

Wim François / Violet Soen (eds.)

The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545-1700)

Vol. 3: Between Artists and Adventurers



Academic Studies

35,3



Refo500 Academic Studies

Edited by
Herman J. Selderhuis

In Co-operation with
Christopher Brown (Boston), Günter Frank (Bretten),
Bruce Gordon (New Haven), Barbara Mahlmann-Bauer (Bern),
Tarald Rasmussen (Oslo), Violet Soen (Leuven),
Zsombor Tóth (Budapest), Günther Wassilowsky (Linz),
Siegfried Westphal (Osnabrück).

Volume 35,3

Wim François/Violet Soen (eds.)

**The Council of Trent: Reform and
Controversy in Europe and Beyond
(1545–1700)**

Volume 3

Between Artists and Adventurers

With 44 Figures and 5 Tables

Vandenhoeck & Ruprecht

This publication has been peer reviewed.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek:
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data available online: <http://dnb.de>.

© 2018, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen
All rights reserved. No part of this work may be reproduced or utilized in any form
or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or any information
storage and retrieval system, without prior written permission from the publisher.

Typesetting: 3w+p, Rimpär
Printed and bound: Hubert & Co. BuchPartner, Göttingen
Printed in the EU

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-0165
ISBN 978-3-647-55109-8

Contents

Art & Music

- Pierre-Antoine Fabre
Une théorie en mouvement: Lainez et les «images» entre Paris et Trente
(1562–1563) 9
- Walter S. Melion
Quod etiam Ecclesia curat: Responses to the Tridentine Decrees in
Jerónimo Nadal's *Adnotationes et meditationes in Evangelia* of 1595 31
- Soetkin Vanhauwaert
The Sculpted Saint John's Head in the Low Countries 1370–1800: The
Influence of the Council of Trent on Religious Cult Imagery 69
- Ellénita de Mol
Le culte de la Vierge après le Concile de Trente, perçu à travers trois
triptyques flamands de la fin du XVI^e siècle et du début du XVII^e siècle . . 93
- Sanja Cvetnić
Scudum solidissimum: Post-Conciliar Sacred Imagery at the
South-Eastern Borders of Catholicism and Beyond 117
- Xavier Bisaro
D'un concile à l'autre: aux sources des prescriptions musicales du Concile
de Trente 145
- Marianne C.E. Gillion
Cantate Domino Canticum Novum? A Re-examination of
'Post-Tridentine' Chant Revision in Italian Printed Graduals 159

Global Catholicism

Simon Ditchfield

De-centering Trent: How ‘Tridentine’ Was the Making of the First World Religion? 185

Hélène Vu Thanh

Un évêque tridentin au Japon? Le rôle de Luís Cerqueira dans l’application des réformes du Concile de Trente au sein de la mission japonaise (1549–1614) 209

Haruko Nawata Ward

Trent and Tales of All These Saints Travelling East: Saint Catherine of Alexandria in the Jesuit Japan Mission 233

Leonardo Cohen

A Postmortem of the Jesuits’ Banishment from Ethiopia 257

S. Elizabeth Penry

Canons of the Council of Trent in Arguments of Priests and Indians over Images, Chapels and Cofradías in Seventeenth-Century Peru 277

About the Authors 301

Contents of Volumes 1 and 2 305

Index of Names 309

Index of Places 313

Art & Music

Pierre-Antoine Fabre*

Une théorie en mouvement: Lainez et les «images» entre Paris et Trente (1562–1563)

Introduction

On peut comprendre le Concile de Trente – et les nombreux travaux de cette période anniversaire de la fin du Concile devraient le confirmer¹ – de deux manières complémentaires: *d'une part* comme un accomplissement, un double accomplissement, celui du schisme de la Réforme ou des Réformes, que le Concile constate et assume, et celui d'un nouveau Catholicisme que ce schisme engendre et qui apparaît comme la synthèse de ce que l'on a appelé la «Réforme Catholique» et de ce que l'on a appelé la «Contre-Réforme»;² le cardinal Giovanni Morone,

* Je remercie très vivement Wim François et Violet Soen de l'organisation du colloque ambitieux dont ce livre est issu, qui a le grand mérite de réunir trois générations d'historiens, la première le plus souvent marquée par une inscription personnelle forte dans l'Église catholique, en particulier dans la dynamique du Concile Vatican II, et de ce qu'elle a fait naître d'espoirs d'une nouvelle Église, habitée par le «peuple de Dieu», pour des historiennes et des historiens par ailleurs très engagés dans l'Université républicaine; une seconde génération – la mienne –, souvent venus à l'histoire religieuse depuis des horizons très étrangers à l'Église; un nouvel ensemble enfin, probablement issu de ces deux orientations mais aussi et surtout marquée, y compris dans la compétition professionnelle dans une époque de déclin des études «humanistes», par une très haute technicité de la recherche, qui semble parfois renoncer à se saisir du présupposé universel de ses objets. Je les remercie aussi tout particulièrement de m'avoir proposé l'une des assemblées plénières de ce colloque, heureusement devenu maintenant un livre, puisqu'il n'est pas fréquent d'exposer ses travaux devant un aussi grand nombre de spécialistes du Concile ou de l'époque du Concile de Trente.

1 Voir en particulier Ch. Mériaux *et al.* (éd.), *Dramatiques conciliaires* (Lille: Presses Universitaires de Lille, à paraître); A. Prosperi/M. Catto (éd.), *Trent and Beyond: The Council, Other Powers, Other Cultures* (Mediterranean Nexus 4; Turnhout: Brepols, 2018); J.E. Franco (éd.), *Il Concilio di Trento* (Alcalá: Ediciones de la Universidad de Alcalá, 2017).

2 Au-delà des enjeux implicites situés de ces notions dans l'historiographie italienne (voir en particulier la lumineuse approche de S. Ditchfield, «In Search of Local Knowledge: Rewriting Early Modern Italian Religious History», *Cristianesimo nella Storia* 19 [1998] 255–96), celles-ci restent opératoires, en particulier pour le spécialiste de la Compagnie de Jésus, si elles sont articulées dans une séquence qui les oppose mais qui permet aussi de spécifier les mêmes individus dans leurs déplacements; et si elles sont par ailleurs l'une et l'autre opposées à la troisième figure, ou à la troisième série de figures des Réformes, comme deux modes de

légat du pape en 1562–63, figure centrale de la fin du Concile peut être réfléchi comme la synthèse de ces deux mouvements;³ on peut *d'autre part* comprendre le Concile comme l'inauguration de ce que Paolo Prodi a défini comme la «souveraineté pontificale»⁴ et celle, étroitement liée à la première sans s'y réduire, d'une formalisation nouvelle des pratiques spirituelles, dévotionnelles, institutionnelles de l'Église catholique, réélaboration de ses modes d'organisation, réaffirmation dogmatique et disciplinaire de ses cultes, etc.

Envisagé sous ce double aspect d'un accomplissement et d'une inauguration, le Concile peut être défini comme un moment de *transition historique*. Mais il semble que l'historiographie actuelle et à venir doive prendre en charge cette transition sous l'angle d'une in-détermination, d'une ouverture des possibles; non pas comme la lecture téléologique d'un Catholicisme virtuellement contenu dans la tradition de l'Église chrétienne, mais le déchiffrement d'un tatônnement, qui permet de saisir, non pas seulement le Concile lui-même, mais l'époque tridentine comme la superposition et le conflit d'orientations souvent contradictoires, matrices d'évolutions de longue durée mais aussi de moments «micro-historiques», au sens que leur a donné l'historiographie italienne des trente dernières années.

C'est dans cette perspective que le décret du 2 décembre 1563, dans l'achèvement du Concile et donc dans une intensification particulière de ses tensions transitionnelles, peut aujourd'hui être revisité. Ce décret sur la vénération et le culte des saints, des reliques et des images est en effet – nous allons y revenir – le résultat d'un compromis entre des orientations vivement antagoniques dans le catholicisme du mitan du seizième siècle, sur le statut des médiations matérielles dans le culte chrétien, voire même sur la place des saints dans le système dévotionnel global de l'Église catholique. Mais ce décret, dans ses avancées théologiques discrètes mais essentielles, apparaît davantage comme un temps d'exception dans l'histoire longue des enchantements de l'image que comme l'ouverture d'une nouvelle ère, ou d'une sorte d'âge des Lumières des vieilles icônes.

positions par rapport à elles. On ne peut pas, me semble-t-il, produire la Catholicité comme l'espace autonome d'une Réforme et d'une Contre-Réforme, et encore moins comme l'espace autonome d'une vaste dynamique réformatrice. Je rappelle ces problèmes parce qu'ils sont aigüés dans l'élaboration d'une théorie et d'une pratique des images saintes dans la jeune Compagnie de Jésus, qui sera une fois encore notre angle d'observation.

3 Voir sur Giovanni Morone le riche et récent recueil de travaux: M. Firpo/O. Niccoli (éd.), *Il cardinale Giovanni Morone e l'ultima fase del Concilio di Trento* (Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento. Quaderni 80; Bologna: Il Mulino, 2010) (qui ne fait cependant aucune place au problème de l'image, selon une tendance, représentée avec talent par Alain Tallon, présent dans ce recueil, à inscrire ce problème dans des cadres ecclésiologiques et politiques qui le fonctionnalisent très largement).

4 P. Prodi, *Il Sovrano Pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Saggi 228; Bologna: Il Mulino, 2006).

Cette contribution abordera les points suivants: un bref rappel des conditions historiographiques du travail sur le décret du 2 décembre 1563; la situation de Diego Lainez, qui nous retiendra principalement ici, entre 1562 et 1563, l'examen de ses notes de travail sur le culte des images, liasse de plusieurs dizaines de feuillets d'une écriture extrêmement serrée, nerveuse, presque convulsive, et une esquisse des premières conclusions.

Diego Lainez, ambassadeur itinérant

Comme on le sait, les sources du décret sont rares, pour des raisons multiples.⁵ Les travaux qui lui ont été consacrés sont rares eux aussi et la compréhension de ce décret doit passer par la recherche d'une série de sources indirectes, en amont comme en aval: en amont dans les documents qui, d'une manière ou d'une autre, renseignent sur sa genèse, en aval sur les enseignements que nous pouvons retirer de son application – non pas seulement en Europe, mais aussi et peut-être surtout dans les nouveaux territoires de la Catholicité, qui mettent à nu un certain nombre des difficultés de ce décret dans le contexte de l'implantation d'une nouvelle iconographie, qui doit faire pièce à ce que les organisations missionnaires pré- et post-tridentines appellent l'idolâtrie tout en proposant une sorte de monnaie d'échange à ces idoles.⁶

L'examen porte ici sur un ensemble d'écrits doublement remarquables, au-delà de leur caractère encore très largement inédit (mais ce dernier trait n'est sans doute pas étranger aux deux précédents): d'une part, ce sont les traces du travail de Diego Lainez, second général de la Compagnie de Jésus après Ignace de Loyola, Compagnie de Jésus connue – entre d'autres actions – par le développement d'une politique artistique très ambitieuse, à l'échelle mondiale, dès les premières décennies du dix-septième siècle. Walter Melion, Ralph Dekoninck et moi-même sommes engagés avec un ensemble d'historiens de l'art et de la culture d'époque moderne dans la reconstitution complète de la genèse de l'un des premiers grands programmes iconographiques de la Compagnie de Jésus, le recueil des gravures des *Evangelicae Historiae Imagines* (1593), préparé par Jérôme Nadal, recons-

5 Voir pour des développements plus précis sur cet aspect P.A. Fabre, *Décréter l'image. La XXVe Session du Concile de Trente* (L'Ymagier 4; Paris: Belles-Lettres, 2013).

6 Voir sur ce dernier aspect, P.A. Fabre, «La vénération des 'saintes images' selon le Concile de Trente: genèse et enjeux d'une décision», dans Prosperi/Catto (éd.), *Trent and Beyond*. Cette autre contribution aux travaux tridentins fait avec celle-ci une sorte de dyptique, à l'image d'un souci de méthode qui est le mien depuis longtemps maintenant, de tenter de concevoir, jusque dans leurs lignes de rupture, les articulations entre l'histoire européenne de l'époque moderne et l'histoire de la première expansion coloniale. Cette «ligne de conduite» me semble spécialement importante pour ce qui concerne le Concile de Trente, qui, en tant que concile universel *en droit*, ne rend pas toujours apparente autant qu'elle est présente sa mondialité *de fait*.

titution qui montrera l'extrême difficulté de l'élaboration de ce recueil⁷ – et l'on retrouvera peut-être certaines des traces des notes de travail de Diego Lainez: les traces d'une perception jésuite de l'image très antérieure au «grand art jésuite», qui est resté comme une figure de proue de l'«âge baroque». D'autre part, ces notes sont rédigées dans des circonstances très particulières: Lainez séjourne à Paris entre 1561 et 1562 et participe activement aux deux colloques, selon le nom qui leur est alors donné, qu'y organise Catherine de Médicis, deux colloques interconfessionnels qui, quelques mois avant la clôture possible, probable, attendue du Concile de Trente, manifestent l'ambition d'un concile national *et* multiconfessionnel, ce que, comme on le sait, le Concile de Trente a déjà renoncé à pouvoir être, malgré ses premiers vœux dans les années 1540. Cette deuxième circonstance est capitale, car elle situe le travail de Lainez dans un espace politique et religieux extrêmement complexe, qui marquera, comme j'essaierai de le montrer, un certain nombre de ses développements.

Une enquête exhaustive sur ce séjour et sur le déplacement de Paris à Trente, non sans passage par Saint-Quentin, Valenciennes, Tournai, Bruxelles (où il retrouve Jérôme Nadal), Malines, Anvers, Louvain, Cologne, Liège, Maastricht, Jülich, Trèves, Mayence, Ulm, Augsbourg, Munich, et enfin Trente, près d'un an après son départ de Paris – une enquête exhaustive donc, demanderait un examen très attentif de la correspondance de Lainez, qui, comme très souvent les correspondances jésuites – c'est, à mon sens, l'une de leur vocation spirituelle *et* institutionnelle – organise le récit d'une action, fluidifie les passages, trame une continuité dans ce voyage le long de toutes les frontières: ici, comme on le voit, un arpentage précis de la ligne de faille de l'ancienne *christianitas*. Je ne pourrai le faire ici, mais il faut signaler cette articulation entre la correspondance d'une part, et d'autre part ces notes de travail, en vérité difficilement situables pour une partie d'entre elles, et qui, d'une certaine manière, travaillent elle aussi à réduire l'écart, entre des positions de discours, entre des situations d'énonciation, entre Paris et Trente.⁸

7 Enquête poursuivie auprès de l'École Française de Rome dans le cadre d'un programme de recherches sur l'histoire de la Compagnie de Jésus, et qui donnera lieu, pour la première fois, à la publication synoptique des séries de dessins préparatoires à ce recueil et de ses très nombreuses «adaptations», dans le sens proprement missionnaires du mot (*l'adaptatio* ou *l'acomodatío*), dans le monde américain et le monde asiatique aux dix-septième et dix-huitième siècles).

8 Voir en particulier pour cette approche pragmatique, encore peu familière, P.A. Fabre, «Responsabilité et liberté dans les correspondances épistolaires des membres de la Compagnie de Jésus. Ignacio de Loyola et Jeronimo Nadal entre Rome et Messine (1548–1549)», dans R.G. Corrado/V. Undurraga (éd.), *Formas de control y disciplinamiento. Chile, América y Europa, siglos XVI–XIX* (Santiago: Uqbar Editores, 2014) 353–71; voir aussi du même, en préparation avec Patrick Goujon, une édition synoptique de la correspondance d'Ignace de Loyola et des membres fondateurs de la Compagnie de Jésus entre 1540 et 1556. Une telle approche est spécialement peu familière pour des corpus souvent extraits de leur situation d'énonciation

Le problème de l'image dans la pensée théologique et politique de Lainez

Du discours de Lainez sur le culte des images dans cette période, on pourrait écrire ce qu'écrit Sabina Pavone, dans un article important, sur Alfonso Salmeron et Lainez lui-même:

Apparemment, la fidélité à Rome des deux théologiens pontificaux ... semble être hors de discussion mais la réticence (*reticenza*) des sources, au-delà des déclarations officielles, fait que de nombreuses questions, du décret sur la justification au débat sur la certitude de la grâce ... restent cernées de nombreuses zones d'ombre.⁹

Et la même Sabina Pavone insiste sur la géo-localisation (pour employer un terme quelque peu anachronique) des écrits de Lainez. Elle le fait à propos d'un texte, *Reformanda ecclesia universale*, dont Mario Scaduto écrit dans sa monumentale histoire du généralat de Lainez qu'il est un «massif erratique»,¹⁰ et dont John O'Malley, dans sa grande enquête sur les *Premiers jésuites*,¹¹ s'efforce de construire la cohérence en articulant la situation de Lainez à Paris et sa situation à Trente, au nom d'une défense de la «réforme *in capite*» entendue comme réforme *de* la tête mais aussi *par* la tête. Mais à Paris, Lainez va jusqu'au bout, ou tout au moins aussi loin que possible, dans l'adoption d'une perspective conciliaire face à l'autorité pontificale; ce n'est plus le cas à Trente, où il doit contribuer à rétablir l'autorité de Rome contre la voie épiscopaliste. Sabina Pavone souligne cependant que le «massif erratique» de la *De universae ecclesiae reformatione*, ainsi mobile entre Paris et Trente – et le problème du lieu effectif de son écriture reste de fait difficile –, est peut-être plus qu'un geste tactique (dans le but de s'assurer une sorte d'ascendant politique sur Catherine de Médicis) pour ce qui concerne son pôle parisien. Elle le rattache en effet à d'autres positions antérieures de Lainez, fortement marquées, dans un sermon de 1558 en particulier, par une inspiration anti-papiste (concrètement contre le pape Paul IV, anti-protestant inflexible, largement anti-jésuite,¹² hostile enfin à la monarchie des Habsbourg), tout à la

pour être institués en petits traités spirituels ou dévotionnels, à l'adresse d'autres lecteurs, comme cela a du reste été le cas dès le dix-septième siècle: Michel de Certeau puis Patrick Goujon l'ont bien montré par exemple pour la correspondance de Jean-Joseph Surin.

- 9 S. Pavone, «Preli riformati e riforma della chiesa: i Gesuiti al Concilio di Trento», *Rivista storica italiana* 107 (2005) 110–34, à la p. 111.
- 10 M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez*, tome 2: *L'azione* (Storia della Compagnia di Gesù in Italia 3; Rome: La Civiltà cattolica, 1974), 140. Je dois signaler ici, en regrettant de ne pas voir pu le mettre à profit ici, la toute récente publication, au printemps 2015, de P. Oberholzer (éd.), *Diego Lainez (1512–1565) and His Generalate* (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2015), où le lecteur trouvera de nombreux enrichissements à mon propre travail.
- 11 J.W. O'Malley, *Les premiers jésuites 1540–1565*, É. Boné (trans.) (Collection «Christus» 88; Paris/Montréal: Desclée de Brouwer/Bellarmin, 1999), 429.
- 12 Paul IV (ou Gian Pietro Caraffa, fondateur de l'Ordre des Théatins, «frère ennemi» de la

fois sans doute «évangélique» – dans le sens du seizième siècle érasmien – et pro-espagnoles.¹³

L'évolution des positions de Lainez sur le sujet du culte des images relèverait sans doute d'une même analyse géo-située, une analyse là aussi compliquée par la difficulté de localiser avec certitude l'écriture des notes de travail de Lainez. Ceci n'est pas anecdotique: les archives, telles qu'elles sont conservées, c'est-à-dire telles qu'elles sont construites, créent une étrange continuité entre des fragments d'écriture pourtant discontinus. Le «massif erratique» qui inquiète M. Scaduto dans son *Lainez* est en quelque sorte arrimé ou *géo-centré*, par le fait de l'archive, au cœur immobile de l'institution.

La spécificité de la situation parisienne ressort bien d'un bref mémoire de Lainez «pour aider aux choses de la religion dans le royaume de France», publié dans le volume 8 des *Monumenta Lainez*, mémoire daté de Paris en janvier 1562:

Parce que dans l'*usage* des images et l'invocation des saints, le peuple doit être conduit et enseigné, et détruit les *abus* que l'on trouve chez lui et qui donne l'occasion aux hérétiques de mal parler et à d'autres d'entendre leurs murmures; que l'on use de beaucoup de diligence dans ce domaine et dans tous deux que relèvent les adversaires de l'Église et ainsi l'on fera du mal qu'il nous font quelque bien, en séparant les abus des choses saintes; peut-être qu'ainsi Dieu veut permettre que l'on s'élève contre les hérétiques en même temps que l'on réformera les choses des catholiques en détruisant leurs *abus*.¹⁴

Document remarquable, dans lequel il faut relever la position défensive de Lainez et la quasi-équivalence pesée, au trébuchet du jugement de Dieu, entre les abus des catholiques et les attaques des hérétiques contre ces abus. Il faut remarquer aussi l'utilisation exclusive de la notion d'«usage», justement, par rapport à celle de culte. C'est un choix très sensible, dans le contexte d'une redéfinition de la fonction des images dans l'Église catholique qui a privilégié l'usage des images pour l'instruction des fidèles, pour la remémoration du récit de la vie évangélique, pour l'édification des chrétiens par le sens moral de ce récit. C'est le choix le plus proche de l'orientation «évangélique» de la première Réforme Catholique, choix commun à celui d'une prédication exclusivement habitée par le sens de ses énoncés et non pas par la sacralité de son énonciation. Ces lignes pourraient avoir été écrites par Reginald Pole, Ambrogio Catarino ou Giovanni Morone, le futur légat de Pie IV à Trente, dans les années 1530 – à l'époque où la Compagnie de

Compagnie dès la fin des années 1530) chercha à réduire la singularité de l'institution ignatienne pendant toute la durée de son pontificat.

13 Pavone, «Prete riformati e riforma della chiesa», 129.

14 Diego Lainez, *Epistolae et acta patris Jacobi Lainii, secundi praepositi generalis Societatis Jesu* (Lainii Monumenta: Epistolae et Acta 8; Monumenta Historica Societatis Iesu 55; Madrid: Typis G. Lopez del Horno, 1917), 793 (je traduis, comme pour tous les passages suivants).

Jésus cherchait encore sa voie entre Réforme Catholique et Contre-Réforme catholique.¹⁵

Avant de revenir aux positions de Lainez sur le culte des images, il faut remarquer ici que l'analogie entre le *De universae ecclesiae reformatione* et la liasse des papiers sur les images n'est pas non plus anecdotique, pour deux raisons au moins. D'une part, la concurrence entre la juridiction épiscopale et l'administration romaine pour le contrôle des images est un mobile essentiel du Décret du 2 décembre 1563, décret qui insiste sur la place de l'évêque. Le décret donne: «Le saint Concile ordonne qu'il ne soit permis en aucun lieu ou église (*loco vel ecclesia*) de placer ou de faire placer une image sans qu'elle ait été approuvée par l'évêque»; alors que Paolo Sarpi, dans la transcription particulière qu'il propose du décret dans son *Histoire du Concile de Trente*, déclare: «Que dans aucune Église ni aucun autre lieu (*in nessuna Chiesa o in altro luogho*) on ne place des images insolites, si elles ne sont pas approuvées par l'évêque.»¹⁶ Alors que le jésuite Sforza Pallavicino, dans sa réplique romaine à l'histoire vénitienne (mais nous sommes ici plus d'un siècle après Lainez), passe purement et simplement sous silence cette fonction épiscopale, l'évêque «enseignant» seulement que «les images doivent apprendre et confirmer au peuple les articles de la foi, leur rappeler les bienfaits de Dieu, etc.»¹⁷ D'un côté donc, cette fonction est étendue à l'ensemble de l'espace public, voire privé («l'église ou tout autre lieu»); de l'autre, c'est la médiation de l'évêque dans le respect du décret qui est contournée. Le décret sur les «saintes images» n'est ainsi pas étranger au problème politique qui domine le *De universae ecclesiae reformatione*.

Mais il y a une seconde raison, sur laquelle je me suis beaucoup plus longuement expliqué dans un ouvrage récent,¹⁸ et dont les documents que nous allons maintenant approcher me semblent illustrer la force: le problème que doivent affronter les experts réunis à Trente pour préparer le décret sur les images est un problème auquel la sémiologie contemporaine, et plus précisément la part la plus inquiète de cette sémiologie, celle qu'incarne Louis Marin lorsqu'il relit les théoriciens jansénistes du signe à la lumière de cette sémiologie et lorsqu'il relit cette sémiologie à la lumière de la doctrine eucharistique de ces mêmes théori-

15 Voir ci-dessus note 3.

16 Paolo Sarpi, *Istoria del Concilio tridentino*, C. Vivanti (éd.) (2 vol.; Turin: Einaudi, 1974), 1261 (pp. 730–1 dans l'édition originale).

17 Pietro Sforza Pallavicino, *Istoria del Concilio di Trento* (Rome: Angelo Bernabó dal Verme, 1656), 1007–8. Je dois corriger sur ce point la perspective trop radicale que j'ai développée dans mon petit livre sur le Décret du Concile, emporté par les séductions de l'antagonisme Sarpi/Sforza. Il reste que le cas, à mon sens significatif des deux lectures divergentes du périmètre de l'autorité de l'évêque inciteraient à un travail très méthodique sur la réévaluation des décrets tridentins dans l'historiographie moderne du Concile.

18 Voir ci-dessus, note 6.

ciens de Port-Royal¹⁹ – un problème donc que la sémiologie contemporaine a su expliciter: comment séparer le signe, par exemple la représentation de peinture, de ce qu'il/elle représente? Ou, dans les termes du Concile, comment vénérer le prototype de l'image sans vénérer l'image? Comment rendre à l'image le culte qui doit être rendu à son prototype sans rendre un culte à l'image elle-même, et par conséquent tomber dans l'abîme de l'idolâtrie – cette idolâtrie dont la Réforme accuse l'Église catholique et que cette même Église, par ses missionnaires, commence de persécuter à l'autre bout du monde?

Or c'est bien l'extraordinaire difficulté de ce problème, dont on pourrait débattre très, très longuement, comme le voudraient certains évêques espagnols soucieux de retarder au maximum la fin du Concile, c'est la difficulté de ce problème qui fait aussi que l'on peut décider d'en finir, comme le pensent d'autres évêques, soucieux de conclure le Concile.

Décider d'en finir, c'est-à-dire *arrêter une solution*; c'est-à-dire faire acte d'autorité. Qui fera acte d'autorité? Le roi d'Espagne, le roi de France, le pape, le Concile lui-même? Comme on le voit nous sommes bien, là encore, et là surtout peut-être au cœur de l'imbrication essentielle du débat sur les images et de la question politique. N'a-t-on pas dit pourtant, à propos d'une toute autre scène, que Charlemagne, lorsqu'il commandite ce que l'on appelle les *Livres Carolins*, ne s'intéressait nullement aux images, mais seulement à sa position impériale face au pape?²⁰ Cela n'empêche pas Guglielmo Sirleto, bibliothécaire de la curie vaticane, lorsqu'il adresse au cardinal Morone, désormais légat du pape à Trente, une longue dissertation sur les images à quelques jours de la clôture du Concile, de reprendre à son actif les réponses du pape Adrien à Charlemagne. Il importe peu ici de connaître les auteurs des questions ou des réponses, l'essentiel étant qu'une ou plusieurs plumes aient été au travail et que, donc, le problème *ait valu travail*. Je n'ai que très récemment découvert cette dissertation de Sirleto²¹ et ce n'est sans doute pas un hasard: car sa lettre démontre que si le problème du culte des images est effectivement instrumenté sur une scène politique – qu'elle soit celle de l'Europe de Charlemagne ou celle du Concile de Trente, ou tant d'autres – ce n'est

19 La double exception eucharistique à la définition du signe représentationnel est de révéler le signifiant «pain» dans opacité de chose et, dans l'opération de la transsubstantiation, de faire de ce signe-chose une autre chose encore: le corps du Christ. Voir la lumineuse traversée de ce terrain difficile dans L. Marin, «La parole mangée ou le corps divin saisi par les signes», dans L. Marin, *La Parole mangée et autres essais théologico-politiques* (Paris: Méridiens/Klincksieck, 1986) 11–35.

20 F. Close, «Prestige et mises en scène à Francfort», dans Mériaux *et al.* (éd.), *Dramatiques conciliaires*.

21 Voir une présentation précise de ce document, conservé aux Archives secrètes du Vatican et demeuré curieusement oublié, dans P.A. Fabre, «Le problème de l'image dans le dernier acte du Concile de Trente: documents inédits du mois de novembre 1563», dans Mériaux *et al.* (éd.), *Dramatiques conciliaires*.

pas malgré elle, mais *parce qu'elle* provoque l'autorité politique à prendre une décision, ou qu'elle lui permet de la retarder. Il me semble important, et je l'ai fait en recourant à cette analogie entre deux fragments d'écrits hétérogènes de Lainez, de prendre la mesure de la complicité profonde de l'image avec ceux qui décident d'elle, de sa place, de son rôle, etc. D'une certaine manière, on pourrait dire, sans pouvoir aller plus loin ici, que le face-à-face des puissants – des rois, des princes, des cardinaux, des évêques – et de leurs portraits, de tant de portraits que les écrans de nos mémoires nous font voir, substitués à leurs modèles, est une mise en scène de cette complicité, une mise en scène qui ouvre sur une autre question, vertigineuse: qui est le plus fort, du portrait ou de celui que le portrait représente?²²

Lainez spectateur effacé d'une image contournée

C'est dans l'inextricable discussion de l'image comme chose présente, matérielle, ou comme représentation, idéelle, que nous devons nous plonger avec Lainez. La «harangue» de Lainez, général des jésuites, au colloque de Saint-Germain, en réponse à un premier discours de Théodore de Bèze,²³ n'est connue que par les «notes» fragmentaires conservées par les Archives de l'Ordre, relatives à la préparation de cette «harangue». On peut cependant risquer un premier ensemble d'observations générales. La position de Diego Lainez dans la controverse de la conférence de Saint-Germain intensifie les données générales de la situation du parti catholique dans ce débat, comme je l'ai déjà souligné en insistant sur la localisation géographique des positions de Lainez. Il lui faut en effet, contre la critique réformatrice des médiations dévotionnelles et à travers elle de leur garant ecclésial, réaffirmer le cadre dogmatique de la légitimation du culte des «saintes images», *comme médiations*, telle qu'issue du second Concile de Nicée et telle qu'elle se retrouvera dans le décret final du Concile de Trente; *mais* il lui faut également, contre le risque d'un détournement sans retour du «renvoi» de l'image à son «prototype», se tenir *face à l'image*, la prendre au sérieux en quelque sorte; il lui faut défendre le support de l'image tout en la réaffirmant comme seulement

22 On reconnaîtra ici sans peine une autre ligne de force de l'œuvre de Louis Marin, qui n'est évidemment pas sans lien avec le problème du signe eucharistique et celui des portraits impossibles de Jésus-Christ: la figure du «portrait du roi», tramée dans l'ouvrage du même nom et dans *Pouvoirs de l'image: gloses* (L'ordre philosophique; Paris: Seuil, 1993), entre d'autres livres (voir en particulier dans celui-ci l'analyse de la dédicace de la Mort de Pompée par son auteur Corneille à Mazarin, pp. 133–9).

23 Voir pour une présentation générale de ce colloque D. Willis-Watkins, *The Second Commandment and Church Reform: The Colloquy of Saint Germain en Laye, 1562* (Studies in Reformed Theology and History 2/2; Princeton, NJ: Princeton Theological Seminary, 1994).

support. Il lui faut poser l'objet de l'image sans y arrêter son regard, et réeffectuer *empiriquement* le geste *dogmatique* de la révérence rendue à la représentation.

La voie est étroite. Notons seulement ici quelques signes de la difficulté du projet de Lainez, selon le témoignage des notes conservées de la préparation de son intervention en réplique à celle de Théodore de Bèze:

Nous ne pensons pas qu'il soit légitime de vénérer les images en leur rendant un honneur qui s'arrête à elles, qu'il soit intérieur ou extérieur, car les images étant en elles-mêmes chose incapable de raison et de vertu, elles ne sont pas dignes pour elles-mêmes ni capables d'un tel honneur, et encore moins de contenir en elles la moindre divinité: mais nous comprenons par la vénération des images le fait de s'incliner vers elles et de faire d'autres signes de révérence, qui, avec le culte intérieurement rendu, vont entièrement à la chose représentée par l'image ... Vénérer l'image de Dieu est donc, l'image (suit, raturé dans le manuscrit: «me portant») me faisant me souvenir du Seigneur, l'adorer en présence de l'image ... Il est donc légitime, en présence de l'image et regardant vers elle (*in presenza della imagine et guardando verso quella*), de se souvenir de la chose représentée, de la connaître et de l'imiter...²⁴

Il faut regarder *vers* l'image, mieux encore s'incliner ou se mouvoir vers elle, habiter le lieu devant cette image.²⁵ La localisation de l'image, et les embûches attachées à son emplacement, obsèdent les «notes» de Lainez. Ainsi, par exemple:

C'est abus d'avoir trop d'images d'un même saint sur un même autel, si ce saint n'est pas représenté dans des histoires différentes; car ces images étant faites pour guider l'esprit vers ce qui est exemplaire, *il ne convient pas de les multiplier sur un seul autel*. Mais je ne pense pas qu'il soit abusif, dans une grande église, d'avoir plusieurs chapelles de la Vierge glorieuse, ou d'un même saint, selon la dévotion des fondateurs de ces chapelles et selon le nombre du peuple.²⁶

Comment mesurer le lieu pour une image? Où se circonscrit le lieu légitime pour la vénération de cette image selon son prototype? Quand l'image excède-t-elle son «exemplarité» pour imposer sa «chose» dans la diversité des représentations qu'elle produit de la «chose représentée»? Le lieu, me semble-t-il, figure bien ici, pour adopter les termes de la théologie de l'Incarnation, l'incirconscriptible circonscrition des «saintes images».

Mais la présence de l'image, lorsque je suis «en présence de l'image et regardant vers elle», semble ne pas faire obstacle, comme si l'image elle-même s'inclinait devant ce regard et ce corps dévotionnels, tendus, au-delà d'elle, vers ce qu'elle

24 Rome, Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI), *Opp. NN.* 209, fol. 338r et 347v–348r.

25 Si je peux indiquer ici une connexion entre certains de mes travaux, cette détermination d'un lieu devant l'image articule aussi, dans la construction progressive d'une image *pour* la pratique jésuite de l'imagination spirituelle, le passage de la «composition d'un lieu» pour l'imagination dans la méditation des *Exercices spirituels* à la composition du lieu du spectateur de l'image.

26 ARSI, *Opp. NN.* 209, fol. 365r.



Ill. 1: Archivum Romanum Societatis Iesu, Opp. NN. 209, fol. 338r.

représente. Un regard tend vers une image qui tend vers son effacement. Un regard et un corps qui pensent à autre chose, non pas à cette «chose incapable de raison et de vertu», mais à autre «chose» encore: à cette «chose représentée». Lainez ne fait pas explicitement référence dans ses «notes» à une formule de Martin Pérez de Ayala (évêque de Ségovie, membre de la deuxième commission préparatoire du décret sur les «saintes images» présenté au Concile de Trente en 1563), dans son *De Divinis, apostolicis et ecclesiasticis traditionibus*, publié à Paris

en 1549, réédité en 1562, c'est-à-dire pendant le séjour de Lainez à Paris: «On ne vénère pas les images, mais, en leur présence (*in praesentia earum*), les personnes qui y sont représentées.» Mais Hubert Jedin relève justement l'importance de cette formule dans la controverse de la période.²⁷

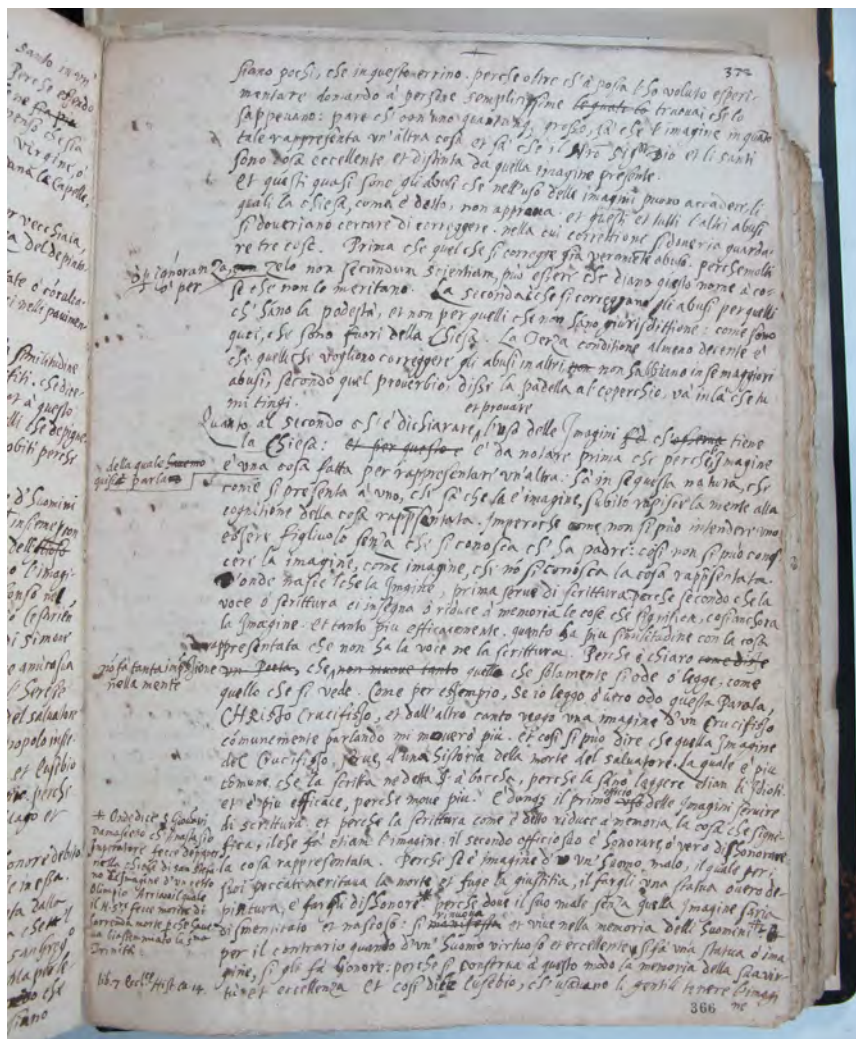
De la difficulté de cette présence qui n'est qu'une indication, une orientation vers ce qui est représenté, il n'est pas de preuve plus concrètement tangible, dans l'écriture de Lainez, que la syntaxe troublée de ce bref énoncé: «L'abus principal serait d'adorer l'image de telle sorte que l'honneur dû à la chose représentée s'arrête et se termine à elle (*saria adorare l'immagine di tal modo che l'onore debito alla cosa rappresentata si fermasse et terminasse in essa*).»²⁸ À quel substantif renvoie le pronom *essa*? À l'«image», ou bien à la «chose représentée»? Si c'est à l'image, alors la chose représentée n'est plus que son image; si c'est à la chose représentée, alors non seulement l'image se trouve rejetée, mais, et c'est en ce sens que le trouble est réel, la chose représentée, qui n'est elle-même que le prototype de l'image matérielle mais ne peut, en toute orthodoxie, que renvoyer elle – même à son essence, telle qu'elle se donne à voir à la vénération des hommes sans se réduire à cette visibilité – la chose représentée, donc, capterait illégitimement la puissance réservée seulement à ce dont le prototype est prototype. Au bout du compte, l'image servirait la cause du seul prototype.

La difficulté est cruciale: elle fait sortir de l'ombre le troisième terme dont le décret du Concile de Trente, à la différence de celui du deuxième Concile de Nicée, voudra faire l'économie: le terme de *l'hypostase*. Rappelons l'*horos* (ou déclaration conclusive) de Nicée: «L'honneur rendu à l'icône atteint le prototype et celui qui se prosterne devant l'icône se prosterne devant l'hypostase de celui qui est inscrit en elle.» L'abandon tridentin de la relation du prototype et de l'hypostase signifie une rupture radicale, mais extrêmement difficile à accomplir. L'hypostase fait passer la ressemblance du côté de la théologie trinitaire, et spécifiquement de la médiation du Saint-Esprit dans l'engendrement éternel du Père et du Fils.²⁹

27 H. Jedin, «Genesi e portata del decreto tridentino sulla venerazione delle immagini», dans Jedin, *Chiesa della fede, chiesa della storia* (Brescia: Morcelliana, 1972) 340–90, à la p. 361. On peut risquer l'hypothèse que la fortune de cette formule tient à la distribution conjointe de la «présence» – comme une sorte de manne – sur deux terrains différents dont elle construit la solidarité gracieuse: la présence théologique des «personnes divines», toutes présentes, bref éternelles, et la présence immanente des images, là, devant moi, à portée de main et cependant protégées d'une mystérieuse *aura*, devant moi comme les personnes divines sont en avant de moi, et m'attendant.

28 ARSI, *Opp. NN.* 209, fol. 366r.

29 La première source de l'*horos* se trouve dans Basile le Grand, *Sur le Saint-Esprit*, 18.45, B. Pruche (ed.) (Sources Chrétiennes 17bis; Paris: Cerf, 21968), 407: «Le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils ... selon la propriété des Personnes, ils sont un et un; mais selon leur nature commune, les deux ne sont qu'un ... l'image du roi on l'appelle roi aussi et ... on ne dit pas deux rois: le pouvoir royal ne se dédouble pas, la gloire ne se divise pas. De même qu'il n'y a qu'une seule autorité sur nous et que le pouvoir en est unique, de même la gloire que nous lui



Ill. 2: Archivum Romanum Societatis Iesu, Opp. NN. 209, fol. 366r.

Entre Nicée et Trente, le maillon manquant est celui qui conduit l'imitation de l'art à la ressemblance de la nature: l'art me conduit par l'imitation à une ressemblance qui, elle, me conduit par nature à l'hypostase du Père dans le Fils. C'est

rendons est-elle unique, et non multiple, parce que l'honneur rendu à l'image passe au prototype. – Ce que l'image est là par imitation, le Fils l'est ici par nature. Et de même que, en art, la ressemblance se prend sur la forme, ainsi, pour la nature divine, qui est simple, c'est dans la communauté de la déité que réside le principe d'unité.» Basile a écrit son traité *Sur le Saint-Esprit* vers 375.

précisément cette continuité, parfaitement formulée par l'*horos* dans le passage du prototype à l'hypostase, qui se trouve rompue dans le décret tridentin. Mais cette rupture est-elle concevable sans placer le prototype dans une sorte d'instabilité, où il pourrait n'être, où il ne sera de fait par Trente qu'un modèle, un schéma, ce que Kant appellera plus tard une «image-schème»? Le trouble d'écriture de Lainez est le trouble devant ce basculement de l'essence des choses divines dans les arcanes de la perception humaine.

Ajoutons ici une autre hypothèse: le trouble est peut-être d'autant plus grand qu'une puissante figure disparaît de la scène entre le Traité de Basile le Grand, source doctrinale de l'*horos* de Nicée, et le décret tridentin: la figure du roi, ou, spécifiquement, l'*image* du roi qui articule la relation d'imitation sur la relation de ressemblance, et qui est de ce point de vue une figure *théologico-politique* qu'elle ne sera plus ensuite. On pourrait presque écrire que les «rois» s'intéressent d'autant plus à l'image dans cette fin de Concile qu'ils ne sont plus au cœur de son dispositif de légitimation théologique; ils visent un pouvoir *sur* l'image qui ne procède plus d'un pouvoir *de* l'image, de l'image du roi qui *est* le roi.

Les références de Diego Lainez, telles qu'elles figurent dans les «notes» préparatoires de son intervention à la conférence de Saint-Germain, demanderaient pour être utilement interrogées et interprétées un développement inversement proportionnel à la brièveté de leur mention. Prenons au hasard – entre de très nombreuses listes de ce type – le feuillet 328v: «Tertullien, *De la pudicité*. Clément [d'Alexandrie], *Stromates*, 7. Eusèbe, *Histoire Ecclésiastique*, 7, 14; *Vie de Constantin*, 3, 4. Athanase [d'Alexandrie], *Sermon des Saints et des Prophètes*. Basile [de Césarée], *Homélie*, 46, 48.»³⁰ Comment concevoir le sens de ces références multiples dans l'ensemble des notes de Lainez? Comme le faisait récemment observer Alain Tallon dans l'un des colloques tridentins de la période récente,³¹ tout l'enjeu de la synthèse finale du Concile est la composition de trois forces centrales: l'empereur, le pape, l'évêque. C'est aussi, me semble-t-il dans cette perspective et non pas seulement dans celle d'une analyse intertextuelle, que ces références doivent être comprises, en mesurant la place de la figure impériale, dont Basile est le premier théoricien, celle de la hiérarchie proprement ecclésiale, dominée par les pontifes, celle de l'autorité des Pères, portée par les évêques. Elles permettraient aussi, d'une manière plus générale, de saisir ce que c'est qu'une «culture chrétienne» dans cette seconde moitié du seizième siècle.

30 ARSI, *Opp. NN.* 209, fol. 328v.

31 *Dramatiques conciliaires*, organisé à Lille en mai 2013 par Charles Mériaux.

Lainez dans ses derniers retranchements

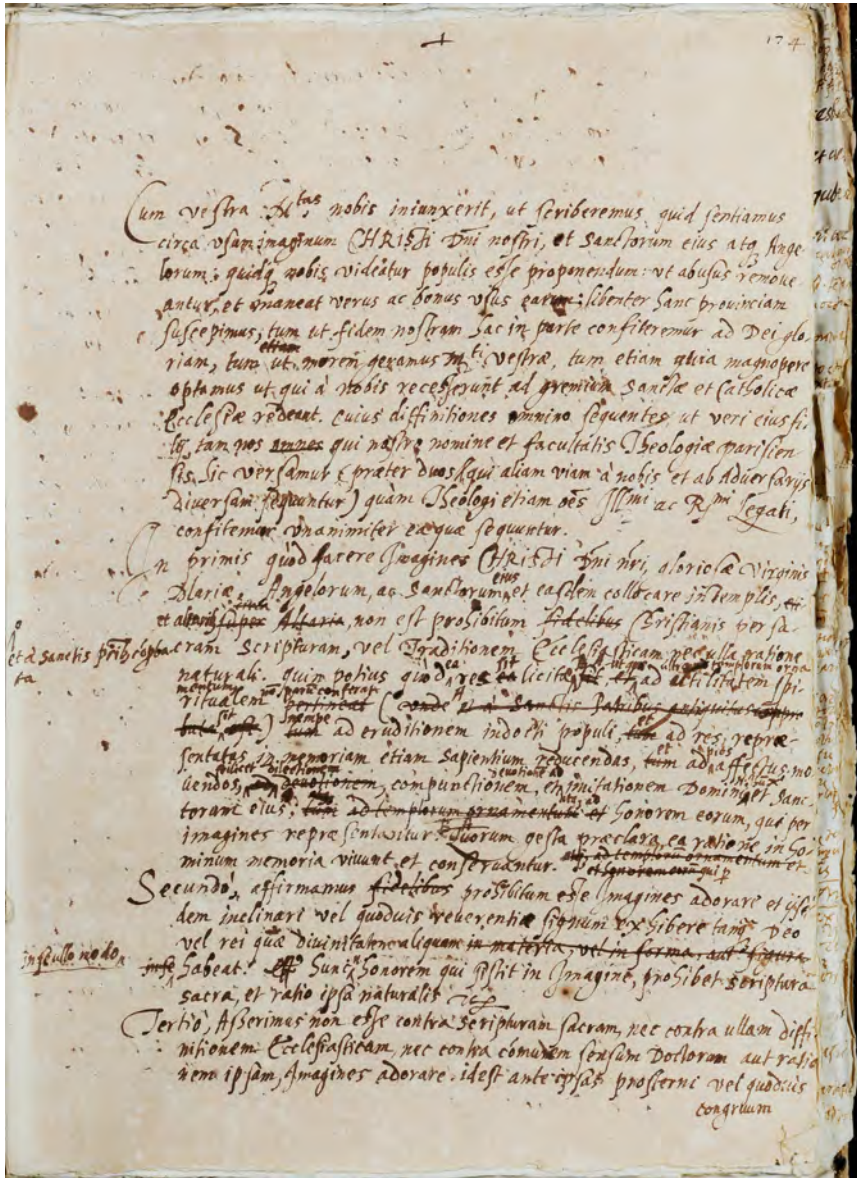
Je prolongerai l'étude de ces notes par un autre document, peu connu, issu d'une série de documents attachés à Lainez, conservés dans les Archives de l'Université Grégorienne.³² C'est un feuillet isolé, peut-être incomplet, qui ressaisit l'argumentation de Lainez pour la défense des images. Il est d'une crudité étonnante, par son caractère très raccourci, condensé, des positions de Lainez, dans leur radicalité réformatrice et, tout en même temps, dans la difficulté de leur formulation théorique. Lisons les deux derniers alinéas de ce feuillet:

Deuxièmement, nous affirmons qu'il est interdit d'adorer les images et de s'incliner vers elles ou d'exhiber quelque signe de révérence que ce soit dans la mesure où elles porteraient Dieu ou quelque réalité divine ~~en matière, en forme, ou en figure~~ dans quelque mode que ce soit ... Troisièmement, nous assurons qu'il n'est pas contre l'Écriture sacrée ni contre les définitions ecclésiastiques ni contre le sens commun, les Docteurs ou la raison elle-même d'adorer les images c'est-à-dire de se prosterner devant elles ou de faire mouvement vers elles.³³

Pourquoi présenter ce fragment? Ce ne pourrait être après tout que la réaffirmation répétée, par deux voies différentes du *leitmotiv* fondamental de Lainez dans cette période sur la position de l'être-devant-l'image comme condition de possibilité de la vénération de l'invisible. Mais c'est un plus petit fragment encore de ce fragment qui me retient: les trois termes raturés de la matière, de la forme, et de la figure, au bénéfice du seul «sous quelque mode que ce soit» (Ill. 3). C'est ici, me semble-t-il, que se concentre, dans une intensité maximale, tous les écueils de la doctrine catholique sur le culte des images. La première évidence est de devoir renoncer à la «matière», elle contient tous les germes d'une idolâtrie; mais il faut aussi renoncer à la «forme», car de deux choses l'une: soit cette forme nous fait remonter, selon le deuxième Concile de Nicée, jusqu'à l'hypostase, et l'image, alors, pourrait donner lieu à une vénération parce qu'elle articule la forme prototype à la forme hypostase, et c'est bien cette tradition héritée de l'icône byzantine que divers experts romains – dont Guglielmo Sirleto dans la lettre à Morone évoquée plus haut – tentent de défendre contre la menace d'un désenchantement radical de l'image comme médiation du culte; soit, seconde hypothèse, la forme reste le seul prototype, selon le choix final du décret tridentin, qui révisé Nicée II sur ce point capital, comme je l'ai rappelé, mais alors comment ne basculera-t-elle pas dans une *formation matérielle*, selon une lecture aristotélienne qui reconnaîtra la forme dans la matière? Mais il faut aussi et enfin renoncer à la «figure», admirable hypothèse esquissée et rejetée par Lainez, parce

32 Je remercie très vivement Martin Morales, directeur des Archives, de m'avoir fait connaître ce document.

33 Rome, Archives de l'Université Pontificale Grégorienne (APUG), *Cod.* 621, fol. 174r.



Ill. 3: Archives Pontificales de l'Université Grégorienne, Cod. 621, fol. 174r.

que cette solution herméneutique, découverte d'une image en figure, d'une image cachée dans une autre image, ferait éclater les cadres de l'image qui instruit en ouvrant les perspectives infinies d'une image que l'on comprend, celui qui regarde devenant alors lui-même l'instructeur de ses propres images. On voit que, sous ces

quelques mots biffés, tout un monde s'ouvre – que le décret du 2 décembre ne refermera plus. Car que sera cette «sainte image» de la divinité sans matière, sans forme, sans figure?

Esquissons enfin – évidemment beaucoup trop rapidement – le *contexte* théologique de l'élaboration de la position tridentine sur le culte de l'image. Lainez à Paris, c'est, en permanence, le problème de l'image comme contre-point de la controverse eucharistique; et c'est par rapport à cette controverse que sa position se détermine. Paris, c'est aussi Théodore de Bèze, son adversaire principal lors du colloque de Saint-Germain, et comme on le sait le promoteur de la doctrine calvinienne du culte eucharistique. Le Colloque de Poissy, dont l'eucharistie est l'enjeu central et pour lequel nous conservons un mémoire précis de Lainez, publié dans le volume VIII des *Monumenta Lainez*, engage fortement le général des Jésuites sur ce terrain: l'affirmation de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie d'un côté, et de l'autre, comme ses notes de travail nous l'ont montré (mais avec quelle difficulté!), une sévère vigilance sur tout mode de *présence* du divin dans son image, jusqu'à placer Lainez tout proche des positions les plus radicales de Martin Pérez de Ayala.

Mais c'est cette même position qui permet de comprendre – non sans devoir sans doute considérer aussi les effets du long périple de Lainez, entre Paris et Trente, à la frontière orientale de l'Europe catholique – l'évolution probable de cette position dans la phase ultime du Concile, qui correspond également à l'évolution de son analyse politique, comme je l'ai rappelé plus haut avec l'appui des travaux de Sabina Pavone. En effet, l'opposition de la présence réelle de l'eucharistie et de l'image comme présence effacée, pur et simple repère, «pan orientant», comme je l'ai désigné naguère,³⁴ dans le lieu de la contemplation divine, se trouve presque irrésistiblement superposé au clivage réformateur entre l'eucharistie comme commémoration symbolique et les images, exclues de cette symbolique. Ainsi peut-on sans doute comprendre un autre trait de l'argumentation de Lainez, qui porte sur l'antiquité des images chrétiennes: les images sont *elles-mêmes objets d'une commémoration* – tout particulièrement les images perdues, et nous savons l'immense prestige de la statue anéantie commémorant la guérison de la femme hémorroïsse dans la controverse post-tridentine sur le culte des «saintes images».³⁵ Il me semble également possible – je tiens cette suggestion des travaux du Colloque du mois de décembre 2013 qui est à l'origine de ce

34 P.A. Fabre, *Ignace de Loyola: le lieu de l'image: le problème de la composition de lieu dans les pratiques spirituelles et artistiques jésuites de la seconde moitié du XVI^e siècle* (Collection Contextes; Paris: Vrin, 1992), 279–85.

35 Je renvoie sur ce point à P.A. Fabre, «L'image possible. Réflexions sur le défaut d'illustration dans les écrits prescriptifs et défensifs sur l'image au XVI^e siècle», dans R. Dekoninck/A. Guiderdoni (éd.), *Emblemata sacra: rhétorique et herméneutique du discours sacré dans la littérature en images* (Imago figurata. Studies 7; Turnhout: Brepols, 2007) 229–51.