

ANDRÉ VAUCHEZ

INTRODUCTION

La recherche d'une définition aussi précise et rigoureuse que possible de la notion de sanctuaire et l'étude de son évolution au cours de l'histoire constituent les deux principaux problèmes que le présent volume s'est efforcé d'aborder, dans la perspective d'une histoire comparée des religions. Tâche difficile certes mais indispensable, dans la mesure où il s'agit d'une question fort peu étudiée, surtout dans une perspective diachronique, les spécialistes de chaque période ayant tendance à se satisfaire du sens que pouvait avoir la notion à l'époque qui les intéresse sans trop se poser de question sur ses tenants et ses aboutissants. Même pour le christianisme moderne et contemporain où la signification du mot peut sembler évidente, le grand juriste italien A. C. Jemolo était obligé de constater, en 1954, que sanctuaire « n'est pas un terme technique dans le droit canonique et [qu']on ne le trouve pas dans le *Codex* »¹. En fait, lorsqu'on tente de faire un bilan historiographique dans ce domaine, on s'aperçoit rapidement que les seuls auteurs qui aient développé une réflexion tant soit peu systématique dans ce domaine sont les historiens des religions et surtout les anthropologues spécialistes des civilisations dites « traditionnelles ». Aussi est-ce sur leurs travaux que je mettrai l'accent dans cet exposé liminaire afin de fournir un point de départ à notre effort commun de recherche.

Il est d'emblée intéressant de noter que, chez les anthropologues, l'attention aux sanctuaires s'inscrit dans le cadre d'une réflexion sur le territoire². Ce dernier constitue en effet un concept géographique (une portion d'espace possédant des limites précises, qui sont rarement « naturelles ») et politique, en liaison avec les notions de domination ou, au moins, de contrôle. Mais s'y ajoute immédiatement une signification supplémentaire qui va au-delà de ces réalités objectives : le territoire est en effet un lieu dont un groupe donné fait ou s'efforce de faire un espace de paix où il se sent en sé-

¹ A. C. Jemolo, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Milan, 1954, p. 183. Le *Codex* auquel il fait ici allusion est le *Codex iuris canonici*, promulgué par l'Église catholique en 1917, et demeuré en vigueur jusqu'en 1983.

² Voir, en particulier, J.-F. Vincent, J. Dory et R. Verdier (dir.), *La construction religieuse du territoire*, Paris, 1995.

curité. C'est là que la dimension religieuse s'introduit dans la mesure où, dans les cultures traditionnelles auxquelles s'intéressent les anthropologues, aucun espace n'est vide de puissances invisibles. On y trouve à la fois des divinités – les « esprits des lieux » – mais aussi les esprits des ancêtres, dont l'attitude est considérée comme ambivalente puisqu'ils peuvent être bénéfiques ou maléfiques. Aussi les vivants s'efforcent-ils de rechercher leur protection ou de les empêcher de nuire dans le cadre d'échanges de type contractuel, qui consistent généralement à obtenir la sollicitude de ces puissances en échange de sacrifices offerts par les hommes. Ainsi, la conception même du territoire apparaît pétrie de sacré, puisque ce dernier constitue fondamentalement une unité de purification et donc une entité religieuse. Au-delà des limites de ce territoire commencent les terres des groupes voisins – étrangers et, le plus souvent, ennemis potentiels – dans lesquelles il est possible de se débarrasser sans scrupule des maux encombrants et, en particulier, de toute forme de souillure. D'où le rôle essentiel de la frontière, lieu d'affrontement et de luttes armées avec les groupes voisins et domaine par excellence de la guerre, mais aussi de contacts et d'indispensables rencontres, depuis les relations économiques jusqu'à l'échange des femmes.

Dans ce type de civilisations, une des fonctions essentielles de la religion consiste donc à penser, organiser et contrôler l'espace, bref à assurer la gestion rituelle du territoire. Or, en chacun se trouve un esprit de la nature, localisé avec précision, parfois à la périphérie du village, le plus souvent dans des sites naturels (arbre remarquable, rocher abrupt, bois ou source, etc.) plus ou moins éloignés de l'espace habité, car tout se passe comme si la divinité préférerait l'espace sauvage au terroir cultivé. Sa présence est matérialisée par un simple amas de pierres ou un autel très fruste où sont offerts les sacrifices, tantôt simples libations effectuées par les individus, tantôt sacrifices cycliques de purification (dont les femmes sont généralement exclues) accomplis par un desservant. Dans ce contexte, le sanctuaire est le lieu qui rend possible la communication avec les puissances invisibles et supérieures. Du reste, dans ce type de civilisations, c'est par un recours constant au religieux que les hommes construisent leur territoire et ce sont des pratiques rituelles, comme les parcours circulaires de ses limites effectuées chaque année par la collectivité, qui le définissent et le renouvellent périodiquement. Ces traits ne caractérisent pas seulement les civilisations africaines ou amérindiennes chères aux ethnologues. On en retrouve la trace dans des contextes culturels ou religieux plus proches de nous, depuis les religions de l'Antiquité jusqu'au folklore christianisé de nos campagnes européennes.

Toutes ont connu en effet des espaces considérés comme sacrés dans la mesure où s'y établissaient des relations particulières avec le

divin³. Les origines de cette réputation peuvent être multiples : rappel d'une théophanie (Sinai, Horeb), d'une angélophanie (Monte Sant'Angelo) ou d'une mariophanie⁴; appel d'une bénédiction divine sur un lieu occupé par l'homme, y compris à l'intérieur de la maison (lares, pénates), ou portion du territoire d'une communauté humaine réservée à un dieu (temple). Notons à cet égard que, dans les civilisations « historiques », l'espace cultuel est par excellence un espace sacré, parce qu'il est le lieu où s'effectue par le rite sacrificiel la rencontre entre l'homme et la puissance divine. Dans cette perspective, le sanctuaire est donc d'abord un espace construit voué à la médiation entre le profane et le sacré – qu'il s'agisse du Saint des Saints du Temple de Jérusalem, de l'*adyton* du temple grec, de la *cella* romaine ou encore du chœur de l'église chrétienne, souvent séparé de la nef par une iconostase ou un jubé – et accessible seulement à des hommes consacrés au service de la divinité. On retrouve dans ce cadre l'ambivalence du sacré déjà signalée auparavant : l'espace sacré doit en effet préserver l'intégrité divine de toute souillure extérieure, ce qui explique que son accès soit généralement réservé aux purs et aux initiés et que la violation de cet interdit soit considérée comme un crime; mais, en même temps, il attire les hommes dans la mesure où il constitue le lieu où ils peuvent trouver le salut sous toutes ses formes : asile, paix, santé, etc. Conformément à une idée qui transcende la diversité des systèmes religieux, la représentation du sacré est le plus souvent isomorphique : le sanctuaire étant une figure du monde céleste sera construit à sa ressemblance ou, plus exactement, en fonction de l'idée que les diverses civilisations se sont faite du ciel : carré ou cercle, abside ou coupole inscrits à l'intérieur d'un bâtiment, car l'espace hiérophaniques doit avoir des limites matérielles bien précises, comme le jardin d'Éden. L'homme délimite donc un espace cultuel qu'il définit comme sacré en y mettant en valeur un centre – le sanctuaire proprement dit – qui apparaît comme un champ de puissance et de force à l'intérieur duquel il se sent protégé et à l'abri des influences néfastes en raison de la présence en ce lieu des forces surnaturelles. En ce sens, le sanctuaire est donc bien le point où les énergies divines font irruption dans l'ici-bas, en même temps qu'il est le lieu où l'homme fait l'expérience de cette réalité à la fois terrifiante et bénéfique.

Dans les religions de l'Antiquité, on peut établir une équivalence approximative entre l'espace sacré et l'espace cultuel, que ce soit à l'intérieur de la maison, où un emplacement est voué au culte do-

³ Sur tous ces aspects, cf. M. Meslin, *L'expérience humaine du divin. Fondements d'une anthropologie religieuse*, Paris, 1988.

⁴ Cf. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1953, en particulier au chap. X : « L'espace sacré : temple, palais, centre du monde ».

mestique, ou dans le temple, cadre par excellence du culte collectif, civique ou dynastique. Dès cette époque pourtant, il existait à côtés des édifices cultuels construits de main d'homme, des sanctuaires «naturels», comme certains bois sacrés, grottes, cavernes ou escarpements grandioses où l'homme pouvait ressentir de façon directe la présence et la puissance d'un *numen*⁵. L'originalité de ces lieux sacrés tient avant tout à la sainteté du lieu. Un temple sera parfois construit sur le site ou à proximité immédiate, mais ce n'est pas à cause de lui que l'emplacement est sacré. Au contraire, c'est le caractère sacré de l'emplacement qui provoque l'érection du sanctuaire. Un lieu sacré de ce type n'est jamais choisi par l'homme. Il est découvert par lui ou se révèle à lui à l'occasion d'une théophanie ou d'une hiérophanie qui consacre cet espace en le transfigurant, c'est-à-dire en l'isolant de l'espace profane environnant. Par là, il se mue en source intarissable de puissance et de sacralité, à laquelle l'homme qui y accède peut communier librement, à la différence de ce qui se passe souvent dans le temple de la cité.

Peter Brown a bien montré que le basculement des mondes païens qui s'est produit dans l'Antiquité tardive et a conduit au triomphe du christianisme s'est surtout exprimé dans un rapport nouveau à l'espace, qu'on peut désigner comme une anthropologisation⁶. Le pouvoir de certains lieux sacrés a subsisté dans le cadre de la nouvelle religion et, plus tard, de l'islam, mais dans la mesure où il était rapporté à des hommes considérés comme des saints, qu'il s'agisse d'ermites ou de marabouts. Du fait de leur caractère universaliste, ces nouvelles religions, à la différence de celles qui les avaient précédées, rejettent en effet la logique d'agglutination et toute forme de syncrétisme et font prévaloir un principe d'homogénéisation. Les grands sanctuaires chrétiens et les centres de pèlerinage de la Méditerranée orientale, y compris Jérusalem, n'ont pas constitué une base pour la construction de structures durables par le pouvoir ecclésiastique. Il en alla de même pour les juifs et les musulmans chez lesquels les sanctuaires tendent à vivre de façon autonome, et même marginale dans l'islam où les tombes saintes et la vénération qui les entoure se situent en marge de la religion officielle et de l'orthodoxie. Dans le christianisme occidental et oriental du haut Moyen Âge, on désigne sous le nom de sanctuaire tout édifice religieux contenant la tombe d'un saint et ses reliques. Mais, dans la mesure où les autorités ecclésiastiques introduisirent et rendirent

⁵ G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, Paris, 1955, p. 386, cite, à ce propos des textes de Sénèque, *Ep.* IV, 1, et Tacite, *Germania*, 9.

⁶ P. Brown, *Le culte des saints, son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, 1980.

progressivement obligatoire l'insertion de parcelles de reliques dans les autels sur lesquels était offert le sacrifice eucharistique, la conjonction de la tombe d'un saint ou d'un fragment de corps saint avec un autel suffit bientôt à faire de chaque église un sanctuaire.

Est-ce à dire que le christianisme ait mis fin à la dualité des espaces sacrés (espaces culturels et espaces «naturels») dont nous avons déjà relevé la présence dans l'Antiquité? Certes non, mais l'église – surtout avec la mise en place des structures paroissiales à partir du IX^e siècle, en Occident – s'affirme nettement comme le lieu sacré du culte commun non seulement pour les vivants mais également pour les morts, qu'ils soient inhumés à proximité immédiate du chœur («*ad sanctos*») ou dans le cimetière attenant, comme cela sera de plus en plus fréquemment le cas après l'an mille. À côté de ces édifices et de ces «enclos paroissiaux», pour reprendre une expression utilisée surtout dans le cas de la Bretagne, subsistent cependant de nombreux lieux sacrés et sanctuaires. A. Dupront propose de distinguer entre les lieux «historiques» et les lieux «cosmiques»⁷. Parmi les premiers, il range des lieux signés d'une présence ou d'une marque divine ou surnaturelle à la suite d'une hiérophanie, des lieux que «nourrissent la mémoire» – qu'elle soit légendaire comme à S. Pietro a Grado, près de Pise, lieu du débarquement présumé de saint Pierre en Italie, ou historique, comme à Sainte-Marie de la Portioncule ou aux Carceri d'Assise – et enfin des emplacements sacralisés par la présence d'un corps saint particulièrement vénéré ou dans un état de conservation exceptionnel. Les seconds en revanche sont marqués le plus souvent par un accident ou une particularité physique qui les impose en vertu d'une «élection culturelle qui demeurera toujours mystérieuse». Ce sont

des lieux d'extraordinaire... où l'homme peut se recharger, tel un autre Antée, de la communion panique aux énergies primitives de l'univers et s'y imprégner sensuellement d'éternel⁸.

Il existe enfin, aux yeux de l'auteur du *Mythe de la croisade*, des «lieux du règne», marqués plus ou moins d'espérance eschatologique, qui se situent mythiquement au centre du monde; c'est le cas des villes saintes comme Jérusalem ou La Mecque, lieux symboliques où s'établit l'unité du monde. Au-delà des catégories et des distinctions établies par les historiens, la pratique des pèlerins nous enseigne que chacun de ces «lieux» détient, au regard de l'expérience religieuse, une charge sacrale qui lui est propre et que les visiteurs ou les donateurs s'efforcent de cumuler en se rendant d'un sanctuaire à l'autre ou en y envoyant des offrandes.

⁷ A. Dupront, *Du sacré*, Paris, 1987, en particulier p. 378-388 et 516-518.

⁸ *Ibid.*, p. 380.

Mais, en dehors des hauts lieux de réputation universelle comme Rome et Saint-Jacques-de-Compostelle, on ne trouve guère de mentions des innombrables sanctuaires que comptait la chrétienté médiévale et moderne dans la documentation d'origine ecclésiastique et il faut attendre le XVII^e ou même parfois le XVIII^e siècle pour qu'ils soient évoqués dans les visites pastorales. L'hésitation de l'Église catholique à prendre en compte ces réalités se traduit par un silence prolongé des sources canoniques à leur sujet : le *Codex iuris canonici* de 1917 ne les mentionne pas et il faut attendre le concordat italien de 1929 pour voir cette notion entrer dans le droit, par le biais de l'article 27 qui reconnaît au Saint-Siège, en plus des quatre basiliques majeures de Rome, la propriété des sanctuaires de la Santa Casa à Lorette, de Saint-François à Assise et de Saint-Antoine à Padoue⁹. En fait, ce n'est que dans la seconde moitié du XX^e siècle qu'apparaît une définition ecclésiastique officielle des sanctuaires, dans une lettre de la Congrégation romaine des séminaires et des universités de 1956 :

Chiese o edifici destinati all'esercizio del culto pubblico che, per un particolare motivo di pietà (ad esempio per un'immagine che vi è venerata, per una reliquia che vi è conservata, per un miracolo che vi è stato operato, per un indulgenza che vi si può lucrare) sono divenuti meta di pellegrinaggi da parte dei fedeli che vi si recano per impetrare grazie o sciogliere voti¹⁰.

Enfin, en 1983, le nouveau code de droit canonique de l'Église fait place pour la première fois à la notion de sanctuaire, entendu comme

la chiesa o altro luogo sacro dove i fedeli, per un particolare motivo di pietà, si recano numerosi in pellegrinaggio con l'approvazione dell'ordinario del luogo,

en précisant bien que cette dernière peut «essere solo permissiva»¹¹.

Pour conclure ce rapide tour d'horizon, qui n'a d'autre prétention que de rappeler les données du problème et de signaler des pistes de recherche, force est de reconnaître que le terme français «sanctuaire», tout comme son équivalent italien «santuario», n'est pas dépourvu d'ambiguïté ou, plus exactement, revêt un caractère polysémique. Il désigne en effet, selon les contextes historiques et les époques, tantôt la partie secrète d'un édifice cultuel ou l'édifice tout

⁹ G. Feliciani, *Santuario*, dans *Enciclopedia del diritto*, Milan, 1989, c. 300-302.

¹⁰ Dans *Leges Ecclesiae post codicem iuris canonici editae*, éd. X. Ochoa, Rome, 1969, p. 3455.

¹¹ *Codice di diritto canonico*, Rome, 1983, § 1230.

entier considéré comme un lieu de médiation privilégié entre le profane et le sacré, ou encore un lieu historique ou « naturel » qui joue un rôle particulier dans la relation entre un groupe humain et le surnaturel au sein d'un territoire donné, mais qui peut aussi attirer des visiteurs et des pèlerins venus de loin en quête de guérison ou de miracle. Ces variations de sens, nous le savons bien, ne faciliteront pas notre enquête. Mais elles nous incitent, ce qui est toujours stimulant pour l'historien, à nous interroger à chaque instant sur le contenu précis des notions que nous utilisons et à situer notre questionnement dans une perspective de longue durée.

André VAUCHEZ

VIRGINIE CHALLET

LIEUX DE CULTE ET SANCTUAIRES DANS LA RELIGION CELTIQUE

BIBLIOGRAPHIE RAISONNÉE

Afin de mettre en valeur les particularismes religieux des Celtes anciens (V^e-I^{er} siècle av. J.-C.) des pays méditerranéens occidentaux (Italie, Midi de la France, Espagne), cette bibliographie raisonnée fait le point des principaux acquis réalisés dans le domaine de la religion celtique. Elle s'articule en deux grands ensembles.

La première partie présente les principaux travaux réalisés sur le sujet, de 1880 à 1997. Cette partie comporte quatre grandes périodes, qui correspondent aux principaux moments de la recherche dans le domaine de l'archéologie celtique : les années 1880-1935; les années 1935-1950; les années 1950-1970; les années 1970-1997. La bibliographie liée au syncrétisme gallo-romain, notamment celle consacrée au culte de l'eau, n'a pas été insérée. Dans la recherche allemande, la religion celtique est fréquemment intégrée aux travaux sur la religion germanique – ce que nous n'abordons pas en détail ici.

La seconde partie rassemble la bibliographie récente consacrée aux Celtes des pays méditerranéens occidentaux et s'organise en trois grands ensembles géographiques : l'Italie, le Midi de la France, l'Espagne. La découverte de nouveaux lieux de culte, le développement des travaux universitaires sur les questions de religion des populations italiques et hispaniques permettent de souligner la spécificité du domaine celtique dans les pays méditerranéens occidentaux.

LES PRINCIPAUX TRAVAUX SUR LA RELIGION CELTIQUE DE 1880 À 1997

Les années 1880-1935

H. d'Arbois de Jubainville, *Les druides en Gaule sous l'Empire romain*, dans *Revue archéologique*, 38, 1879, p. 374-379. Ce travail recense les principaux textes antiques.

–, *Origine de la juridiction des druides et des filés*, Leçon d'ouverture du cours de littérature celtique au Collège de France (4 décembre 1883), dans *Revue archéologique*, 3, 1884, p. 171-184.

- , *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique*, Paris, 1884. En linguiste, H. d'Arbois de Jubainville envisage cette question à partir des textes tardifs de la littérature celtique irlandaise.
- , *Les druides et les dieux celtiques à forme d'animaux*, Paris, 1906, 203 p.
- A. Bertrand, *Nos origines. La religion des Gaulois; les druides et le druidisme*, Paris, 1897, 436 p. Dans cet ouvrage très personnel, A. Bertrand a voulu démontrer la croyance qu'avaient les populations celtiques en une puissance divine supérieure.
- G. Bersu, *Zwei Viereckschanzen*, dans *Fundberichte aus Schwaben*, 19, 1911, p. 13-27; 20, 1912, p. 29-30. La question des «Viereckschanzen» ou enceintes quadrangulaires, dont l'interprétation a varié au fil des découvertes, est soulevée ici pour la première fois.
- , *Die Viereckschanzen bei Oberesslingen*, dans *Fundberichte aus Schwaben*, n.s., 3, 1924-1926, p. 61-70.
- G. Bersu et O. Paret, *Heiligkreutztal. Viereckschanzen im Oberamt Riedlingen*, dans *Fundberichte aus Schwaben*, n.s., 1, 1917-1922, p. 64-74.
- S. Czarnowski, *L'arbre d'Ésus, le taureau aux trois grues et le culte des voies fluviales en Gaule*, dans *Revue celtique*, XLII, 1925, p. 1-57.
- G. Dottin, *La religion des Celtes*, Paris, 1904 (*Science et religion. Études pour le temps présent*, 285).
- F. Drexel, *Templum*, dans *Germania*, 15, 1931, p. 1-6.
- H. de Gérin-Ricard, *Le sanctuaire préromain de Roquepertuse à Velaux (Bouches-du-Rhône), son trophée, ses peintures, ses sculptures; étude sur l'art gaulois avant les temps classiques*, Marseille, 1927 et 1929.
- A. Hild et G. von Merhart, *Vor- und frühgeschichtliche Funde von Gutenbergs-Balzers*, dans *Jahrbuch des historischen Vereins für das Fürstentum Liechtenstein*, 33, 1933, p. 1-37.
- H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de La Tène et la civilisation celtique*, Paris, rééd. 1974 (1^{re} éd. Paris, 1932), vol. 2, Partie III, chap. 3, p. 243-264. H. Hubert note que les religions celtiques sont des religions à sacrifices. Ceux-ci sont au premier plan, mais H. Hubert déplore que le rituel en soit si mal connu.
- C. Jullian, *Histoire de la Gaule. II. La Gaule indépendante*, Paris, 1908, chap. IV. Les druides, p. 84-112; chap. V. La religion, p. 113-181. C. Jullian développe l'hypothèse d'un dieu unique.
- R. Lantier, *Le dieu celtique de Bouray*, dans *Monuments et mémoires publiés par l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Fondation Eugène Piot*, XXXIV, 1934, p. 35-58.
- E. Linckenheld, *Sucellus et Nantosuelta*, dans *Revue de l'histoire des religions*, XCIX, 1929, p. 40-92.