennemis, indignes de sepulture. Et certes vous faictes beaucoup pis aux serviteurs de Dieu, si c'estoyent leurs corps, qu'on n'a faict à ceux là. Car il vaudrait trop mieux jeter leurs corps aux chiens, comme une charongne infecte ou les faire brusler et respandre les cendres en l'air [...] que de les mettre en reliquaires et faire adorer et honorer le diable en eulx, car puis-que ceste maniere de servir et honorer Dieu et ses saintez n'a nul fondement aux Sainctes Escritures, il est tout certain, que c'est pure idolatrie; si c'est idolatrie, le diable est honoré, non pas Dieu<sup>58</sup>.

Dans les passages cités ci-dessus, la vénération des reliques, nouveau supplice des martyrs anciens, dévoile enfin sa nature véritable d'idolâtrie diabolique: Viret s'adresse alors aux princes, qu'il exhorte à défendre leurs peuples aveugles contre une Église pervertie et fausse, en brisant leurs idoles à l'exemple des rois Ezéchias et Josias<sup>59</sup>.

Par des descriptions critiques, voire satiriques, du geste religieux autour des reliques d'un côté et, de l'autre, par l'emploi d'images sanctionnant le rejet des idoles, que Viret tire de références scripturaires ponctuelles, la partie de la *Difference* consacrée aux reliques appelle assez ouvertement à un combat contre l'idolâtrie justifiant l'iconoclasme en tant que «acte de piété» du fidèle qui entend honorer véritablement Dieu. En même temps, par l'exemple des rois ré-

58 *Ibid.*, H5r-v.59 *Ibid.*, G5v-G8v et H8v-H9r; cf. 2R 20; 22-23 et Nb 21 4-9.

formateurs de l'ancien testament, Viret propose d'encadrer ce combat dans un contexte politique et institutionnel de soutien à l'action de réforme. En d'autres termes, son texte offre des arguments théologiques qui correspondent, sur le plan des rituels publics, au «nettoyage» des lieux sacrés qui marquait officiellement le passage d'une ville à la réformation<sup>60</sup>. Cet ouvrage reflète donc le contexte de la pastorale évangélique qui s'était engagée, durant ces années, à consolider la Réforme dans des territoires en pleine mutation religieuse et dont Viret est l'un des protagonistes. En effet, à côté d'une Genèse qui venait d'adhérer à la Réforme et où une partie des habitants gardaient des convictions religieuses traditionnelles<sup>61</sup>, il y avait les domaines dans lesquels Berne partageait le gouvernement avec Fribourg; dans les campagnes ou les petites villes de ces territoires du pays de Vaud, une ample partie de la population restait dans l'incertitude religieuse, voire demeurait dans la pratique ancienne, en opposition ouverte aux idées diffusées par les prédicateurs évangéliques<sup>62</sup>.

En 1543 paraît à Genève le plus connu des écrits en français de Calvin: *L'Advertissement de tous les corps saints et reliques*, plus connu comme le *Traité des reliques*<sup>63</sup>.

On souligne habituellement l'efficacité de ce pamphlet par rapport aux ouvrages contemporains. En effet, en consacrant un écrit exclusivement aux reliques, qui dans la polémique des évangéliques étaient seulement un argument parmi les nombreuses critiques adressées au

60 KÖRNER (1993), pp. 74 sqq.

61 LAMBERT (1994).

62 VUILLEUMIER (1927).

63 J. CALVIN, *Advertissement très utile du grant profit qui reviendroit à la chrestienté s'il se faisoit inventaire de tous les corps saints et reliques qui sont tant en Italie qu'en France, Allemagne, Espagne et autres royaumes et pays*, [Genève, Jehan Girard.] 1543. Ce traité a eu un grand succès de publique: on compte onze éditions au XVI<sup>e</sup> siècle, dont sept du vivant de son auteur et il a été traduit en latin, italien, allemand, anglais et flamand. Je tire mes citations de la dernière des éditions modernes: CALVIN (2000).

culte des saints, Calvin renforce beaucoup sa démarche polémique, en investissant la question d'une valeur nouvelle. D'ailleurs, la nouveauté du traité réside dans la logique implacable de son catalogue raisonné de reliques, démasquant la stratégie des mensonges «pieux» – ces *piae fraudes* que les hommes d'Eglise ont utilisées pour éveiller la dévotion du «simple peuple».

Si l'on replace toutefois cet ouvrage dans son contexte éditorial genevois, on ne peut que remarquer, d'un côté, la relation que la polémique contre les reliques de Calvin entretient avec celle de Viret et, de l'autre, la dette des deux réformateurs à l'égard de Marcourt, surtout du point de vue de leurs stratégies rhétoriques. En effet, l'insistance de Viret à souligner l'aspect matériel des restes vénérés, dont il donne des descriptions ironiques, ainsi que l'effet comique que suscite l'accumulation des reliques dans l'inventaire calvinien, s'inscrivent dans la même lignée de la rhétorique énumérative de la satire de Marcourt, avec ses longues listes, organisées par analogie ou par opposition, d'objets, de pratiques et de saints que les clercs-marchands mettent en vente dans leurs églises-boutiques. En revanche, c'est surtout sur le plan de l'argumentation que la démarche de Calvin paraît complémentaire à celle de Viret. Le traité de Calvin, se déroule autour du thème que Viret aborde plusieurs fois, mais qu'il choisit de ne pas développer dans son écrit: le problème de l'authenticité des restes que l'Eglise propose à la dévotion des fidèles. Ainsi, dans son introduction, Calvin évoque seulement à la question théologique des reliques faisant l'objet de la réflexion de Viret. Lui-même, d'ailleurs, les considère comme une forme d'idolâtrie et il en retrouve l'origine historique dans «la folle curiosité qu'on a eue du commencement à faire trésor de reliques»; à partir de là, dit-il, on est arrivé petit à petit à des abus manifestes:

On s'est prosterné et agenouillé devant les reliques, tout ainsi que devant Dieu. On leur a allumé torches et chandelles en signe d'hommage. On y a mis sa fiance. On a là eu son recours, comme si la vertu et la grâce de Dieu y eût été enclose. Si l'idolâtrie n'est sinon transférer l'honneur de Dieu ailleurs, n'irons-nous que cela ne soit idolâtrie? Et ne faut excuser que ce a été un zèle désordonné de quelques rudes et idiots ou des simples femmes.

Car ce a été un désordre général, approuvé de ceux qui avaient le gouvernement et conduite de l'Eglise<sup>64</sup>.

Mais, à la différence de Viret, l'intention de Calvin n'est pas de discuter la légitimité doctrinale du culte des saints, même s'il la remet en question. Il propose plutôt de «faire inventaire de tous corps saints et reliques», pour montrer combien sont innombrables les abus et les tromperies qui se cachent, depuis longtemps, derrière ce genre de dévotion.

Sa visée pédagogique paraît dans l'analyse du caractère anachronique de certaines reliques, qui est démontré par l'écriture et l'histoire ancienne; en cela réside en fait la principale stratégie de son écrit. Pour Calvin, mettre en évidence l'absurdité historique d'une relique prouve concrètement que les ecclésiastiques ont abusé de la dévotion des fidèles pour confirmer un pouvoir spirituel qui se proclame de Jésus-Christ, mais qui obéit, en réalité, à une volonté de perte. Ainsi, le bon sens du lecteur est appelé à juger de l'entassement vertigineux de parties du corps et d'objets de tout genre qu'on expose dans plusieurs villes et sanctuaires. L'énumération des reliques les plus surprenantes de Jésus, de la Vierge, de Jean Baptiste, des Apôtres et d'autres saints engendre souvent un effet comique. Par exemple, quand Calvin dévoile, à propos de Genève et sur la base des mêmes sources que la chronique de Froment analysée auparavant, ce que les fidèles baisaient, en croyant vénérer le bras de saint Antoine; ou encore, quand il explique que le cerveau de saint Pierre, jadis gardé dans la cathédrale genevoise, était, justement, de pierre *ponce*:

En cette ville, on avait, ce disait-on, le temps passé, un bras de saint Antoine; quand il était enchassé, on le baisait et adorait; quand on le mit en avant, on trouva que c'était le membre d'un cerf. Il y avait au grand autel de la cervelle de saint Pierre. Pendant qu'elle était enchassée, on n'en faisait nulle doute, car c'eût été un blasphème de ne s'en fier au billet. Mais quand on éplucha le nid, on y regarda de plus près, on trouva que c'était une pierre d'éponge<sup>65</sup>.

64 CALVIN (2000), p. 21.

65 *Ibid.*, p. 24.

Dans ce passage nous trouvons une référence directe à l'iconoclasme genevois contre les reliques, qui souligne le caractère démonstratif de cet acte. C'est en *exposant* la relique afin de l'examiner *de plus près* qu'on a pu – remarque Calvin – fournir aux fidèles la preuve de la nature trompeuse de l'objet de la foi, que le lieu sacré cachait.

Cet appel à ouvrir les yeux et à regarder la réalité, souvent ridicule, que le culte masque, ainsi que l'exhortation à ne pas avoir confiance en les usages de la tradition, même s'ils sont habituels ou anciens et solennels, revient constamment dans le traité<sup>66</sup>. Ainsi, on peut dire que le discours polémique de Calvin tire les conclusions de l'iconoclasme qui caractérise la première implantation de la Réforme en Suisse romande. Mais, s'il recueille les fruits de cette expérience, il en marque en même temps la fin. Si la démarche rationnelle de sa satire invite le lecteur à abattre l'idolâtrie, c'est moins en brisant les idoles qu'en les abandonnant à leur destin, car, affirme-t-il dans la conclusion du traité, après son analyse personnelle pourra «pretendre excuse d'ignorance». Calvin n'entendait certainement pas classer le culte des reliques parmi les pratiques religieuses «indifférentes». Il s'agit plutôt de sa réaction critique à l'égard de la culture iconoclaste qui caractérise la première Réforme, celle-là même qu'il avait trouvée à Genève en 1538, quand il était arrivé dans une ville – remarquera-t-il à la fin de sa vie –, où l'on ne faisait que prêcher et brûler les idoles, sans qu'il y ait une véritable discipline réformée<sup>67</sup>.

La sensibilité théologique de Calvin le conduisait donc à redouter l'iconoclasme moins à cause de ses excès que dans le souci que la réformation politique et sociale des villes ne s'épuise dans une fureur purificatrice. La question de l'attitude des réformés face à une piété traditionnelle manifestant l'idolâtrie diabolique restait toutefois ouverte<sup>68</sup>, elle réapparaîtra dans le discours religieux, jusqu'à devenir le thème central du conflit culturel qui opposa catholiques et protestants.

66 Même dans la conclusion, cf. CALVIN (2000) p. 75.

67 CALVIN (1952), p. 401.

68 Voir: CROUZET (1990); CHRISTIN (1991).

## Annexe: un sermon de Bernardino Ochino sur les images et les reliques (1544)

A Genève où je suis [...] il n'y a pas d'orgues ni toutes ces sonneries de cloches, ces chants figurés, ces chandelles et lampes illuminées; il n'y a pas de reliques, d'idoles, d'images, de grands draps, de parements, de cérémonies sombres et froides. Les églises sont vraiment épurées de toute idolâtrie. C'est bien cela que j'estime vivre de façon religieuse et chrétienne; j'éprouve, par conséquent, un sentiment de compassion pour ceux qui, nés, nourris et comme immergés dans les superstitions, ne savent même pas ce que c'est que la religion<sup>69</sup>.

Ce jugement sur Genève est offert par un réfugié illustre, Bernardino Ochino, ancien général de l'ordre des Capucins et parmi les précheurs les plus connus et les plus appréciés de son temps, qui arriva dans la ville au début de l'automne 1542, peu après le retour de Calvin. Ochino avait quitté l'Italie au cours de l'été 1542; comme il le rappelle, en ayant adhéré aux idées évangéliques, il avait été obligé de choisir entre rester en Italie, en gardant une attitude nicodémite qu'il sentait comme une forme de trahison de l'Évangile, ou bien manifester sa foi et accepter la mort en conséquence<sup>70</sup>.

69 B. OCHINO, *Prediche di Bernardino Ochino da Siena. Si me persequuti sunt, et vos persequentur sed omnia vincit veritas*, [Genève, Jean Girard], 1542, préche X «Come si debba rispondere al Tribunale di Dio», s. n. p.: «in Geneva dove sono [...] non sono organi, et tanti suoni di campane, canti figurati, candellette et lampade accese, reliquie, idoli, imagini, drappelloni, paramenti, fosche et fredde ceremonie. Le chiese sono purgatissime da ogni idolatria. Hor questo mi pare che sia un vivere religioso, et da Christiani, ma ho compassione a quelli che per esser nati, nutriti et immersi nelle superstitioni, non pure sanno che cosa sia religione».

70 *Ibidem*, «Proemio»: «alli pii dirò che, quando avessi potuto in Italia predicare più Cristo, se non nudo, si come ce'l donò el Padre e si doverebbe, al manco vestito e velato, come già in parte mi sforzavo di fare, pur a buon fine, per non offendere i superstitiosi, non mi sarei partito. Ma ero venuto a termini tali, ch'el mi bisognava, stando in Italia tacere, imo mostrarmi inimico dell'Évangelio, ò morire».



Sa description de Genève est tirée de son premier recueil de sermons prêchés dans la ville pendant les mois qui suivirent son arrivée. Ochino propose une image de Genève comme une véritable ville-église, qui témoigne de sa réformation dans tous les aspects de sa vie quotidienne. Le style de cette description reflète certes une tradition de critique morale qui appartient à la culture franciscaine d'Ochino et correspond à une finalité de propagande religieuse à l'intention des «spirituels» qui demeuraient en Italie; son tableau de la vie évangélique de Genève n'en témoigne pas moins des impressions que la transformation du paysage urbain «réformé» – avec son nettoyage des églises, les changements dans la liturgie et la pratique religieuse – pouvait susciter chez un fidèle en provenance de territoires où la religion gardait toute sa dimension traditionnelle.

Ochino séjourna à Genève jusqu'à 1545, accueilli avec faveur par Calvin et ses collaborateurs; il s'engagea dans une activité de prédication assez intense à la cathédrale de Saint-Pierre et au temple de Saint-Germain<sup>71</sup>. Il prêchait en italien, langue qui à l'époque était largement comprise même parmi ceux qui n'appartenaient pas à la communauté des Italiens. Ses sermons, imprimés à Genève entre 1542 et 1545, traitent des thèmes théologiques centraux pour des fidèles soucieux d'une vie «authentiquement» chrétienne<sup>72</sup>. Le dernier sermon du recueil de 1544 sur l'oraison, concerne les images et les reliques et présente une synthèse de la théologie réformée sur la question qui est remarquable par sa clarté et son style vivant et qui se ressent de son origine orale<sup>73</sup>.

71 Sur cette période de la vie d'Ochino et sur sa production littéraire, voir NICOLINI (1939), pp. 99-103; BAINTON (1940), pp. 63-75; NICOLINI (1963), pp. 31-57.

72 OCHINO, *Prediche* (autour du thème de la justification par la foi), op.cit.; Idem, *Sermones [...] Joan 12*, [Genève, Jean Girard], 1543 (sur la liberté du chrétien); Id., *Sermones [...] 2 Thess. 2*, [ibidem], 1543 (sur l'autorité dans l'Eglise); Id., *Sermones [...] Matt. 2*, [ibidem], 1543 (sur Jésus-Christ et l'écriture); Id., *Sermones [...] Joan 5*, [ibidem], 1543 (sur la prédestination); Id., *Sermones [...] Jac. III*, [ibidem], 1544 (sur l'oraison); Id., *Sermones de fide*, [ibidem], 1544.

73 OCHINO, *Sermones Jac. III*, op.cit., sermon 13 «Delle imagini et reliquie», H1r-13r; voir *infra*.

En effet, le sermon se plonge dans le quotidien du conflit religieux en livrant à l'auditeur/lecteur, sous la forme de dialogues imaginaires, les questions à poser et les réponses à donner dans l'éventualité d'une dispute entre fidèles autour de la dévotion aux images et aux reliques. Ochino construit son discours selon une démarche polémique qui confronte de façon dialectique deux réalités religieuses, pour mieux souligner leur caractère inconciliable. Il oppose la pensée et les actions de ceux qui cherchent Dieu «en esprit et vérité» et ceux qui appartiennent au règne de l'Antéchrist, avec leur Eglise, leurs saints (les «saints du pape») et leurs savants (les «sages») ou les «pharisiens» d'Antéchrist), dont il dénonce le faux zèle et les mensonges. Ainsi, dans sa conclusion Ochino souligne la nécessité, pour le chrétien, de refuser l'autorité de ces «pharisiens d'Antéchrist» qui exhibent leur amour pour Dieu à travers tant de cérémonies et d'inventions humaines et qui se montrent, dans leurs actions, tellement opposés aux saints de Dieu – à savoir, aux apôtres – que si ceux-ci étaient vivants, ils les brûleraient comme des hérétiques<sup>74</sup>.

Dans la première partie du sermon, Ochino explique que la naissance de Dieu, dont la nature est inaccessible aux hommes, nous parvient par l'intermédiaire seulement de Jésus Christ et de son Evangile. Il veut par cela démontrer que la vénération des images est inutile voire dangereuse, car sous l'ombre d'un zèle mal adressé, elle empêche la vraie connaissance, en détournant le fidèle de la contemplation de la gloire de Dieu en Jésus-Christ ainsi que dans les œuvres de la création. Après avoir nié le culte des images par des arguments théologiques et scripturaires, Ochino en critique d'autres aspects qu'il juge antichrétiens: il rappelle le scandale que ce culte engendre chez les Hébreux et les Turcs, lesquels bien qu'ils soient loin de la lumière de l'Evangile, ne considèrent les images qu'avec horreur; il emploie également un argument historique, en remarquant que dans l'Eglise ancienne les images étaient interdites; finalement, il décrit

74 *Ibidem*, 12r; voir *infra*, p. 321

les excès liés à ce culte: les images ridicules, trop belles voire lascives ou si somptueuses qu'elles font injure à la misère des pauvres. La question des reliques paraît dans cette seconde partie du sermon, qui est consacrée aux «idolâtries, aux superstitions et aux abus» relatives aux images.

Ochino met donc en relation la vénération des reliques avec les excès du culte et propose, sur les traces du traité de Calvin, un catalogue sommaire des reliques de Jésus Christ, de la Vierge, des anges et des apôtres, où la satire et le goût du paradoxe comique se mêlent aux appels à la raison de son auditoire. Ainsi, sa conclusion est que ces sont bien ces «frénésies impies et sottises», qui par elles-mêmes dévoilent le jugement de Dieu à l'égard des antichrétiens et confirment, en revanche, les chrétiens dans le sentiment de leur élection: «puisqu'ils n'ont pas voulu adorer Dieu, ils ont été si séduits et trompés qu'ils arrivent à adorer même les bottes et les caleçons de leurs saints»<sup>75</sup>.

75 Ibid.

### Bernardino Ochino *Delle immagini et Reliquie*<sup>1</sup>

/H1r/ Per essere Dio, in se medesimo et nella sua maestà, invisibile, non può da noi depingersi. Imo perché nella sua clarità habita una luce inaccessibile<sup>2</sup>, però non solo non potiamo con mano descriverlo imo né con la mente comprenderlo. Tal che quelli li quali con impeto di proprio ingegno si /H1v/ sforzano di elevarsi per se stessi a considerar che cosa è Dio et di imprimerlo nella loro mente, fabbricano con lo intelecto un idolo, el quale non solo non è Dio, ma né sua vera imagine. Se Dio adunque nella sua essentia è abscoito allo intelecto nostro, tal che non potiamo descrivercelo nella mente<sup>3</sup>, pensa se è necessario di dire che abscoito alli nostri ochi corporali et che non può depingersi né fazi, né ne legni. Et pur ho visto in molti luoghi depincto non solamente Dio, assimigliandolo alle villissime creature, ma cpsa Trinità et da lor capi tollerarsi.

Dixit Moise al populo Hebreo: «quando Dio<sup>4</sup> parlavovi (*sic*) nel monte Horeb, vi expresse la sua voluntà, voi uidiste solamente la sua voce ma non vedeste già la sua forma, né la sua similitudine: et sapete perché? Acio che di li non haveste a pigliar occasione di fare alcuna imagine o scultura di Dio».

Ma poniamo che un depinctore potesse fare una imagine la quale perfectissimamente representasse Dio, il che è impossibile, in ogni /H2r/ modo non dovrebbe farsi né tollerarsi, da poi che Dio l'ha prohibito in tanti luoghi<sup>5</sup> et expresso si chiaramente in questo la sua voluntà. Voliamo forse essere più savi et più sancti di lui? Eppo proprio si è manifestato a noi a sufficiencia per le opere sue, senza li nostri idoli et imagini. Si vede pure Dio nelle creature, maxime ne celi li quali particularmente enarrano et illustrano la gloria di Dio<sup>6</sup>. Non fu creato l' homo a imagine et similitudine sua<sup>7</sup>? Inanti che peccasse, era chome un divin specchio nel quale poteva contemplarsi la sapientia, bellezza, bontà, charità, iustitia di Dio et tutte le altre sue perfectioni. Di poi, non è Christo viva imagine et faccia del Padre, nel qual ci si

1 Nous reproduisons ici le texte du sermon 13 «Delle immagini et reliquie» qui se trouve dans OCHINO, *Sermone Jac. IIII*, cit., H1r-I3r (et qui a été réimprimé aussi dans *Idem*, *La seconda parte delle prediche di Messer B. O. senese, accuratamente castigate. Con la sua tavola in fine*, [Bâle, P.erna, 1549], predica 64, H15r-KK4v); la ponctuation a été modernisée; les abréviations bibliques sont celles qui figurent en marge du texte.

2 Col 1; 1 Tim.

3 Isai. 45.

4 Deu. 4; Exo. 19.

5 Exo. 20; Deu. 4.

6 Rom. 1; Psal. 18.

7 Gen. 1.

scuopre Dio con supremo lume<sup>8</sup>? Chi sarà quello adunque che non giudichi esser cosa stolta et impia che li homini lassino di contemplare Dio nelle opere sue mirabilissime, nelli suoi sancti imo et in Christo crucifixo, per considerarlo nelle loro imagini et statue?

/H2v/ È ben vero che le imagini et le statue representano Dio, a chi le considera chome cose naturali et creature di Dio. Si chome in una statua di marmo, se tu consideri non quello artificio humano ma quel bel marmo, in epsò vedrai, chome in creatura di Dio, la sua potentia, sapientia, bonità et le altre sue divine perfectioni, le quali ti si scuopranno ancho nell'artificio, se considerarai che Dio ha saputo et possuto dare tale ingegno, industria et forza a un homo che ha facto un'opera si mirabile. Ma non può già quella statua representare Dio chome sua imagine, né per essergli simile. Imo infra epsa et Dio non vi è convenientia alcuna. Imperoché Dio ha un essere infinito, immenso, spirituale, semplicissimo, felicissimo, necessario, eterno, incorruptibile et optimo, et quella statua ha un essere finito, circunscripto, corporale, composto, contingente, temporale, corruptibile et imperfecto. Dio è epsa vista<sup>9</sup> et quella statua non ode, non vede, non sente et non intende alchuna cosa. /H3r/ È adunque una diabolica frenesia el far imagini o statue perché representino Dio.

Dirai: «certo è che per essere Dio spirito<sup>10</sup> non si può né depingere, né sculpire, ma si potrà ben far le imagini et le statue de sancti et delle sancte imo et di Christo, da poi che hanno hauto corpo». A questo respondo che è chome tu dici et che sia el vero si vede in essere nel regno di Antechristo, el qual è pieno di tali idoli et imagini. Ma el bisogna veder se è ben facto o no. Et per saper questo, è da notare che si chome è un solo Dio, primo principio et ultimo fine nostro<sup>11</sup>, così da lui solo haviamo a ricognoscere ogni nostro bene, a lui solo renderne gratie<sup>12</sup>, a lui solo servire, da lui solo pendere, in lui solo sperare<sup>13</sup> et solo a suo honore et gloria ordinar tutta la nostra vita, così lui solo debba adorarsi. Però è gran peccato et pessima idolatria a adorar le statue et le imagini.

Dirai: «non adoriamo le imagini». Imo, le adorate. Imperoché a epsa vi cavate la biretta, a epsa v'inginochiate, accen=/H3v/dete le lampade et le candelè, date l'incenso, cantate et di più molti simplici a epsa domandan le gratie. Non si può dire che quella reverentia si facci a Christo, a li sancti o sancte representate et non alle imagini, imperoché hanno devotione a epsa imagini et più a una che a un'altra, però vanno alla Nuntiatà di Firenze, a Sancta Maria de Loreto et in tanti altri luoghi. Credano che Dio per epsa facci miracoli, et più per una figura che per un'altra, et

- 8 Col. 1.
- 9 Psal. 1.5.
- 10 Ioan. 4.
- 11 I Cor. 4.
- 12 Deut. 6.
- 13 I Tim. 1.

che Dio vogli che le sieno in quel modo honorate et adorate. Et questo impio errore è quasi in tutti nel regno di Antechristo. Et li capi sonno li primi a favorirlo, per l'utile che ne cavano.

Ma vuoi vedere che adorano le imagini et non la persona representata, domanda un di quelli che si cavan la biretta a un crucifixo di legno, a chi fa quella reverentia. Se dice: «a quella imagine», io ho el mio intento, se dice: «a Christo, del quale mi so' ricordato nel veder la sua imagine», digli: «Christo è in celo alla dextra del Padre<sup>14</sup>, /H4r/ però dovevi voltar li occhi et alzar la testa al celo se è chome dici, et non adorar quella imagine». Che vuol dire che questi tali non hanno simile reverentia quando non hanno le imagini et li loro idoli presenti, se ben si ricordano di Christo o de sancti? Qui si vede apertamente che quelle loro reverentie le fanno alle imagini. È certo adunque che adorano le imagini, credano che sien cose sacre et habbino in sé una certa divinità, maxime quando sonno nelle chiese, però non le adoran così quando sonno in buttica del depintore.

Et se mi dicesse: «et che male è adorar et far reverentia alle imagini, le quali ci representano Christo et li sancti?» Direi: «et che male è anco a adorare et far reverentia al sole, alla luna, alle stelle, alli corpi celesti, imo alli animali, et alle altre creature, da poi che ci representano Dio?» Ma se voi medesimi dite (et bene) che furno idolatri quelli che adorno il sole, et chome non vedete che le vostre idolatrie sonno tanto più impie et stolte, quanto che li celi meglio /H4v/ representano Dio, illustrano et enarrano la gloria di Dio, che li nostri idoli et imagini. È male adunque a adorar le imagini.

Ma poniamo che voi adorasse non epsa ma li sancti da esse representate, in ogni modo peccarete et gravemente, da poi che dove non debba adorarsi se no Dio, voi adorarste le sue creature. Quelli che in verità sonno stati sancti, essendo in terra cercorno che si desse ogni gloria a Dio per Christo<sup>15</sup>, né volseno essere adorati, si chome consta specialmente di Pietro, quando Cornelio el volse adorare<sup>16</sup>. Et hora dicendo di essere successori di Pietro vogliano non solo essere adorati, ma che li sia baciato infin al pié. Paulo et Barnaba si stracciorno infin le veste<sup>17</sup> quando la turba li volse adorare, per mostrare quanto li dispiacesse simili idolatrie: et tu credi che hora che sonno in celo, li sia grato di essere adorati. Si legge infin dell'angelo<sup>18</sup> che non volse consentire di essere adorato. Né si può dire che li angeli et li sancti non volseno essere adorati per /H4r (sic pour H5r)/ modestia et che non fusse male. Imperoché se lo adorargli non fusse male ma bene (si chome dite), harebbero facto male a non permettere imo a impedire di essere adorati. Non dico già ch'el sia male, imo è bene, per una certa politia et civiltà, el far reverentia alli superiori, ma dico

- 14 Rom. 8.
- 15 Act. 3.
- 16 Act. 10.
- 17 Act. 14.
- 18 Apo. 19.22.

bene che è male lo adorargli, imperoché la vera indulgentia, le gratie et ogni nostro bene l'haviamo a ricognoscere non dal papa, né dalli suoi ministri, imo né dalli sancti, né dalli angeli, ma solamente da Dio per Christo.

Forse dirai: «così facciamo noi: però non adoriamo li sancti, ma Dio in epsi et nelle loro imagini». Et io dico, che nel impio regno di Antechristo li simplici credano haver le lor gratie dalli sancti et peggior dalle loro imagini, et chi le percoresse sarebbe più rigidamente punito che se avesse percosso o spogliato Christo in un poverino. Et di più dico, che anco li savi di Antechristo se non in tutto, in parte, pensano di haver le lor gratie da sancti, che /H4v/ se credessero non haverle né poterle avere se no da Dio per Christo, in Dio solo havendo le speranze loro, non le domandarebbero alli sancti ma solamente a Dio per Christo.

Ma poniamo che infra epsi ci fusse qualchuno el quale nello inginochiarsi inanti a una imagine d'un sancto, elevasse tanto la mente che col core non adorasse la imagine, ma el sancto, imo Dio in epsi; in ogni modo sarebbe idolatra, si chome furmo li Romani, li quali non furmo si grossi che non cognoscessero che quelle loro statue di marmo non erano dii, ma nel idolo di Baeco adoravano dio et quella sua virtù, in quanto che li dava el vino, in Minerva, in quanto li dava la sapientia et così dell'altri. Ma si chome Dio non vuole esser adorato nel sole, né nella luna, così non vuole essere adorato nelle imagini de' sancti, né in creatura alcuna ma solamente in Christo. Imo, da noi non si può adorar Dio in verità, se no in Christo. Et la ragione è questa: perché Dio non può da noi cognoscersi /H5r/ per Dio, se no in Christo. In lui solo ci scuopre per Dio et ha tanta efficacia in noi che, chome nostro ultimo fine, non può più in noi che in tutte le creature. Però Paulo scrivendo alli Galati<sup>19</sup>, dixè che non cognoscevano Dio quando erano cechi a Christo. Et alli Ephesii<sup>20</sup>, che erano senza Dio quando eran senza Christo. Non può adunque cognoscersi Dio per Dio, ne per tanto adorarsi chome ultimo fine, se no in Christo. Lo pare ben alli antechristiani di adorare Dio, ma adorano se stessi et cercano non la gloria di Dio, ma le loro cose proprie. È dunque male lo adorar le imagini.

Et benché le imagini potessen servirci in qualche modo in reduci in memoria Christo, li sancti et la lor vita, niente di meno in ogni modo non dovrebbero tollerarsi, per esser noi, chome carnali, inclinatissimi a adorar le cose visibili et sensibili. Chi vedesse le idolatrie, le superstitioni et li abusi che sono al mondo stati et sono per le statue et per le imagini, di=/H5v/rebbe essere stata cosa pessima el tollerarle. Dovereste torle via, se non per altro almanco per non dar questo scandalo alli Hebrei, alli Turehi et a molti altri che le aborriscono et iustissimamente, maxime perché voi propri sete sforzati a dire che non sono necessarie per la nostra salute, altromenti bisognarebbe che diceste che sono dannati tutti li sancti del vecchio testamento, della primitiva Chiesa di Christo, li apostoli et el figliolo di Dio, da poi che non le

19 Galat. 4.  
20 Ephe. 2.

usorno. Di poi, o el tenerle è bene o no; se non è bene, dovereste levarle, ma se è bene adunque non è vero quello che Christo dixè, cioè di haverci insegnato tutte le cose (però utili et necessarie) le quali haveva udito dal Padre<sup>21</sup>, da poi che non c'insegnò a far né a tener le imagini et le statue. Christo anco non harà osservato quello che promesse alli apostoli, di mandar lo Spirito sancto el quale gl'insegnarebbe el tutto, poi che non l'insegnò una cosa (secondo voi) si sancta, delle imagini. Et se li fu in=/H6r/segnata, furmo pur molto negligenti a non ne dir mai una parola, se li sancti di Antechristo fusseno stati al tempo della apostoli et haussen visto un gran miracolo, che, si chome dicano, nel velo della Veronica fusse restato impresso el volto di Christo et nel limco nel qual fu sepulto la sua imagine, ne harebbero scripto solennissimamente et singularmente san Luca, el quale secondo loro fece tante imagini che affadica li dovè avvanzar tempo da scriver li Acti et lo Evangelio. Niente di meno non ne parlan mai, né li apostoli, né li evangelisti. Bisogna adunque dir per forza che li sancti del papa hanno hautò maggior zelo che li sancti di Christo: ma sono state tutte inventioni del demonio per ingannare el mondo.

Va legge le christiane historie et trovarai che la Chiesa di Christo in principio et di poi per molti anni fu purgatissima da tutte le imagini. Ma di poi corrompendosi incominciò a usarle, però solamente di Christo et senza adorarsi, tal che in fin al tempo /H6v/ di papa Gregorio non si adoravano, si chome consta in una sua epistola scripta a Sereno episcopo massiliense. Ma hora la Chiesa di Antechristo è piena di imagini, non solamente di Christo ma de sancti, delle sancte et dell'i angeli, et si adorano. Non credi ch'el serpente eneo servisse al populo Hebreo per ricordarsi del beneficio da Dio per epsi ricevuto<sup>22</sup>? Et anco per esser figura di Christo crucifixo<sup>23</sup>? Niente di meno, se ben era stato facto per ordine di Dio, vedendo Ezechia ch'el populo lo adorava, el tritò tutto<sup>24</sup>; pensa quello che harebbe facto di tante vostre statue, imagini et reliquie. Se li sancti del testamento vecchio non le usorno, se ben erano in ombre, imagini et figure, voliamo usarle noi, che siamo in luce<sup>25</sup>, et quando è venuto el tempo di adorar Dio in spirito et verità?

Oimè, haviamo a esser sempre parvuli sotto li elementi et da Dio più lontani che li Hebrei, li quali non si servirono delle imagini. Imo più imperfecti di molti Gentili che le prohibirno, si chome /H7r/ fu Numa Pompilio. Non ci basta forse, per cognoscere Dio, el superabondante lume che ne haviamo per Christo, le scripture sacre et lo evangelio del figliolo di Dio? Paulo<sup>26</sup>, per admonirci che per posseder Christo in spirito doveremo sdimenticarci di tutte le cose che sono carne in Christo, protestò

21 Ioan. 15.  
22 Num. 21.  
23 Ioan. 3.  
24 4 Re. 18.  
25 Ioan. 4.  
26 2 Cor. 5.

a tutto 'l mondo di non el cognoscere più in carne; imo, perché Christo<sup>27</sup> vedde che la sua corporal presentia impediva li apostoli da quello sincero et puro amore che se li conveniva, li dixè: «el vi è expediente che io mi parta da voi». Et tu el vuoi pur cercar in carne et nelle imagini.

Nel principio della militante Chiesa, per esser la vita del christiano tutta spirituale, non pur si scripse lo evangelio. Havevano nel core la spiritual presentia di Christo, però non si curavano di parole né di imagini; ma hora, essendo senza spirito, per mostrarsi più sancti de sancti ne hanno facto per tutto depingere et molte volte si goffe che muovano a riso, o si bel=/H7v/le che ferman la mente a contemplar quello artificio, et qualche volta sonno in modo lascive che excitano a male; et sai che non le chiamano li libri de simplici. Non si spende tanto in pascere et in vestir Christo nelli suoi poveri et sancti vivi, si chome si spende in far imagini et in vestirle.

Ma che diremo delle reliquie. Dio non volse, ch'el corpo di Moise fusse trovato<sup>28</sup>, acio che li Hebrei non el salvassero per reliquia et lo adorassero. Et li antechristiani hanno, si chome dicano, disotterate infin delle ossa de patriarchi et ritrovata la virga di Aaron, l'arca et le tavole della legge. Essendo Christo asceso in celo, si chome consta per le scripture sacre, non hanno possuto dire di haver del corpo suo, che se l'havesseno possuto dire non è quasi città che non dicesse di haverne parte, ma hanno ben ritrovato el preputio che restò in terra. Pensa tu stesso se è verisimile, dicano che è in San Giovanni Laterano. Et così del suo sangue se ne mostra in tanti luoghi et in tale /11r/ abbondantia, che se quando fu posto in croce fussen stati li con li vasi a ricoglierlo, non sarebbe tanto. Hanno, secondo dicano, in San Giovanni Laterano, infin dell'acqua che li esci del costato; hanno ritrovato infin la culla di Christo et le peze della sua infantia, del freno che era nel presepio, le sue suola et le vesti, lidrie et del vino che fece dell'acqua, del pan moltiplicato, la tavola dove celebrò la cena, el catino, el calice et lo scigatoio con el quale asciugò li piedi alli apostoli; la colonna dove fu battuto, delli denari con li quali fu venduto, della sua barba et tanti pezzi della sua croce che se ne farebbe una catasta. Hanno ritrovato la lancia, la spogna, innumerabili spine et più di dodici chiodi con li quali fu confitto, se se li ha a credere. Li è venuto alle mani infin la coda dell'asino che portò Christo el giorno delle palme, et l'adorano in una città d'Italia: non fu già mai idolatria simile a questa. Mostrano anco tanto lacte della vergine Maria, che se la non ha /11v/ vesse mai facto altro che exprimerselo per salvarlo per reliquie, in ogni modo sarebbe troppo. Hanno anco usata si sottill diligentia che hanno ritrovati infin de suoi capelli con le quali ha combactuto col dracone, mostrano infin le armi de l'angelo Michael et lo angelo lo havesse superato con le armi materiali. Mostrano infin delle piume del Spirito sancto, se li haviamo a credere. Non fu apostolo alchuno che non havesse

27 Ioan. 16.

28 Deu. 34.

più corpi et tanti bracci, ossa et teste che fumo animali molto mostruosi: et così similmente san Giovan Baptita (*sic*). Sonno troppo impie et stolte le lor frenesie, benchè dichino di non potere errare. Ma è stato un iusto iudicio di Dio<sup>29</sup>, che, da poi che non hanno voluto adorare Dio, stieno stati così seducti et ingannati che adorino infin alli stivali et ale brache de lor sancti. Dio produxe le creature perché ci servisseno, non perché le adorassemo, imperoché sofo Dio debba adorarli.

/12r/ Drai: «li simplici sonno quelli li quali peccano in adorarli». Et io dico che peccano molto più gravemente li loro capi, da poi che dove non dovrebbero tollerare si grande errore, l'aprobano in mostrarle con tanti lumi, reverentie et apparati. Sonno simili alli scribi et pharisei, li quali per mostrar di esser zelanti del honor di Dio che li dispiacesse che li loro antecessori havesseno morti li propheti, li hedificavano magnifici sepulcri<sup>30</sup>. Et in verità, eran contrarii alla lor vita et alla lor doctrina, tal che, se fussen stati al tempo loro, perché magnificavan Christo li harebbero anco loro occisi, si chome feceno li loro padri. Hor così li pharisei di Anchristo (*sic*) mostran in imagini, reliquie, lor ceremonie, frasche et inventioni humane, di haver sommo zelo del honor de sancti et dall'altra parte sonno contrarii alla lor vita et alla lor doctrina. Tal che se hora fussen in terra infra di loro li farebbero bruciar per heretici, se predicasseno quella medesima doctrina che predicorno quando /12v/ convertirno el mondo. È adunque una stultitia, per essere inventione humana<sup>31</sup>, el tener le imagini et reliquie di Christo et de sancti. Imo uno impio error, benchè abbi specie di pietà. Et se dicesse: «ci moviamo con buon animo, con buon zelo et intentione», direi che la vostra intentione tanto è buona, quanto quella di Paulo in persecuitar la Chiesa, delle Hebrei in crucifiger Christo et delli tiranni in occider li martiri, imo et di tutti li altri idolatri, alli quali anco pareva di muoversi, secondo la lor fantasia, con buon zelo et di fare un sacrificio a Dio. Niente di meno non era in verità così, il che è chiaro, perché questi tali non cognoscan Christo per ogni lor iustitia, però né Dio. Non possano adunque muoversi per zelo della gloria sua imo sonno senza Dio, senza Christo, senza fede et senza Spirito<sup>32</sup>. Se cognoscesseno Dio et havesseno veramente zelo del suo honor, li sequirebbero (*sic*) non secondo la lor fantasia ma secondo la sua volontà, la quale, si chome consta per le /13r/ scripture sacre, è che lo adoriamo non in imagini o reliquie ma in spirito et verità, a ciò che a lui solo rendiamo ogni laude, honore et gloria<sup>33</sup> per Iesu Christo Signor nostro, amen.

29 2 The. 2; Rom. 1.

30 Mat. 23.

31 2 Cor. 3.

32 Ephe. 2.

33 Ioan. 4.

## Bibliographie

- ARCHINARD, A. (1864), *Les édifices religieux de la vieille Genève*, Genève.
- BAINTON, R. H. (1940), *Bernardino Ochino esule e riformatore senese del Cinquecento 1487-1563*, Firenze.
- BARNAUD, J. (1911), *Pierre Viret. Sa vie et son œuvre (1511-1571)*, Saint-Amans.
- BERTHOUD, G. (1973), *Antoine Marcourt. Réformateur et Pamphlétaire, du « Livre des Marchands » aux Placards de 1534*, Genève.
- BERTHOUD, G. (1984), «L'iconoclasm à Neuchâtel», *Nos monuments d'art et d'histoire* 35/3, pp. 331-338.
- BENEDICT, P. (1999), «Calvinism as a culture? Preliminary remarks on calvinism and the visual arts», *Seeing beyond the word. Visual arts and the calvinist tradition*, ed. by Paul Corby Finney, Grand Rapids, pp. 19-45.
- BOIRON, S. (1988), *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du concile de Trente (1500-1640)*, Paris.
- BURGY, F.-M. (1984), «Iconoclasm et réforme chez les chroniqueurs de Genève et du Pays de Vaud», *Nos monuments d'Art et d'histoire*, 35/3, pp. 323-330.
- CALVIN, J. (1952), *Opera selecta*, vol. II, Petrus Barth, Dora Scheuner (éd.), Munich.
- (1995), *Œuvres choisies*, Olivier Millet (éd.), Paris.
- (2000), *Traité des reliques*, Irena Backus (éd.), Genève.
- CHRISTIN, O. (1991), *Une révolution symbolique. L'iconoclasm huguenot et la reconstruction catholique*, Paris.
- CROUZET, D. (1990), *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion (vers 1525-vers 1610)*, Seyssel, 2 vol.
- DAVIS, N. (1979), «Les rites de violence», *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au 16<sup>e</sup> siècle*, Paris, pp. 251-307.
- DEONNA, W. (1917), *Les croyances religieuses et superstitieuses de la Genève antérieure au christianisme*, Genève.
- (1948), «Le trésor de la cathédrale de Saint-Pierre à Genève», *Genava* 26, pp. 73-114.
- DILLENBERGER, J. (1999), *Images and relics. Theological perceptions and visual images in Sixteenth century Europe*, New York.
- DISPUTE (1936), *Les Actes de la dispute de Lausanne 1536, publiés intégralement d'après le manuscrit de Berne* par Arthur Piaget, Neuchâtel.
- DROZ, E. (1957a), «Pierre de Vinglé, l'imprimeur de Farel», *Aspects de la propagande religieuse*, études publ. par Gabrielle Berthoud et al., Genève, pp. 38-78.
- (1957b), «Laurent Meigret et la propagande religieuse», *Aspects de la propagande religieuse*, études publ. par Gabrielle Berthoud et al., Genève, pp. 155-166.
- DUFOUR, T. (1878), *Notice bibliographique sur le Catechisme et la Confession de foi de Calvin (1537) et sur les autres livres imprimés à Genève et à Neuchâtel dans les premiers temps de la Réforme (1533-1540)*, Genève.
- (1885), *Un opuscule inédit de Farel. Le résumé des actes de la Dispute de Rive (1535)*, Genève.
- (1925), «Les registres du Chapitre de Genève», *Le secret des textes. Opuscules inédits de critique et d'histoire*, Lausanne, Genève, pp. 22-41.
- EIRE, C. (1986), *War against the Idols. The reformation of worship from Erasmus to Calvin*, Cambridge.
- Extraits des registres publics d'après Flournois*, in FROMENT (1854), pp. 1-CCIX.
- FAREL, G. (1867), *Summaire, et brève déclaration d'aucuns lieux fort nécessaires à ung schascun Chrestien...* (1534), rééd. J.-G. Baum, Genève.
- (1959), *La manière et jasson qu'on tient es lieux que Dieu de sa grace a visites* (1533), éd. par Jean-Guillaume Baum, Strasbourg, Paris.
- FROMENT, A. (1854), *Les actes et gestes merveilleux de la cité de Geneve nouvellement convertie à l'Évangille*, Genève.
- GEISENDORF, P.-F. (1942), *Les Annalistes genevois du début du dix-septième siècle. Savion - Piaget - Perrin. Etudes et textes*, Genève.
- GILMONT, J.-F. (1983), «L'œuvre imprimé de Guillaume Farel», *Actes du colloque Guillaume Farel. Neuchâtel 29 septembre-1<sup>er</sup> octobre 1980*, publ. par P. Berthel, R. Scheurer et R. Stauffer, Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie, 9/11, Genève, Lausanne, Neuchâtel, t. II, pp. 107-145.
- GOODY, J. (2003), *La peur des représentations: l'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, Paris.
- GUILLOT, A. (1903), *Le temple de St Gervais à Genève. Notice historique*, Genève.
- HARI, R. (1957), «Les placards de 1534», *Aspect de la propagande religieuse*, études publ. par G. Berthoud et al., Genève, pp. 79-142.
- HERMINJARD, A.-L. (1866-1897), *Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française*, Genève, Bâle [etc.], 9 vol.
- HIGMAN, F. (1987), «Les débuts de la polémique contre la messe: De la tressainte eene de nostre seigneur et de la messe qu'on chante communement», *Le livre et la Réforme*, sous la dir. de Rodolphe Peter et Bernard Roussel, Bordeaux, pp. 35-92.
- (1998), «Premières réponses catholiques aux écrits de la Réforme en France, 1525-c. 1540» (1988); «Il serait trop plus decente répondre en latin. Les controversistes catholiques du XVI<sup>e</sup> siècle face aux écrits réformés» (1991) maintenant dans *Id., Lire et découvrir. La circulation des idées au temps de la Réforme*, Genève, pp. 190-212; 498-514.
- ICONOCLASME (2001), *Iconoclasm. Vie et mort de l'image médiévale*, catalogue de l'exposition de Berne - Strasbourg, sous la direction de C. Dupeux, P. Jezler, J. Wirrh, Berne.
- JOBLIN, A. (1999), «L'attitude des protestants face aux reliques», *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, E. Bozoky et A.-M. Helvetius (éd.), Turnout, pp. 123-141.

- JUSSIE, J. de (1996), *Petite chronique*, Einleitung, Edition, Kommentar von Helmut Feld, Genève.
- KÖRNER, M. (1993), «L'iconoclasm en Suisse réformée», dans *Les signes de Dieu au XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, éd. Geneviève Demerson, Bernard Dompnier, Clermont-Ferrand, pp. 67-77.
- LAMBERT, T. (1993-1994), «Cette loi ne durera guère: inertie religieuse et espoirs catholiques à Genève au temps de la Réforme», *Bulletin de la société d'histoire et d'archéologie de Genève*, 23/24, pp. 5-24.
- MASON, S. (1988), «Viret adapted by Viret. The re-use of *De la différence* in Viret's later works», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 50, pp. 623-635.
- MICHALSKI, S. (2001), «L'expansion initiale de l'iconoclasm protestant 1521-1537», *Iconoclasm. Vie et mort de l'image médiévale*, catalogue de l'exposition de Berne - Strasbourg, sous la direction de Cécile Dupeux, Peter Jezler, Jean Wirth, Berne, pp. 46-51.
- NAEF, H. (1936-1968), *Les origines de la Réforme à Genève*, Paris, Genève, 2 vol.
- NICOLINI, B. (1939), *Il pensiero di Bernardino Ochino*, Napoli.
- (1963), *Aspetti della vita religiosa, politica e letteraria del Cinquecento*, Bologna.
- OZMENT, S. (1975), *The reformation in the cities. The appeal of protestantism to sixteenth-century Germany and Switzerland*, New Haven, 1975.
- Registres du Conseil de Genève (1900-1940)*, publ. par Emile Rivoire, Victor van Berchem et Frédéric Gardy, Genève, 13 vol.
- ROSET, M. (1894), *Les chroniques de Genève*, publiée par Henri Fazy, Genève.
- SCHMITT, J.-C. (1999), «Les reliques et les images», *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale (Boulogne-sur-Mer), 4-6 septembre 1997*, E. Bozoky et A.-M. Helvétius (éd.), Turnout, pp. 145-159.
- SCRIBNER, R. (1981), *For the sake of simple folk. Popular propaganda for the german reformation*, Cambridge.
- STÜCKELBERG, E. A. (1902), *Geschichte der Reliquien in der Schweiz*, Zurich.
- TURRETTINI, F. (1877), *Les archives de Genève. Inventaire des documents contenus dans les portefeuilles historiques et les registres des Conseils avec le texte inédit de diverses pièces de 1528 à 1541*, publ. par avec le concours de A.-C. Grivel, Genève.
- VAN BERCHEM, V. (1934), «Une prédication dans un jardin (15 avril 1533). Episode de la Réforme genevoise», *Festschrift Hans Nabholz überreicht zum 60. Geburtstag am 12. Juni 1934*, Zurich, pp. 151-170.
- VUILLEUMIER, H. (1927), *Histoire de l'Eglise réformée du pays de Vaud sous le régime bernois*, vol. 1, Lausanne.
- WANDEL, P. L. (1995), *Voracious idols and violent hands: iconoclasm in Reformation Zurich, Strasbourg and Basel*, Cambridge.
- WIRTH, J. (1989), *L'image médiévale. Naissance et développements (VI<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)*, Paris.

## Image et relique dans le christianisme occidental

Jean WIRTH (Université de Genève)

En théorie, le culte chrétien s'adresse à Dieu et à ses saints qui sont au paradis. En pratique, des objets doués d'une existence matérielle sont nécessaires, dans cette religion comme dans toutes les autres, pour focaliser l'attention des fidèles et structurer ainsi les cérémonies<sup>1</sup>. Dans le cas du christianisme, quatre principaux types d'objets peuvent remplir cette fonction. Ce sont (1) la croix, apparue avec le culte du *labarum* dans la garde de Constantin, (2) les reliques qui se mettent en place à l'époque de saint Augustin, (3) les images à partir du VI<sup>e</sup> siècle et enfin (4) l'hostie dont le culte s'impose progressivement depuis l'époque carolingienne. Ces quatre types d'objets sont tous pensés comme des signes, mais avec des propriétés sémantiques très différentes.

La croix est une sorte d'idéogramme, proche de l'écriture, puisqu'elle sert de signature aux illettrés, et elle est souvent désignée comme *signum crucis*. Elle peut être soit un objet matériel, soit un signe de main porté sur soi-même, sur une autre personne ou sur une chose. Elle est le premier objet de culte chrétien et ce culte se désigne comme *adoratio crucis*. L'adoration de l'airie est exigée pour elle à l'époque scolastique, en référence à l'hymne *O crux, ave, spes unica* qui en fait l'«unique espoir» du chrétien et l'assimile ainsi à la divinité<sup>2</sup>. Dans un premier temps, l'adoration de la croix apparaît comme une alternative à celle des personnes, vivantes ou mortes, et

1 S. SINGING-LARSEN (1984).

2 SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, pars 3<sup>a</sup>, q. 25, a. 4.