

**CRONOLOGIA E SCANSIONI  
DEL FENOMENO SANTUARIALE**



ANDRÉ VAUCHEZ

## LIEUX SAINTS ET PÈLERINAGES

### LA SPATIALISATION DU SACRÉ DANS L'OCCIDENT CHRÉTIEN (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> SIÈCLE)

Les recherches qui ont été menées en Italie au cours des dernières années (1996-2003) dans le cadre du «Censimento dei santuari cristiani d'Italia» et les rencontres de réflexion méthodologique et historiographique qui les ont accompagnées ont permis de mettre en évidence l'existence d'une inflexion sensible dans l'histoire des sanctuaires, qui se situe approximativement entre la fin du VIII<sup>e</sup> et le milieu du XI<sup>e</sup> siècle et dont les prolongements sont perceptibles jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup>. Comme cette constatation recoupe les résultats d'enquêtes qui ont été menées en France sur un thème voisin – celui de la «territorialisation» du sacré – pour la même époque, il semble bien qu'il s'agisse d'un phénomène assez général à l'échelle de la chrétienté occidentale, même si les rythmes d'évolution ont pu varier d'un pays ou d'une région à l'autre<sup>1</sup>. De façon un peu schématique, on peut résumer l'objet et le sens de cette mutation en disant que, jusqu'à l'époque carolingienne, les lieux réputés saints et attirant des pèlerins en grand nombre semblent avoir été relativement peu nombreux, alors qu'ils se multiplièrent par la suite et attirèrent

<sup>1</sup> On trouvera un premier bilan des résultats du «Censimento dei santuari d'Italia» dans l'ouvrage de G. Cracco (dir.), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia : approcci regionali*, Bologne, 1999, ainsi que dans le présent volume, *passim*. Pour la France, les recherches menées par D. Iogna-Prat et ses collaborateurs sur «La spatialisation du sacré dans l'Occident médiéval» (Auxerre-Dijon, UMR 5594) ont donné lieu à plusieurs rencontres dont les actes ne semblent pas avoir été publiés à ce jour. On en trouvera l'écho chez M. Lauwers, *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005, et A. Guerreau, *Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale : struttura e dinamica di uno «spazio» specifico*, in E. Castelnuovo et G. Sergi (dir.), *Arte e storia nel Medio Evo, I, Tempi, spazi, istituzioni*, Turin, 2001, p. 201-239. Voir aussi les volumes collectifs : M. Kaplan (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Étude comparée*, Paris, 2001, et *Uomo e spazio nell'Alto Medio Evo, (Spoleto, 4-9 aprile 2002) (Settimana di studio sull'Alto Medio Evo, 50)* Spolète, 2003.

une clientèle sans cesse croissante. En effet, tout au long de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge, l'église la plus prestigieuse du monde chrétien était celle de l'*Anastasis*, élevée par Constantin à Jérusalem sur le lieu présumé de la sépulture du Christ et dont la notoriété ne fit que croître après sa destruction par la calife Al-Hakim en 1009. Tant en Orient qu'en Occident, de nombreux édifices religieux s'inspirèrent de la configuration de ce monument, en en reproduisant le plan circulaire et parfois même la topographie interne<sup>2</sup>. À travers ce «détour spatial», de l'ordre de l'imitation et de la reproduction, un lien privilégié s'établit, comme l'a bien montré Michel Lauwers, avec les lieux saints fondateurs du christianisme<sup>3</sup>.

À côté de cette référence fondamentale à Jérusalem et à la Terre Sainte qui allait marquer pendant des siècles la conscience et l'imaginaire de l'Occident, il faut faire une place particulière au culte des martyrs et en particulier à celui qui fut rendu, dès le IV<sup>e</sup> siècle, aux apôtres Pierre et Paul dans les basiliques romaines où reposaient leurs restes. Ces deux églises peuvent être qualifiées de sanctuaires au sens moderne du terme dans la mesure où elles attirèrent à Rome des flux de visiteurs qui ne cessèrent de s'accroître pendant le Haut Moyen Âge, en particulier après la conversion au christianisme des peuples germaniques, anglo-saxons et scandinaves<sup>4</sup>. Les pèlerins de Rome s'y rendaient pour vénérer les reliques prestigieuses des apôtres, mais également celles des martyrs disséminées dans les basiliques (Saint-Laurent, Sainte-Agnès) ou dans les catacombes<sup>5</sup>. Mais, dès le VII<sup>e</sup> siècle, nombre de visiteurs poursuivaient ensuite leur chemin vers le Sud, en direction du Mont-Cassin, qui, à partir du moment où la règle bénédictine fut adoptée dans la quasi totalité des monastères de l'Occident, devint pour les moines un lieu parti-

<sup>2</sup> Sur la dévotion et le pèlerinage à Jérusalem, voir. B. Flusin, *Remarques sur les lieux saints de Jérusalem à l'époque byzantine*, dans A. Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, 2000, p. 119-132 (*Collection de l'École française de Rome*, 273). Cfr. aussi G. Bresc-Bautier, *Les imitations du Saint Sépulcre : archéologie d'une dévotion*, dans *Revue d'histoire de la spiritualité*, 50, 1974, p. 319-342, et M. Jannet et Ch. Sapin (dir.), *Guillaume de Volpiano et l'architecture des rotondes*, Dijon, 1996.

<sup>3</sup> M. Lauwers, *De l'Église primitive à l'institution des lieux de culte. Autorité, lectures et usages du passé de l'Église dans l'Occident médiéval*, dans J.-M. Sans-terre (dir.), *L'autorité du passé dans les sociétés médiévales*, Rome, 2004, p. 297-323 (*Collection de l'École française de Rome*, 333).

<sup>4</sup> Cfr. D. S. Birch, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*, Woodbridge, 1985.

<sup>5</sup> E. Rebillard, *L'Église de Rome et le développement des catacombes. À propos de l'origine du cimetière chrétien*, dans *MEFRA*, 109, 2, 1997, p. 745 s., et M. Ghilardi, *Subterranea civitas. Quattro saggi sulle catacombe romane dal Medioevo all'età moderna*, Rome, 2003, en particulier p. 19-41.

culièrement saint, et surtout vers le sanctuaire de saint Michel, dans le Gargano, comme l'ont bien mis en évidence les travaux de Giorgio Otranto et de son école<sup>6</sup>. Tout comme Saint-Pierre de Rome, qui suscita la construction de sanctuaires *ad instar*, – ainsi San Pietro à Spolète où l'on vénérât dès le V<sup>e</sup> siècle des fragments des chaînes de l'apôtre –, celui du Monte Sant'Angelo fut à l'origine de nombreuses répliques qui diffusèrent dans tout l'Occident le culte de l'archange, comme le *Mons aureus* (Olevano sul Tusciano, au sud de Salerne) attesté dès 876 mais sans doute antérieur, San Michele al Monte Tancia aux confins de la Sabine romaine et réatine et surtout le Mont-Saint-Michel en Normandie, fondé au début du VIII<sup>e</sup> siècle par l'évêque d'Avranches Aubert, et San Michele della Chiusa au Piémont, à l'entrée des défilés alpins, pour ne parler que des principaux<sup>7</sup>. En dehors de ces grands sanctuaires, auxquels on peut ajouter Saint-Martin de Tours, que l'on peut qualifier d'internationaux en raison de leur fréquentation, il existait certes de nombreuses églises et basiliques qui possédaient des reliques prestigieuses – comme Saint-Sernin de Toulouse, Saint-Julien de Brioude, en Auvergne, ou l'abbaye de Saint-Denis en France – mais nous n'avons pas la preuve qu'aucune d'entre elles ait eu, avant le XI<sup>e</sup> siècle, un rayonnement autre que local ou régional.

Si, enjambant deux siècles d'histoire, nous observons la géographie religieuse de l'Occident au début du XII<sup>e</sup> siècle, nous nous trouvons confrontés à une situation assez différente, caractérisée par l'existence d'un nombre beaucoup plus élevé de sanctuaires souvent reliés les uns aux autres par des itinéraires sacrés, parcourus en permanence par des foules de pèlerins qui cheminaient de l'un à l'autre dans l'espoir d'y obtenir la guérison de leurs maux et, parfois, la rémission de leurs péchés. En effet, si la majorité des pèlerins accomplissaient ces déplacements de façon spontanée et volontaire, un certain nombre d'entre eux prenaient désormais la route parce que des autorités ecclésiastiques ou même civiles leur avaient enjoint de le faire en raison des méfaits dont ils s'étaient rendus coupables et qu'ils devaient expier par une pénitence adéquate<sup>8</sup>. Dans ce

<sup>6</sup> Sur le pèlerinage au Mont-Cassin, cfr. R. Grégoire, *Modello di monte sacro : Montecassino*, in *Monteluco e i monti sacri*, (Spoleto 1993), Spolète, 1997, p. 55 s. Sur le grand sanctuaire de Saint-Michel au Mont Gargan, voir en dernier lieu G. Otranto, *Genesi, caratteri e diffusione del culto michaelico del Gargano*, dans P. Bouet, G. Otranto, A. Vauchez (dir.), *Cultes et pèlerinages à saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange*, Rome, 2003, p. 43-64 (Collection de l'École française de Rome, 316).

<sup>7</sup> Sur tous ces sanctuaires michaéliques, cfr. *Cultes et pèlerinages à saint Michel...*, cité *supra*, ad indicem.

<sup>8</sup> Sur l'essor du pèlerinage pénitentiel à Rome à la fin du premier millénaire, voir C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, 1969, p. 34 s.

contexte nouveau, Jérusalem et Rome occupent encore une place prépondérante : la première n'a jamais cessé d'attirer les chrétiens d'Occident qui s'y rendirent en nombre croissant à partir du X<sup>e</sup> siècle et encore davantage après la première croisade, quand le *passagium*, ce pèlerinage armé visant à la délivrance et à la défense des Lieux Saints du christianisme, valut à ceux qui l'entreprenaient le privilège de l'indulgence plénière<sup>9</sup>. Pour sa part, la Ville éternelle bénéficia, à partir du IX<sup>e</sup> siècle, du renforcement du prestige de la papauté et attira un grand nombre de pécheurs désireux d'obtenir du successeur de Pierre l'absolution de certaines fautes particulièrement graves<sup>10</sup>.

Mais la nouveauté majeure dans ce domaine, par rapport à la situation du Haut Moyen Âge, réside surtout dans la popularité croissantes du culte et du pèlerinage de Saint-Jacques de Compostelle, qui alla de pair avec les progrès de la Reconquista dans la péninsule ibérique aux dépens de l'Islam, mais aussi de nombreux autres sanctuaires que l'on peut qualifier de majeurs, même si les éléments d'ordre quantitatif ou statistique font malheureusement défaut pour mesurer leur impact<sup>11</sup>. Pour la seule France méridionale et centrale, on citera Sainte-Foy de Conques en Rouergue, Rocamadour en Quercy, Saint-Guilhem le Désert et Saint-Gilles en Languedoc, Le Puy-en-Velay en Auvergne, Vézelay – en liaison avec le culte de la Madeleine – en Bourgogne, La Trinité de Vendôme dans les pays de Loire, etc. On retrouve la même tendance en Italie avec le succès croissant de la dévotion au Volto Santo de Lucques, à saint Marc à Venise et à saint Nicolas à Bari. Le mouvement s'étendit aux pays germaniques à partir de la seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle, avec le développement du culte des Rois mages – dont les reliques avaient été transférées de Milan à Cologne en 1164 par Frédéric Barberousse – et à l'Angleterre où la cathédrale de Canterbury devint un sanctuaire martyrial prestigieux dont le rayonnement s'étendit bientôt au

<sup>9</sup> Cfr. J. Flori, *La guerre sainte : la formation de l'idée de croisade dans l'Occident chrétien*, Paris, 2001, et F. Cardini, M. Belloli, B. Vetere (dir.), *Verso Gerusalemme. Il Convegno internazionale nel IX Centenario della I Crociata (1099-1999)*, Lecce-Martinafranca, 1999.

<sup>10</sup> Voir D. J. Birch, *Pilgrimage to Rome*, cit.

<sup>11</sup> Pour une vue d'ensemble sur les pèlerinages médiévaux, cfr. P. A. Sigal, *Les marcheurs de Dieu. Pèlerinages et pèlerins au Moyen Âge*, Paris, 1974; *Le pèlerinage*, Toulouse, 1980 (« Cahiers de Fanjeaux », 15); R. Oursel, *Sanctuaires et chemins de pèlerinage*, Paris 1997; C. von Saucken, *L'Europa del pellegrinaggio*, Milan, 1993, à compléter par la mise à jour de L. Gaffuri, *Luoghi di culto e santuari del Medioevo occidentale. Bibliografia ragionata*, dans A. Vauchez, *Lieux sacrés, lieux de culte...*, cit., p. 176-186. Sur Saint-Jacques de Compostelle, les ouvrages les plus récents sont ceux de G. Cherubini, *Santiago di Compostella. Il pellegrinaggio medievale*, Sienne, 1998, et L. Mascanzoni, *San Giacomo il guerriero e il pellegrinaggio*, Spolète, 2000.

continent, après l'assassinat de saint Thomas Becket en 1170, tandis que naissait à Walsingham un important sanctuaire marial<sup>12</sup>.

L'impression d'une explosion quantitative du phénomène sanctuarial en Europe occidentale résulte sans doute pour une part de l'accroissement sensible, après l'an mille, de la documentation qui s'y rapporte. On peut se demander à bon droit si cette relative abondance des sources écrites ou iconographiques, qui contraste avec la rareté des mentions à l'époque antérieure, ne risque pas de fausser les perspectives et de faire prendre pour une nouveauté des réalités qui auraient existé dans l'ombre et n'apparaîtraient au grand jour que lorsque les actes écrits devinrent plus nombreux et furent mieux conservés. Cette observation n'est pas dépourvue de fondements et parfois la vie d'un sanctuaire qui devait être actif depuis un certain temps, ne nous est connue qu'à l'occasion d'un conflit, comme l'illustre le cas exceptionnellement bien documenté de San Michele al Monte Tancia, dont la possession, âprement disputée entre l'évêque de Sabine et les moines de Farfa, suscita la rédaction de textes qui projettent un peu de lumière sur ce dernier au milieu du XI<sup>e</sup> siècle<sup>13</sup>. Mais on peut également retourner l'argument et dire que, si un conflit a éclaté et a provoqué des polémiques aussi violentes, c'est que ce lieu saint – dont on a tout lieu de penser qu'il existait au moins depuis le IX<sup>e</sup> siècle – était devenu si fréquenté après l'an mille que son contrôle constituait désormais un enjeu économique et territorial majeur pour les autorités ecclésiastiques de la région. Dans tous les cas, l'apparition de nouveaux sanctuaires aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles peut être constatée dans l'ensemble de la chrétienté occidentale et, même si l'on prend en compte l'effet de distorsion créé par l'augmentation de la documentation, il n'en reste pas moins qu'un tournant important s'est produit à ce moment là.

Ce phénomène, qui constitue moins une rupture ou une innovation que l'accélération d'une tendance antérieure, est dû à plusieurs facteurs dont les effets se sont conjugués pour favoriser une inser-

<sup>12</sup> Cfr. E. R. Labande, *De saint Edouard à saint Thomas Becket : pèlerinages anglais du XII<sup>e</sup> siècle*, dans *Mediaevalia christiana, XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles. Hommage à Raymonde Foreville*, Tournai, 1989, p. 307-319; sur Walsingham, voir J. C. Dickinson, *The Shrine of Our Lady of Walsingham*, Cambridge, 1956, et V. King, *England's Nazareth Pilgrimages to Walsingham during the Middle Ages and today*, in *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, Munich, 1984, p. 519 s.

<sup>13</sup> Sur la grotte-sanctuaire de San Michele al Monte Tancia, cfr. A. Poncet, *San Michele al Monte Tancia*, in *Archivio della r. Società romana di storia patria*, 29, 1906, p. 545 s.; M. A. Radozycka Paoletti, *Sulle origini del santuario di San Michele al Monte Tancia*, dans *Analecta Bollandiana*, 106, 1988, p. 91-111, et I. Aulisa, *Le fonti e la datazione della «Revelatio seu Apparitio Sancti Michaelis Archangeli in Monte Tancia»*, in *Vetera christianorum*, 31, 1994, p. 315-331.

tion toujours plus poussée du christianisme dans l'espace. Le premier est un processus de territorialisation du sacré, mieux connu aujourd'hui grâce à un ensemble de travaux récents, que l'on voit à l'œuvre en Occident pendant le Haut Moyen Âge : dès la fin de l'Antiquité, les sépultures des défunts se concentrèrent autour de l'autel majeur et de l'abside de l'église (*ad sanctos*) pour être plus proches des reliques et de l'autel où était offert le sacrifice eucharistique<sup>14</sup>. Entre le IX<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècle, la zone qui entourait l'édifice cultuel, souvent désignée par l'expression *circuitus ecclesiae*, devint le lieu privilégié de l'inhumation des défunts et les tombes, jusque là dispersées dans des nécropoles en rase campagne, y furent progressivement concentrées, donnant naissance à des cimetières adjacents aux églises qui bénéficiaient du droit d'asile<sup>15</sup>. À la même époque, les évêques cherchèrent à faire de chaque église un lieu saint en amplifiant le rituel liturgique de la dédicace, qui devint de plus en plus long et solennel, et en se réservant la consécration des autels dans lesquels étaient systématiquement insérées des reliques<sup>16</sup>. De leur côté, les exégètes carolingiens assimilèrent dans leurs commentaires bibliques les églises chrétiennes au Temple de l'Ancien Testament, à l'encontre de toute la tradition patristique selon laquelle le véritable temple de Dieu n'était pas le lieu de culte, mais les fidèles ou plutôt l'assemblée des fidèles réunis pour la célébration du culte eucharistique<sup>17</sup>. Ce processus prit alors une telle ampleur qu'il finit par susciter les protestations de certains milieux ecclésiastiques et laïcs, attachés avant tout au message spirituel du christianisme, parmi lesquels se recrutèrent, d'Orléans à Monforte, les fameux « hérétiques de l'an mille »<sup>18</sup>. Il est significatif à cet égard que certains d'entre eux

<sup>14</sup> Cfr. Y. Duval (dir.), *Auprès des saints, corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident du III<sup>e</sup> au VII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1988.

<sup>15</sup> Sur ce processus, cfr. M. Fixot et E. Zadora-Rio, *L'Église, le terroir*, Paris, 1989 (« Monographies du CRA », 1), C. Treffort, *Consécration de cimetière et contrôle épiscopal des lieux d'inhumation*, dans M. Kaplan (dir.), *Le sacré et son insertion...* cité, p. 285-299, et la synthèse de M. Lauwers, *Naissance du cimetière* cité.

<sup>16</sup> Voir par exemple, pour la Catalogne, M. Zimmermann, *Les actes de consécration d'églises du diocèse d'Urgell (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) : la mise en ordre d'un espace chrétien*, dans M. Kaplan (dir.), *Le sacré et son inscription...* cité, p. 301-318.

<sup>17</sup> Cfr. D. Iogna-Prat, *Lieu de culte et exégèse à l'époque carolingienne*, dans C. Chazelle et B. Van Name Edwards (dir.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, 2003, p. 215-244. Sur l'hostilité des chrétiens des premiers siècles à toute sacralisation des lieux, cfr. R. A. Markus, *How on Earth Could Places Become Holy? Origins of the Christian Idea of Holy Places*, in *Journal of Early Christian Studies*, 2, 1994, p. 257-270, et C. Sotinel, « Locus orationis » ou « Domus Dei » ? Le témoignage de Zénon de Vérone sur l'évolution des églises (*Tractatus*, II,6), dans *Studia Patristica*, 29, 1997, p. 141-147.

<sup>18</sup> Cfr. M. Zerner (dir.), *Inventer l'hérésie? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, 1998 (*Collection d'études médiévales de Nice*, 2), et sur-

aient contesté le caractère sacré des édifices religieux ou même, plus tard, avec Pierre de Bruis et ses disciples dénoncés par Pierre le Vénéral, qu'ils s'en soient pris à ces derniers et aux autels qu'ils abritaient pour les détruire<sup>19</sup>.

Le second facteur qui a joué dans le même sens est l'importance croissante des reliques dans la vie religieuse et sociale de l'Occident. Cette sensibilité accrue à leur valeur médiatrice est attestée par le fait que certaines abbayes, comme Saint-Riquier (*Centula*) en Picardie sous l'abbatiat d'Angilbert, accumulèrent de véritables trésors de reliques répartis au sein d'un complexe monastique qui ne comptait pas moins de trois églises, reliées les unes aux autres par des itinéraires rituels parcourus par de fréquentes processions<sup>20</sup>. Le phénomène gagna en amplitude, au cours des siècles suivants, avec la spoliation massive des catacombes de Rome par des évêques et des abbés venus de l'Europe du Nord-Ouest qui, à l'époque ottonienne, transfèrent dans le monde germanique et anglo-saxon quantité de fragments de corps saints qu'ils y avaient fait prélever<sup>21</sup>. D'innombrables *furta sacra*, dont les plus célèbres ont été étudiés par Patrick Geary, introduisirent en Occident des reliques orientales, comme celle saint Marc, ramenées d'Alexandrie par les marchands vénitiens, ou de saint Nicolas que les marins de Bari enlevèrent à Myre en 1087 pour les emporter dans leur cité<sup>22</sup>. En outre, avec les invasions scandinaves, sarrasines et hongroises des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, on assista à un transfert massif de corps saints qui, à la faveur des déplacements qui s'ensuivirent, furent portés dans des régions éloignées de leurs zones d'origine et moins bien pourvues en reliques. On connaît bien le cas de celles de saint Philibert, que les moines de Grandlieu, au Sud de Nantes, fuyant les incursions des Normands, transfèrent, à partir de 836 en Anjou, en Poitou et dans l'Allier, avant d'aboutir en 875 à Tournus, en Bourgogne, où les miracles qu'elles opéraient ne tardèrent pas à attirer de nombreux pèlerins, ce

tout D. Iogna-Prat, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, 2006.

<sup>19</sup> D. Iogna-Prat, *Ordonner et exclure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'Islam, 1100-1150*, Paris, 1998.

<sup>20</sup> C. Heitz, *Recherches sur les rapports entre architecture et liturgie à l'époque carolingienne*, Paris, 1963; Sur l'essor du culte des reliques dans l'Europe du Nord, cf. H. Van Os (dir.), *The Way to Heaven. Relic Veneration in the Middle Ages*, Amsterdam-Utrecht, 2001 et E. Bozoky, *La politique des reliques de Constantin à Saint Louis*, Paris, 2006.

<sup>21</sup> E. Dupré Theseider, *La grande rapina dei corpi santi dall'Italia al tempo di Ottone*, in *Festschrift P. E. Schramm*, I, Wiesbaden, 1964, p. 420-432.

<sup>22</sup> P. Geary, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, 2<sup>e</sup> éd., Princeton, 1990, et Id., *Living with the Dead in the Middle Ages*, Ithaca-Londres, 1994, en particulier p. 163-218.

qui entraîna, au début du XI<sup>e</sup> siècle, la construction de la grande église romane qu'on peut encore y admirer aujourd'hui. Ce rôle majeur des reliques dans la société du temps est attesté par le rôle de premier plan qu'elles jouèrent dans le mouvement de la Paix de Dieu, à une époque où l'importance relative de la loi avait diminué et où les serments solennels étaient prêtés sur les corps des saints ou sur leurs précieux restes<sup>23</sup>.

C'est alors que se mit en place une nouvelle géographie religieuse de la *christianitas*, pensée et vécue comme un espace homogène structuré autour d'un certain nombre d'aires et de lieux sacrés, qui constituaient autant de pôles d'attraction et de protection. Les monastères jouèrent un rôle de premier plan dans ce processus, surtout ceux qui détenaient les reliques de leurs fondateurs ou de personnages illustres et qui surent les mettre en relief en organisant des translations solennelles ou par la rédaction de textes hagiographiques où la sainteté des lieux dans lesquels avait vécu le serviteur de Dieu que l'on célébrait, et surtout de celui où reposait son corps prenait plus d'importance que ses mérites ou ses actions<sup>24</sup>. Le clergé séculier ne fut pas de reste, comme l'indique Raoul Glaber à propos du « blanc manteau d'églises » qui couvrit la chrétienté et des nombreuses « inventions » de reliques qui se produisirent en France au début du XI<sup>e</sup> siècle :

Comme le monde entier resplendissait de l'éclat des basiliques construites peu après, huit ans après le millénaire du Sauveur fait homme, des indices variés révélèrent l'endroit où depuis longtemps les reliques des saints se trouvaient cachées. Comme si elles avaient attendu la gloire de la résurrection, elles se dévoilaient au regard des fidèles, emplissant leurs âmes d'une immense allégresse<sup>25</sup>.

Certes, la plupart des cathédrales de la France du Nord étaient dédiées à Notre-Dame, ce qui excluait la présence de reliques prestigieuses, à l'exception de celle de Chartres qui possédait le voile de la Vierge donné par Charles le Chauve. Mais, à Reims, depuis l'époque de Flodoard, jusqu'à Soissons au XII<sup>e</sup> siècle, la confection de *libelli miraculorum* où étaient transcrits les miracles attribués à l'intercession de Marie illustre bien le désir des évêques et des leur chapitres

<sup>23</sup> Sur ce phénomène, cfr. E. Bozoky et A. M. Helvetius (dir.), *Les reliques. Objets, cultes, symboles. Actes du colloque international de l'Université du Littoral-Côte d'Opale*, Turnhout, 1999.

<sup>24</sup> Cfr. A. M. Helvetius, *Le saint et la sacralité de l'espace en Gaule du Nord dans les sources hagiographiques (VII-XI<sup>e</sup> siècle)*, dans M. Kaplan (dir.), *Le sacré et son inscription...*, cité, Paris, 2001, p. 293-310.

<sup>25</sup> Raoul Glaber, *Histoires*, III, 19, éd. M. Arnoux, Turnhout, 1996, p. 162-165 et 177.

cathédraux de faire de l'église-mère du diocèse un sanctuaire<sup>26</sup>. Cette tentative de sacralisation de l'espace ne s'est pas limitée aux églises et à leur voisinage; c'est également à cette époque que furent érigées de nombreuses croix le long des principales voies de circulation et dans les zones récemment conquises ou aménagées par l'homme. Celles-ci avaient certes une valeur apotropaïque en signifiant l'instauration du pouvoir du Christ et la victoire de ses serviteurs sur les forces obscures du paganisme et de la nature sauvage. Mais ces signes visaient aussi à créer un système de jalons et de relais préparant le fidèle à accéder à des lieux saints au terme de sa route et suscitant chez lui une attente spirituelle qui trouverait à se satisfaire au terme d'un dévoilement progressif de l'espace sacré<sup>27</sup>.

Parmi les facteurs qui ont pu contribuer à la multiplication des sanctuaires que l'on constate en Occident entre le IX<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle, figure également l'importance croissante prise par le pèlerinage dans la vie religieuse des fidèles. Certes, les témoignages relatifs à des pèlerins sont déjà assez nombreux dans les sources de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge, Mais, à partir du X<sup>e</sup> et surtout du XI<sup>e</sup> siècle, il semble bien que ceux qui effectuent ces déplacements dans un but religieux ne sont plus les mêmes qu'auparavant : à l'époque carolingienne et ottonienne, il s'agissait surtout de grands de ce monde (évêques, abbés, moines, hauts dignitaires laïcs) qui se rendaient à Jérusalem, à Rome ou au Mont-Cassin accompagnés d'un petit groupe de fidèles et rapportaient de leur voyage des objets précieux : reliques, mais aussi tissus orientaux, ivoires, ampoules d'huile sainte, etc. À partir du XI<sup>e</sup> siècle, le pèlerinage devient un phénomène massif et l'élément laïc et même populaire prévalut sans cesse davantage, comme l'atteste le cas de l'évêque bavarois Altmann de Passau qui, en 1065, partit pour la Terre Sainte entouré du «peuple» de son diocèse<sup>28</sup>. Cette tendance à la démocratisation s'accroît encore après la première croisade, lorsque le pèlerinage devint un acte méritoire vivement recommandé aux laïcs mais dé-

<sup>26</sup> Cfr. M. Sot, *Un historien et son église : Flodoard de Reims*, Paris, 1993, p. 497-502.

<sup>27</sup> H. et L. Martin, *Croix rurales et sacralisation de l'espace. Le cas de la Bretagne au Moyen Âge*, dans *Archives de sciences sociales des religions*, 43, 1977, p. 23-38; dans une perspective plus large, voir B. Rosenwein, *Negotiating Space. Power, Restraint and Privilege of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca, 1999, et D. Mehu, *Paix et communauté autour de l'abbaye de Cluny (V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Münster, 2001.

<sup>28</sup> Cfr. la *Vita Altmanni*, in *MGH. SS.*, XII, p. 230. Raoul Glaber (*Historiae*, IV, 6, 18) souligne l'afflux de l'*ordo inferioris plebis* et de femmes parmi les nombreux pèlerins occidentaux qui partirent vers la Terre Sainte dans les années 1030-1033.

conseillé aux moines, comme le montrent bien les injonctions sévères adressées par S. Anselme aux abbayes anglaises ou celles de S. Bernard aux Cisterciens, où ce dernier rappelle que le monastère constitue la véritable Jérusalem et qu'il est donc inutile ou même dangereux pour les religieux de vouloir se rendre en Terre Sainte<sup>29</sup>.

D'autre part, il semble bien que la multiplication des sanctuaires locaux, régionaux et internationaux qui se produisit alors soit à mettre en relation avec une évolution du rôle du pèlerinage au sein du processus pénitentiel. Comme l'a montré C. Vogel, ce dernier est présenté dans certains pénitentiels tardifs comme un moyen particulièrement efficace pour obtenir l'absolution des péchés. Ainsi, dans les *Canons du roi Edgar* – un manuel anglo-saxon de 967 –, prendre le bâton du pèlerin permet d'expié les fautes les plus graves en vertu d'un processus de commutation<sup>30</sup>. Il ne s'agit pas là d'une nouveauté absolue dans la mesure où, pendant le Haut Moyen Âge, les moines irlandais avaient pratiqué et préconisé une forme de vagabondage sacré, dans un état de faiblesse et de précarité qui faisait du *peregrinus* un pénitent et parfois un martyr, quand il était assassiné en chemin. Mais désormais, on voit de nombreux pécheurs publics partir en pèlerinage à Rome pour expier leurs fautes et s'en faire absoudre par le pape. Le mouvement prit une telle ampleur aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles que l'épiscopat du royaume germanique fut contraint de rappeler aux pèlerins que ces déplacements religieux étaient dépourvus de valeur si ceux qui les accomplissaient n'avaient pas envoyés à Rome par leur évêque et ne s'étaient pas rendus auprès de lui à leur retour<sup>31</sup>.

Mais davantage que les collections canoniques, peu nombreuses à cette époque, ce sont les textes hagiographiques qui éclairent le mieux ce processus en vertu duquel le fidèle qui se rendait à la tombe d'un saint prestigieux pouvait espérer faire son salut. Le cas le plus remarquable à cet égard est celui de Saint-Gilles, une abbaye qui s'était développée aux confins du Languedoc et de la Provence sur la tombe d'un mystérieux ermite du nom de Gilles qui aurait vécu là pendant le Haut Moyen Âge. Sa légende, rédigée au X<sup>e</sup> siècle, le présente comme un intercesseur particulièrement influent auprès de

<sup>29</sup> Cfr. G. Constable, *Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages*, in *Religious Life and Thought*, Londres, 1979, et les textes cités par E. R. Labande, *De saint Edouard à saint Thomas Becket : pèlerinages anglais au XII<sup>e</sup> siècle*, p. 315.

<sup>30</sup> C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge...* cité, p. 12.

<sup>31</sup> Cfr. C. Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*, in *Pellegrinaggio e culto dei santi in Europa fino alla I crociata*, Todi, 1963, p. 39-94, et V. Galent-Fasseur, *L'épopée des pèlerins. Motifs eschatologiques et mutations de la chanson de geste*, Paris, 1997, en particulier le chap. IV («Pèlerins coupables»), p. 115-188.

Dieu et on lui attribua même le mérite d'avoir sauvé l'âme de l'empereur Charlemagne qui risquait d'être condamné à l'enfer en raison de son impudicité, mais fut finalement admis au ciel à la suite d'une intervention de saint Gilles<sup>32</sup>. Dans tout l'Occident et jusqu'à la lointaine Pologne se répandit la croyance que Dieu ne pouvait rien lui refuser, en particulier en matière de rémission des péchés, et le succès du pèlerinage fut énorme aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, comme en témoigne la construction par les moines de Saint-Gilles d'une splendide église avec déambulatoire en 1116<sup>33</sup>.

Une nouveauté du XI<sup>e</sup> siècle, dans ce domaine, réside dans le fait que les pèlerinages aux lieux saints – au sens le plus large du terme – commencent à être présentés par les clercs comme une peine purgatoire pour les défunts. Telle est en effet la leçon qui se dégage d'un texte on ne peut plus officiel puisqu'il s'agit de la Vie du pape Léon IX († 1054), rédigée par un ecclésiastique anonyme de son entourage entre 1055 et 1058<sup>34</sup>. Ce dernier raconte en effet que, lorsque Léon IX se rendit à Narni, en 1051, pour y passer les fêtes de Noël, on lui raconta un épisode qui s'était produit un an plus tôt : un jour, les habitants de la cité virent en effet passer sous leurs murs une foule d'êtres humains qu'ils prirent tout d'abord pour des envahisseurs. Mais l'un d'entre eux, s'étant risqué au dehors, reconnut parmi cette foule un homme qu'il avait connu et qui était décédé depuis peu; s'étant adressé à lui, il obtint la réponse suivante : « Nous sommes des âmes pécheresses; nous ne méritons pas encore les félicités du Royaume des cieux et, pour notre pénitence, nous parcourons sans repos les lieux saints. Nous venons aujourd'hui de Mar-moutiers, l'abbaye de saint Martin, et allons à Notre-Dame de Farfa »<sup>35</sup>. L'homme qui avait ainsi parlé disparut aussitôt dans la foule

<sup>32</sup> Cfr. M. et P. Girault, *Visages de pèlerins. Les pèlerins européens dans l'art de l'épopée*, La Pierre-qui-vire, s.d. (2001), p. 178-181, et id., *Liber miraculorum Sancti Egilii. Livre des miracles de saint Gilles*, Orléans, 2007.

<sup>33</sup> Le chroniqueur polonais *Gallus anonymus* écrit à son sujet : « Saint Gilles a un si grand mérite auprès de Dieu que tout chrétien qui a pour lui une dévotion spéciale et honore sa mémoire obtient de lui tout ce qu'il demande » (cité par M. et P. Girault, *op. cit.*, *supra*, p. 178); de même, dans le *Lai de Désiré* (v. 6480-6483), éd. P. M. O'Hara Tobin, *Les lais anonymes du XII<sup>e</sup> siècle*, Genève, 1976, la mère du héros déclare à propos de saint Gilles : « Sire, j'ai entendu dire qu'en Provence, au-delà de la mer, il y a un corps saint très glorieux; les dames y vont avec leur époux; nul ne l'invoque dans la nécessité, qu'il soit près ou loin, sans que sa prière de soit exaucée ».

<sup>34</sup> *La Vie du pape Léon IX (Brunon, évêque de Toul)*, éd. et trad. M. Parisse et M. Gouillet, Paris, 1997 (*Les Classiques de l'histoire de France au Moyen Âge*, 38).

<sup>35</sup> *Ibid.*, éd. citée, p. 103-105. Pour une étude plus approfondie de cette vision, cfr. A. Vauchez, *Pèlerinages posthumes et purgation des péchés : la vision de Narni (milieu du XI<sup>e</sup> siècle)*, dans *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Miscellanea in onore di C. D. Fonseca*, Bari 2004, t. II, p. 1081-1090.

des marcheurs et le témoin rapporta ses propos à ses concitoyens, après quoi il tomba malade et resta alité une année entière, comme pour confirmer le caractère surnaturel de cette vision qui l'avait mis en contact avec le monde des morts.

Au delà de toutes les explications que l'on peut chercher dans le contexte historique immédiat, le récit de la vision de Narni – que rien qui soit en rapport avec elle n'annonce ni ne suit dans la Vie de Léon IX – véhicule un message fort intéressant : le Purgatoire n'y apparaît pas en effet comme un lieu de l'au-delà, mais comme une peine ou un ensemble de peines, que les défunts accomplissaient en ce monde. Cette conception est encore très proche de celle de Grégoire le Grand pour lequel les morts n'allaient pas directement au ciel ou en enfer mais erraient un certain temps ici-bas, souvent dans des endroits marginaux ou méprisés par les chrétiens comme les thermes, pour y expier leurs fautes<sup>36</sup>. Ici cependant, on voit que la pénitence s'effectue non plus dans des endroits cachés ou secrets, mais sur les routes que les défunts parcouraient en se rendant d'un sanctuaire à l'autre. Il est significatif à cet égard que, quand l'auteur de la vision évoque les sanctuaires de Marmoutiers et Farfa entre lesquels les morts disent se déplacer, il n'emploie pas l'expression «*loca sanctorum*», comme on le faisait dans l'Antiquité tardive et pendant le haut Moyen Âge, mais celle de *loca sancta*, ce qui me paraît illustrer le processus de spatialisation du sacré évoqué plus haut<sup>37</sup>. D'autre part, le pèlerinage accompli par les morts est défini par le verbe *circuire* (*loca sancta continuatim circuire*), ce qui permet de rapprocher leurs déplacements de toutes les formes de circumambulation sacralisante ou réparatrice que mentionnent les textes de l'époque, depuis les processions effectuées par les évêques autour des autels et des églises qu'ils consacraient jusqu'aux voyages de Léon IX. Ce dernier fut en effet le premier pape de l'histoire à parcourir la chrétienté occidentale, comme s'il avait voulu marquer son territoire et manifester de façon tangible la prééminence de l'Église Romaine sur les Églises locales par sa présence physique et par une circulation incessante<sup>38</sup>. On peut même aller plus loin et voir dans la vision de Narni une anticipation du discours que le pape Urbain II adressera en 1095 au concile de Clermont, dans lequel il invitera les fidèles à *iter agere*, c'est-à-dire à prendre la route pour Jérusalem.

<sup>36</sup> J. Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, Paris, 1981, p. 125-129.

<sup>37</sup> Cfr. Y. Duval, *Loca sanctorum Africae*, Rome, 2 vol., 1982 (*Collection de l'École française de Rome*, 58).

<sup>38</sup> Sur Léon IX et ses voyages à travers la chrétienté, cfr. J. Doré (dir.), *Le Millénaire du pape saint Léon IX*, Strasbourg, 2003, et D. Iogna-Prat, *Léon IX pape consécuteur*, dans G. Bischoff et B. M. Tock (dir.), *Léon IX et son temps*, Turnhout, 2007.

salem en présentant ce chemin comme la voie de la pénitence et du salut<sup>39</sup>.

Sans vouloir surévaluer la portée de ce texte ou le surinterpréter, il est également possible de voir dans la vision de Narni l'une des premières apparitions de l'idée d'un itinéraire sacré reliant un sanctuaire à un autre. Il s'agit, dans ce cas particulier, du long chemin qui avait conduit les âmes errantes des bords de la Loire à ceux du Tibre, de Marmoutiers à Farfa. Or nous sommes à l'époque où l'on voit apparaître, avec la Via Francigena reliant l'Europe du Nord-Ouest à Rome et au Mont Gargan et le «Camino francès» conduisant à Saint-Jacques de Compostelle, de véritables «routes de la foi» conduisant à un lieu saint particulièrement prestigieux mais reliant aussi entre eux divers sanctuaires, comme ceux que mentionnera vers 1140 le «Guide du pèlerin de Saint-Jacques» qui indique à ses lecteurs l'itinéraire à suivre pour en visiter le plus grand nombre possible avant de parvenir à leur but ultime<sup>40</sup>. Signe que l'Occident était devenu un espace constellé de sanctuaires de toute taille, structurés en réseaux et reliés les uns aux autres par des itinéraires privilégiés.

André VAUCHEZ

<sup>39</sup> Cfr. *Le concile de Clermont de 1095 et l'appel à la croisade*, Rome, 1997 (*Collection de l'École française de Rome*, 236); V. Sibilio, *Le parole della prima crociata*, Lecce, 2004, et E. Zadora-Rio, *Lieux sacrés et espaces consacrés. Le voyage d'Urbain II en France (août 1095-août 1096)*, dans A. Vauchez (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte...* cité, p. 197-213.

<sup>40</sup> Cfr. M.-M. Gauthier, *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Fribourg, 1983, et J. Vielliard (éd.), *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Mâcon, 1963.