



## Les protestants et les images

Yves Krumenacker

► **To cite this version:**

Yves Krumenacker. Les protestants et les images. Les protestants et les images, Mar 2014, Paris, France. hal-00979919

**HAL Id: hal-00979919**

**<https://hal-univ-lyon3.archives-ouvertes.fr/hal-00979919>**

Submitted on 17 Apr 2014

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Les protestants et les images

Le livre de Pierre-Antoine Fabre<sup>1</sup>, en dehors de l'analyse de la XXV<sup>e</sup> session du Concile de Trente, attire l'attention sur des assemblées peu connues, le concile de Poissy (remis cependant récemment à l'honneur par une exposition de septembre 2011 à juillet 2012 et un colloque en septembre 2011 à Poissy), et surtout la conférence de Saint-Germain-en-Laye (janvier-février 1562), quasiment inconnue de l'historiographie. Alain Tallon, dans son magistral ouvrage sur *La France et le Concile de Trente*, explique bien le contexte : mort de François II (5 décembre 1560), rôle à présent décisif de Catherine de Médicis dans la politique conciliaire française, les Guise relégués au statut de chefs de parti tout en restant influents. La France veut la convocation rapide d'un nouveau concile, ou éventuellement la reprise du concile, à condition qu'il puisse réexaminer les décrets précédents, seule possibilité pour faire revenir les protestants allemands, ce qui est indispensable pour espérer une réconciliation religieuse. La menace d'un concile national est à nouveau brandie, ce que réclament également les États généraux réunis à Orléans depuis le 13 décembre 1560. Les tergiversations de l'empereur, qui cherche au contraire à repousser le plus possible la réouverture du concile, décident finalement, au printemps 1561, Catherine de Médicis à convoquer une assemblée gallicane, tout en affirmant qu'elle enverra des prélats au concile général dès qu'il ouvrira. La convocation est envoyée le 12 juin, et l'assemblée (Pierre-Antoine Fabre parle plutôt de colloque religieux, mais Tallon préfère parler d'assemblée que de colloque ou de concile, car, pour lui, il n'y a pas vraiment eu de discussions interconfessionnels, mais seulement des discours parallèles) s'ouvre à Poissy le 31 juillet 1561. Les pasteurs réformés sont invités. Le programme porte exclusivement sur des réformes de la structure ecclésiastique, non sur les dogmes, mais cela inclut la lutte contre les abus de l'Église gallicane. Des articles disciplinaires en vue d'améliorer la prédication et d'assurer la décence du culte sont effectivement pris, malheureusement masqués pour la plupart des historiens par la controverse entre Bèze et le cardinal de Lorraine sur l'eucharistie, plus précisément la présence réelle du corps du Christ dans l'eucharistie et l'échec d'une tentative de conciliation à partir de la formule luthérienne sur l'eucharistie. J'y reviendrai à la fin de mon exposé, car on est là sans doute plus proche qu'on pourrait le penser de la question des images.

Malgré la rédaction d'articles disciplinaires, l'assemblée peut apparaître comme un échec. Mais Catherine de Médicis persiste dans son intention de dialogue entre catholiques et protestants. D'où un nouveau colloque prévu à Saint-Germain, qui se tient du 27 janvier au 11 février 1562. Il est prévu de demander aux ministres protestants pourquoi ils se sont séparés de l'Église, puis d'aborder les questions controversées, comme celle des images, puis du baptême, de la communion sous les deux espèces, de la messe, de la vocation des ministres : un programme ambitieux, mais qui devait commencer par ce qui pouvait sembler le plus facile. Pierre-Antoine Fabre rappelle ce mot de Catherine de Médicis : « on a consommé douze ou quinze jours en dispute sur une simple chose qui est l'usage des images ». C'est que la question n'est pas si simple. Bèze, lorsqu'il explique pourquoi lui et d'autres se sont séparés de la religion romaine, met en avant la manière dont sont disposées les images dans les églises et l'idolâtrie qui en résulte, en opposant l'interdiction de faire des images taillées et l'absurdité de vouloir représenter Dieu, être incompréhensible et invisible, par la peinture. L'argumentation de Théodore de Bèze est soigneusement analysée et interprétée dans ce qui est bien plus qu'une annexe à ce livre, puisque cela en forme à peu près la moitié.

---

<sup>1</sup>. Pierre-Antoine Fabre, *Décréter l'image ? La XXV<sup>e</sup> session du Concile de Trente*, Paris, Les Belles Lettres, 2013.

La question des images, qui pourrait paraître purement disciplinaire – comment éviter les abus à leur propos, comment en faire un bon usage – se révèle par conséquent beaucoup plus complexe. Bèze, dans la polémique il est vrai, en fait même le principal motif de la séparation des réformés d'avec l'Église romaine. Ce texte a donc le mérite de mettre à l'honneur les controverses sur les « saintes images », très peu traitées par l'historiographie. Elles sont absentes de la monumentale thèse de Jacques Solé, qui a pourtant cherché à retrouver systématiquement tous les thèmes de controverse au XVII<sup>e</sup> siècle ; Alain Tallon résume la manière dont le sujet est traité à Saint-Germain en une phrase, rappelée par Pierre-Antoine Fabre : « L'échec de la conférence, alors qu'elle traitait d'une question qui semblait à Catherine pourtant facile à résoudre, celle des images, convainc la régente que la solution religieuse ne peut être trouvée en France. » Il ne dit rien du contenu même des discussions – il est vrai que ce n'est pas son sujet. Pourtant, avec la question des images, on est au cœur d'un des affrontements les plus spectaculaires et les plus violents du temps des réformes, l'iconoclasme. Ce ne peut pas être par hasard que les destructions d'images figurent parmi les premiers gestes violents qui accompagnent la Réforme, dès 1521-1522 à Wittenberg, 1528 et surtout dans les années 1555-1560 en France, 1566 aux Pays-Bas. Diverses interprétations en ont été proposées.

Olivier Christin (*Une révolution symbolique, l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, 1991) a noté la grande diversité des foules iconoclastes, avec des étapes dans l'action et des motivations qui ne sont pas les mêmes pour tous. Les élites sont souvent très réticentes, à Nuremberg, Zurich ou Genève, et cherchent à contrôler le mouvement ; à Wittenberg, Melancthon et Luther s'opposent sur ce point à Carlstadt ; en France au contraire, il semble que les élites protestantes aient été beaucoup plus engagées dans le mouvement, en y participant directement, comme à Bourges ou au Mans, tout en cherchant à éviter les débordements de la foule et les pillages. Pour beaucoup, l'iconoclasme était un moyen d'affirmer sa détermination et sa rupture avec l'Église ancienne par la rupture d'objets sur lesquels se portait la vénération ; ainsi, symboliquement, pouvait s'ouvrir un monde nouveau, où l'on peut s'adresser à Dieu sans médiation, glorifier Dieu comme il se doit, sans être soumis à la domination du clergé. Solange Deyon et Alain Lottin (*Les casseurs de l'été 1566*, 1981), il y a la nécessité de se préserver de Satan qui s'est introduit dans l'Église par les formes extérieures de la religion, d'où la nécessité d'une purification ; du coup, ce ne sont pas seulement les images qui sont visées, mais aussi les vêtements sacerdotaux, les livres liturgiques, la vaisselle liturgique, le mobilier, les autels, etc. Le lien avec l'eucharistie réapparaît, car il semble qu'on se soit acharné particulièrement sur les autels et ce qui les entoure, car le sacrifice de la messe avec la consécration du pain et du vin apparaissent comme le type même de la pénétration du magisme, de la superstition, donc de la pénétration de Satan dans la religion chrétienne. L'hostilité ancienne au clergé, l'anticléricalisme traditionnel ont aussi joué un rôle, avec le bris de tout ce qui faisait son prestige et son autorité ; d'où les gestes de raillerie, de dérision, qui accompagnent souvent l'iconoclasme.

Mais il est évident qu'il ne s'agit pas seulement de médiation, qu'est également en jeu le statut même des images, le type d'image (ce ne sont pas n'importe quelles images qui sont détruites ; pendant certains épisodes iconoclastes aux Pays-Bas, seules les images de Dieu le Père sont profanées), l'emplacement des images. Le bris des images n'est suivi d'aucune punition divine, il manifeste que les images n'ont pas de pouvoir miraculeux. Bien des textes provenant des réformés manifestent que la facilité avec laquelle les destructions ont pu avoir lieu révèle la volonté de Dieu. L'iconoclasme devient la démonstration de la fausseté de l'Église romaine, un moyen pédagogique de prouver que les images ne sont que des images, des images mortes, comme le dit Pierre-Antoine Fabre.

L'image est donc bien au cœur d'un des débats essentiels du temps des Réformes, et l'intérêt de la conférence de Saint-Germain est qu'elle permet d'exposer le point de vue des

protestants, ou plus exactement de Théodore de Bèze, ce qui n'est pas le cas du Concile de Trente. Dans cet exposé, je me concentrerai sur cette position protestante, longuement développée par Pierre-Antoine Fabre à partir de la harangue de Théodore de Bèze.

Les propos de Bèze sont proches de ceux de Calvin, exprimés notamment dans *l'Institution de la Religion Chrétienne* : mêmes exemples, mêmes références, même argumentation. Les principaux textes sont d'ailleurs cités par Pierre-Antoine Fabre ; ils se trouvent dans le chapitre XI du livre 1 (dans l'édition définitive, de 1559-1560, mais beaucoup datent de 1545, complétés en 1551) : « Qu'il n'est licite d'attribuer à Dieu aucune figure visible : et que tous ceux qui se dressent des images se révoltent contre le vrai Dieu ». La condamnation des images intervient donc très tôt dans *l'Institution de la Religion Chrétienne*, dans la première partie consacrée à la connaissance de Dieu, ce qui montre bien son importance. Voyons rapidement la structure de ce chapitre. Calvin commence par indiquer que Dieu ne peut pas être représenté. En effet, Dieu s'oppose aux idoles, il est mis entièrement à part ; aussi, « toutes les fois qu'on représente Dieu en image, sa gloire est fausement et méchamment corrompue », d'où l'interdit d'Exode 20 :4 (« Tu ne te feras image... »), rappelé dans d'autres passages de l'Écriture. Il est apparu aux Juifs en signe, non face à face, en « son essence incompréhensible ». C'est pourquoi les Juifs n'ont pas eu le droit de faire des statues humaines sous prétexte que Dieu a quelquefois revêtu l'apparence d'un homme. Figurer Dieu par des matières mortes, transférer à ces matières le nom et l'honneur de Dieu, est donc une « abomination » ; Calvin en fait une superstition, les superstitions étant condamnées parce que « tous les services divins que les hommes se forgent sont détestables », et il note que l'Écriture parle des superstitions comme des « ouvrages de main d'homme [...] dénuées de l'autorité de Dieu » : les images en font donc partie. Calvin allègue ensuite les prophètes, puis les Pères et même les païens pour dénoncer cette idée que les images sont « les livres des idiots » ; si l'Église a confié aux idoles le soin d'enseigner aux « idiots », c'est qu'elle-même était muette et n'a pas prêché Jésus crucifié. Calvin se méfie d'autant plus des représentations imagées qu'il a une représentation pessimiste de l'homme d'après la Chute : « on peut voir que l'esprit de l'homme est une boutique perpétuelle et de tout temps pour forger idoles ». L'origine d'une telle idolâtrie est une fausse idée de Dieu : « les hommes ne croient point que Dieu leur soit prochain, sinon qu'ils l'aient présent d'une façon charnelle » : c'est parce qu'ils imaginent un Dieu lointain qu'ils ont besoin de le représenter, de l'avoir sous la main. « Or il faut que de telles imaginations amènent en même temps une sottise dévotion d'adorer les images ; et de fait, quand les hommes ont pensé qu'ils voyaient Dieu ou sa remembrance aux images, ils l'ont là aussi honoré. » Autrement dit, une fausse idée de Dieu amène fatalement à l'adoration des images, à l'idolâtrie. Mais l'inverse est vrai aussi : dès qu'on a une image de Dieu, on se fait une fausse idée de Dieu : « Car sitôt qu'on a inventé quelque forme visible à Dieu, on y attache sa vertu : d'autant que les hommes sont si stupides d'enclorre Dieu où ils ont imaginé sa présence, qu'il est impossible qu'ils ne l'adorent là même. Et peu importe s'ils adorent l'idole simplement, ou Dieu en l'idole : car c'est toujours idolâtrie, quand on présente à l'idole quelque service divin, sous quelque couleur que ce soit. Et parce que Dieu ne veut point être servi par superstition, tout ce qu'on attribue à l'idole lui est ravi et dérobé » (c'est moi qui souligne). Calvin convient que les Juifs, que les païens eux-mêmes protestaient et savaient que Dieu n'est pas enclos dans une pièce de bois, qu'ils n'adoraient pas la forme visible, mais « la divinité qui habitait là invisiblement », ou l'esprit figuré par l'image. Et pourtant, « après avoir ainsi contrefait Dieu, il n'y a eu nulle fin, jusqu'à ce qu'étant aveuglés de diverses illusions les unes sur les autres, ils ont pensé que Dieu ne voulait montrer sa vertu que sous les images », et c'est ce qui se fait toujours aujourd'hui. Ainsi, pour Calvin, la nature pécheresse de l'homme ne peut séparer l'usage pédagogique que pourrait produire une image morte, de l'usage cultuel que réclame l'image vivante. Cette ambiguïté de ce que Pierre-Antoine Fabre appelle l'image morte-vivante

empêche d'envisager un usage non cultuel – et Bèze est sur ce point parfaitement en accord avec Calvin, comme le démontre bien l'étude de sa harangue.

Cette position pose cependant problème. Aucune légitimité n'est laissée par Bèze, comme par Calvin, aux images à l'église, en vertu d'une conviction anthropologique : l'homme ne peut pas, en présence d'une telle image, s'empêcher de l'adorer. Dans le même chapitre 11 du livre 1, Calvin interdit toute image de Dieu, mais il va plus loin dans les « temples des chrétiens », refusant les images, soit qu'elles contiennent déclaration d'histoire, ou qu'elles montrent seulement effigie d'homme ou de femme » car, « sitôt qu'il y a des images en un temple, c'est comme une bannière dressée pour attirer les hommes à idolâtrer. Car la folie de notre entendement ne se peut tenir qu'elle ne décline et découle comme eau à sottes dévotions et superstitions. » On peut s'étonner de cette limitation aux temples, comme s'il y avait dans ces édifices une vertu particulière qui pousserait davantage les hommes à la superstition. Il y a là sans doute une incohérence dans le discours de Calvin qui, par ailleurs, veut totalement désacraliser les lieux de culte. Mais pourquoi restreindre l'interdit aux images dans les églises ? En réalité, c'est toute image du Christ, de la Vierge, des saints, où qu'elles soient, qui devraient être condamnées, toujours à cause du risque d'idolâtrie. Bèze, dans sa harangue, ne limite pas l'interdiction aux églises, lorsqu'il indique que « son image [de Jésus Christ] doit être aussi peu colloquée aux églises ou ailleurs... » (c'est moi qui souligne), et plus loin, il fait un parallèle avec les saints : « s'il n'est pas licite d'adorer l'image de Jésus Christ, ni de la colloquer aux églises de peur de tomber en idolâtrie, à plus forte raison sera-t-il moins licite de faire des images aux serviteurs de Dieu, pour leur attribuer ce qui mêmes n'est pas deu à leurs propres personnes. » Si « les églises » sont privilégiées, le parallèle suggère qu'il faut aussi comprendre « ou ailleurs », bien qu'il spécifie, en d'autres endroits, « en l'église ». Rappelons que, dans le programme de la conférence de Saint-Germain, d'après l'ambassadeur d'Espagne, le lieu des images, *ex altaribus*, est essentiel ; et, pour les théologiens, « Dieu opère plus spécialement en un lieu qu'en un autre ». Il y a bien un problème du lieu, qu'il faudrait pouvoir approfondir.

Mais c'est là que surgit l'ambiguïté. En effet, la réforme calviniste a usé abondamment d'images, notamment dans les livres. Je ne parle pas ici des images polémiques, allant jusqu'à la caricature, extrêmement nombreuses, dès le *Passional Christi und Antichristi* de Cranach (1521), ou l'illustration de la Bête de Babylone, par le même Cranach, dans la traduction du Nouveau Testament de Luther de 1522, jusque loin dans le XVII<sup>e</sup> siècle, et bien illustrées par la récente exposition du Musée International de la Réforme de Genève (octobre 2013 – février 2014) ; encore qu'il puisse être troublant de voir le Christ, même opposé au pape dans un but polémique, dans toutes les pages de ce *Passional Christi und Antichristi* ; mais on est en contexte luthérien. Je pense plutôt aux nombreuses Bibles illustrées qu'on trouve en milieu calviniste, ou au genre littéraire des *Figures de la Bible*, qu'on trouve aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles dans toutes les confessions chrétiennes, avec force représentations, pas toujours très édifiantes, les histoires de l'ancien Testament en particulier étant souvent le prétexte pour représenter des paysages, de beaux corps féminins, des gestes osés.

D'autre part, des débats vifs ont eu lieu, à propos de Calvin, et surtout de Bèze, sur la légitimité de posséder des portraits de réformateurs. Je me réfère ici aux nombreux travaux d'Olivier Christin sur le sujet. On sait que les portraits de Luther (environ 500 de son vivant) et de ses proches ont été particulièrement nombreux. En revanche, les réformateurs radicaux ont eu droit à très peu de portraits : un ou deux de Zwingli, un d'Ecolampade, un de Carlstadt, aucun de Müntzer, Schwenckfeld ou Sébastien Franck. Calvin est dans une position intermédiaire : on n'en connaît qu'une dizaine de gravures, quelques médailles, bien que le polémiste Jérôme Bolsec affirme que les femmes de Genève portaient au cou des médailles représentant Calvin, que son image se retrouve sur les lieux publics de Genève. Le réformateur Viret, en janvier 1555, écrit à Farel : « D'après ce que l'on m'écrit, on dit à Orbe

que Zébédée [un pasteur genevois] est parti avec quelqu'un autre pour Berne et qu'il y a porté le portrait de Calvin, le tien et le mien ; nous nous serions fait peindre pour être adorés. »

En 1598, Antoine de Saint-Michel, sieur d'Avully, un gentilhomme savoyard, dénonce la présence chez Théodore de Bèze de nombreux portraits de réformateurs, dont lui-même. Bèze réplique en distinguant les images qui incitent à la superstition et celles qui ne visent qu'à rafraîchir la mémoire et rappeler les exemples et les vertus des grands hommes ; il se sent quand même obligé de se défaire des portraits de lui-même... et rappelons que dans sa harangue Bèze refuse toute dévotion aux docteurs vivants, ses adversaires, qui ne la toléreraient pas eux-mêmes, dit-il.

Autre exemple : en 1549, un réformé anglais, Christopher Hales, séjourne à Zurich. L'année suivante, il commande au peintre Hans Asper cinq portraits de réformateurs zurichois, ainsi que celui d'Écolampade, pour les mettre dans sa bibliothèque. Un de ces réformateurs, Gwalther, refuse l'envoi de quatre de ces portraits, pour deux raisons : « parce qu'il existe un danger qu'une fenêtre d'idolâtrie soit ainsi ouverte à la postérité », et « que tu te reproches d'avoir été peint pour une vaine gloire. »

Ces exemples, rapprochés des distinctions faites par Bèze à la conférence de Saint-Germain, révèlent bien la zone d'incertitude autour du statut des images. En 1581, Bèze introduit ses *Vrais Pourtraits des hommes illustres* en expliquant qu'en « lisant les livres de tels personnages, et surtout, en levant les yeux sur leurs effigies, [on est] autant ému et poussé aussi vivement en saintes pensées que [si on les voyait] encore prêchant », ce qui semble supposer un usage pédagogique des images. Bèze est conscient de l'ambiguïté, car il fait allusion aux « nostres mesmes qui eussent trouvé meilleur qu'on n'eut inséré dans ce livre aucunes images, de peur que les adversaires (que nous accusons d'estre idolâtres) ne prennent occasion de là nous calomnier. » Il accepte que les images aient une puissance d'évocation et d'émotion, au point de rendre présentes les personnes représentées. Mais, de ce fait, il fragilise sa position sur le statut de l'image tel qu'exprimé à Saint-Germain. Il s'en sort en ne conservant que des images de personnes disparues, de morts, pour qu'on ne l'accuse pas de flatter les vivants. Mais quelle différence, alors, avec les images de saints ? Pourquoi l'observation d'images de saints aboutirait-elle à leur adoration, alors que ce ne serait pas le cas pour les images des réformateurs, qui ne se rapporteraient qu'à leur enseignement ?

Ces débats nous ramènent aux divergences entre les différents courants réformateurs sur la question de l'image. Les réformes suisses radicales, les anabaptistes ou les puritains refusent toute image, toujours susceptible à leurs yeux de se transformer en image de dévotion. Zwingli veut qu'on renverse les idoles, il refuse la possibilité de tout usage non cultuel, idolâtre des images ; mais il affirme qu'on peut conserver des images « de nature historique » en dehors des églises et prétend qu'il n'y a pas plus grand admirateur de tableaux, statues ou images que lui. Calvin a une position très proche : « Quant à ce qui est licite de peindre ou engraver, il y a les histoires pour en avoir un mémorial, ou bien figures, ou bêtes, de villes ou pays. » Il considère que la beauté vient de Dieu, il invite à contempler la création, belle car œuvre de Dieu, il use et abuse des métaphores esthétiques pour parler de Dieu – et il admet un art séculier, peintures historiques, paysages, même portraits s'ils ne donnent pas lieu à idolâtrie, en dehors des églises. La position de Luther est bien plus mesurée. Il ne refuse les images que dans la mesure où on les adore comme des idoles ; mais si ce n'est pas le cas, rien n'autorise à les supprimer. Mieux : à partir de 1525, Luther se montre sensible aux vertus pédagogiques des images et voudrait faire peindre toute la Bible, à l'intérieur comme à l'extérieur des maisons ; il est l'ami de Lucas Cranach, qui diffuse, avec son soutien, des peintures et des gravures de thèmes bibliques, de scènes religieuses, de portraits de pasteurs et de réformateurs, inaugurant une riche tradition iconographique luthérienne, cependant souvent très didactique, cherchant à renforcer le pouvoir de la Parole.

Cela nous permet, *in fine*, de s'interroger sur les motifs réels de cette opposition sur la question des images saintes. La question de l'image est indécidable, explique Pierre-Antoine Fabre. La position de Bèze est particulièrement ambiguë. Ses discours comme sa pratique montrent qu'il refuse les images, mais seulement catholiques, probablement parce qu'il considère que, dans la mesure où l'Eglise catholique attribue des vertus aux saints, toute image devient forcément image culturelle ; mais la logique de son anthropologie voudrait qu'il refuse aussi les images protestantes, en vertu de ce penchant de l'homme qui fait que toute image est, selon l'expression de Calvin, « bannière dressée pour attirer les hommes à idolâtrer ». Dans sa harangue, Bèze rappelle, à partir de saint Augustin, comment on est passé de la mémoire des martyrs à l'idolâtrie. Sans doute serait-il plus logique d'accepter un usage pédagogique des images, ce qui serait assez cohérent avec sa vision de l'usage des portraits des réformateurs et des hommes illustres ; mais dans ce cas, il lui faudrait admettre qu'on puisse ne pas adorer des images de saints, ou du Christ, comme des idoles. Ce qu'il ne fait pas dans sa harangue. Il y a là une contradiction. Pourquoi ?

On peut se risquer à une interprétation. On sait qu'un des buts du cardinal de Lorraine, au colloque de Poissy, était d'arriver à un compromis sur la base des positions luthériennes, notamment sur la question de la cène ; soit par souci réel d'irénisme, soit par volonté tactique d'amener à partir de là les protestants à une position plus conforme à la position catholique. La chose peut être discutée. Quoi qu'il en soit, il est sûr que la doctrine luthérienne est apparue comme un compromis entre les positions intransigeantes des deux camps, et une base possible de départ pour une réforme gallicane de l'Eglise – d'où l'extrême méfiance de Calvin, qui ne veut absolument pas d'un tel compromis. On sait que l'opposition s'est cristallisée autour de la question de la localisation de Dieu dans les espèces eucharistiques. Mais on peut se demander si cette question du luthéranisme n'explique pas aussi l'attaque violente et longue (2 h !) de Bèze sur les images. Accepter un usage pédagogique des images, ce serait aussi un risque de se rapprocher de la position luthérienne, et donc d'un compromis gallican que voudrait une partie de l'Eglise catholique, et sans doute la régente. Comme pour la cène, il est indispensable de marquer la différence avec les courants plus modérés de la Réforme, pour sauver la Réforme genevoise et suisse, sur le modèle de laquelle le protestantisme français commence à se construire – ou plutôt que Calvin et Bèze cherchent à imposer aux communautés françaises, confrontées à différents modèles, et pour qui une réforme modérée, proche du luthéranisme, était une option possible. Nier tout usage pédagogique de l'image serait ainsi une manière de donner une identité propre à la réforme genevo-suisse, en dépit du fait que cette négation ne s'applique pas totalement dans la pratique réelle de ces églises. Ce qui n'enlève évidemment rien à l'intérêt de la réflexion sur le statut des images. Mais cela permet, pour reprendre les mots de Pierre-Antoine Fabre, de « penser la fonction de l'image dans le développement d'une controverse dont le problème de l'image n'est que l'enjeu apparent »

Yves Krumenacker  
LARHRA – Lyon III  
Table-ronde de l'IRER, 24 mars 2014