

ANDRÉ VAUCHEZ

Sanctuaires chrétiens d'Occident

IV^e-XVI^e SIÈCLE



André Vauchez

Sanctuaires chrétiens d'Occident

IV^e-XVI^e siècle

LES ÉDITIONS DU CERF

OceanofPDF.com

Ouvrage édité
par
GUY STAVRIDÈS

© *Les Éditions du Cerf*, 2021
www.editionsducerf.fr
24, rue des Tanneries
75013 Paris

ISBN 978-2-204-14710-1

OceanofPDF.com

OceanofPDF.com

Sommaire

Avant-propos

Introduction#Qu'est-ce qu'un sanctuaire ?

À la recherche d'une définition

Les sanctuaires avant le christianisme

De la Préhistoire à l'Antiquité gréco-romaine : les dieux et leurs temples

Dans le judaïsme pré-rabbinique : un seul lieu sacré, le Temple de Jérusalem

Partie I – Christianisation de l'espace et sacralisation du christianisme

Les chrétiens contre les sanctuaires ?

Les reliques des saints, épices du sacré

Les « martyria » et les origines du culte des reliques

Les corps saints et leur fragmentation

Une nouvelle conception de l'espace : les saints et leurs lieux

Dieu présent dans la création

Prestige de l'ascétisme : îles et montagnes saintes

« Loca sanctorum »

Corps saints, églises et reliquaires

La sanctification de la ville

Les cités de Dieu

Jérusalem

Les origines de la « Terre sainte »

Le Saint-Sépulcre et la Vraie Croix

Rome, Constantinople et Tours, cités-sanctuaires

La Rome des martyrs et des papes

Constantinople cité sainte

Tours et Saint-Martin

Les sanctuaires ruraux et la christianisation des campagnes

Communautés émotionnelles et solidarités durables

Grottes et cavernes : les sanctuaires rupestres

Le rôle des anges : saint Michel entre hauteurs et profondeurs

Grottes et puits, du Gargano au Purgatoire de saint Patrick

Sanctuaires érémitiques

Partie II – Le sacré et son inscription dans l'espace européen, du Moyen Âge à la Renaissance

La polarisation de l'espace européen à travers les reliques

La « grande rapine » des corps saints (IX^e-X^e siècle)

Des églises de bois aux églises de pierre

L'emprise religieuse sur l'espace

L'empreinte du monachisme

Les moines et l'espace

Moines et sanctuaires : des lieux saints aux territoires

Sanctuaires du Christ et des apôtres

À l'ombre du Saint-Sépulcre et de la Vraie Croix

Sanctuaires des Apôtres : Saint-Jacques de Compostelle

Marie-Madeleine, de Vézelay à Saint-Maximin

Cathédrales et sanctuaires

Processions et pèlerinages

La cathédrale, église des évêques et du chapitre

Une « sanctuarisation » à éclipses

Oublier Jérusalem ?

Transferts de sacralité d'Est en Ouest

La France, nouvelle Terre sainte

Miracles et sanctuaires eucharistiques

Sanctuaires d'images

Les « ymages » des saints : prestige et rayonnement

Voir Dieu de ses propres yeux : la Véronique romaine

L'invasion mariale (XIV^e-XVI^e siècle)

L'essor des images miraculeuses

Essor des sanctuaires d'apparitions

La Vierge Marie, sainte des laïcs et des ordres religieux réformés

Les images de Marie à l'origine de nouveaux sanctuaires urbains

L'Europe latine, nouvelle Terre sainte

Notre-Dame de Lorette

Les « Sacri Monti »

Rome, nouvelle Jérusalem latine ?

Partie III – Fonctions, vie et rôle des sanctuaires

Typologies : les divers types de sanctuaires

Selon la nature de l'objet vénéré

Les images miraculeuses

Selon leur rayonnement

Sanctuaires majeurs et sanctuaires-répliques

Sanctuaires locaux

Selon leurs fonctions

Les sanctuaires de dévotion

Les sanctuaires du pardon : années saintes et jubilé

Sanctuaires du recours et sanctuaires « à répit »

Sanctuaires des eaux : sources et fontaines sacrées

Sanctuaires maritimes

La vie des sanctuaires

Les légendes de fondation

Reliques, reliquaires et images saintes

Pèlerins et pèlerinages : la clientèle des sanctuaires

Le chemin

Le sanctuaire : lieu et monument

Lieux cosmiques et lieux historiques

Le monument

Lumières et odeurs

Les pratiques dévotionnelles

Entrer, voir et toucher : une piété tactile

Supplier et menacer

Les fêtes

Miracles

Le miraculeux traditionnel des sanctuaires

L'évolution de la typologie des miracles

Le vœu et la prière

Offrandes et ex-voto

Souvenirs et enseignes

La capitalisation du sacré

Les pouvoirs laïcs

Posséder et concentrer le sacré : les trésors de reliques

Les « panthéons » dynastiques

Le rôle politique et religieux des sanctuaires aux derniers siècles du Moyen Âge : les saintes chapelles

Les sanctuaires de la religion civique

l'Église et les sanctuaires

Moines et évêques en concurrence

La papauté, le Jubilé et l'usage pastoral des indulgences

Les ordres religieux, promoteurs et gardiens des sanctuaires

Les mutations des sanctuaires entre la fin du Moyen Âge et l'époque moderne : vers un encadrement des sacralités populaires

Conclusion

Bibliographie

Hors texte

OceanofPDF.com

Avant-propos

Ce livre procède d'une double expérience : l'une remonte à mes années de jeunesse, l'autre à mes séjours en Italie où j'ai vécu pendant dix-huit ans.

À partir de 1947, je passais mes étés dans une petite contrée du Jura d'où était originaire ma famille paternelle et, avec une bonne partie de la population des villages environnants, je participais à la fête de Saint-Sorlin qui avait lieu le premier dimanche d'août. Inutile de chercher ce nom dans le calendrier ! Ce n'est qu'une déformation locale de celui de saint Saturnin, qui fut martyrisé à Toulouse au III^e siècle de notre ère. Quand et comment son culte est arrivé dans ces montagnes, je l'ignore, comme l'ignoraient les gens qui se rendaient chaque année au pèlerinage, et même probablement leur curé. On se réunissait le matin à la croix de Lieffenans, un petit calvaire surplombant la vallée de l'Ain, et, de là, on gravissait les pentes du mont Saint-Sorlin, à travers la forêt, jusqu'à une chapelle située au sommet, non loin des ruines d'un château détruit à la fin du XV^e siècle, lors de l'invasion de la Franche-Comté par les troupes de Louis XI. Avant d'y accéder, on faisait halte devant une statue de la Vierge Marie en fonte argentée pour chanter un cantique et réciter quelques prières. Puis on entrait dans la chapelle, et le ou les prêtres célébraient la messe pour les intentions des présents et la prospérité des habitants des villages d'alentour. Sur le seuil, était gravée dans la pierre une représentation assez naïve du martyr de Saint « Sorlin », traîné par un taureau dans les rues d'une ville. C'était l'œuvre d'un ermite du début XIX^e siècle qui avait vécu là avec son épouse et une petite communauté pendant quelques années, et, en 1834, avait construit une chapelle dans les ruines de l'église primitive, ainsi qu'un petit bâtiment adjacent. Après quoi, on faisait sonner la cloche, dont le son se répercutait dans toute la vallée. On tirait du sac un repas préparé à l'avance, ainsi qu'une bonne bouteille, et on échangeait avec les voisins des nouvelles sur la vie des familles, les récoltes et le temps qu'il faisait, avant de se séparer dans l'après-midi et de redescendre par le même chemin,

tandis que les jeunes s'égayaient dans les bois... S'agissait-il d'un sanctuaire ? L'enfant, puis l'adolescent que j'étais ne se posaient pas la question, et de ces manifestations je conserve surtout le souvenir d'une atmosphère à la fois recueillie et chaleureuse.

Quelques années plus tard, après avoir fait des études d'histoire et entrepris des recherches, je découvris que Saint-Sorlin, but de ce pèlerinage annuel, avait été pendant des siècles l'« église-mère » de ce terroir, c'est-à-dire celle où ses habitants devaient se rendre pour être baptisés et où ils étaient enterrés. En Italie, de telles églises sont nombreuses : on les appelle des « *pievi* », mot qui vient du latin *plebs*, le peuple ; lorsqu'elles ont été abandonnées, elles sont souvent devenues des sanctuaires de la religion populaire. Il semble qu'il en soit allé de même dans ce coin perdu du Jura. À partir de la fin du ^{xvii}^e siècle en effet, les villages voisins multiplièrent les pétitions auprès des autorités pour obtenir le droit d'avoir chacun leur église et leur cimetière, en soulignant combien il était dur, l'hiver, de hisser leurs morts jusqu'à Saint-Sorlin sur des chemins couverts de neige ou de glace. Ils finirent par obtenir satisfaction et, à la veille de la Révolution, toutes les églises alentour possédaient un clocher et l'ensemble des droits paroissiaux. Mais la mémoire de la vieille église-mère, dépouillée de ses prérogatives et tombée en ruines pendant la période révolutionnaire, dut survivre dans les esprits, et c'est sans doute ce souvenir qui explique la naissance et la persistance en ce lieu d'un pèlerinage jusqu'à nos jours. Il n'y manquait que des reliques, mais, en 1987, on ramena à Saint-Sorlin celles de l'ermite qui avait construit la chapelle actuelle, opportunément – au Moyen Âge, on aurait dit « miraculeusement » – retrouvées en Auvergne dans une maison religieuse. L'évêque de Saint-Claude procéda à leur translation et un religieux érudit rédigea et publia peu après une biographie de ce saint homme. Il ne manquait plus que les miracles, mais, comme il ne semble pas qu'il s'en soit produit depuis lors, les choses en sont restées là^{1}...

Plus tardive, mais plus décisive pour moi, fut la seconde expérience que je fis en Italie pendant les années où je dirigeai l'École française de Rome (1995-2003). Après m'être consacré, au cours des décennies précédentes, à l'histoire de la sainteté au Moyen Âge, j'avais pris conscience du fait que celle-ci s'était incarnée dans des lieux, dont beaucoup étaient devenus ensuite des sanctuaires fréquentés par des pèlerins en quête de guérisons et de miracles. Il existe certes d'importants travaux historiques sur les pèlerinages à l'époque médiévale et moderne, mais ils présentent souvent un caractère monographique ou s'intéressent davantage aux pèlerins et à leurs cheminements qu'aux motifs qui ont pu guider leur choix de se rendre à tel ou tel sanctuaire. En Italie, je trouvai un terrain particulièrement favorable pour cette recherche, dans la mesure où de nombreux historiens étaient intéressés par cette problématique, à commencer par Sofia Boesch Gajano, de l'université de Rome III, dont les travaux relatifs à l'impact de la sainteté sur le territoire m'ont beaucoup influencé. Sans prétendre à l'exhaustivité, je me contenterai de nommer ici Giorgio Cracco, Giorgio Otranto, Roberto Rusconi, Anna Benvenuti et, *last but not least*, le regretté Mario Sensi qui avait à la fois une expérience du terrain, pour avoir enquêté pendant de nombreuses années sur les sanctuaires de l'Ombrie, et une exceptionnelle connaissance des archives de cette région.

À partir de 1996, avec eux et beaucoup d'autres collègues des universités italiennes et leurs équipes de chercheurs que je ne peux nommer ici tant ils furent nombreux, nous avons uni nos efforts et jeté les bases d'un vaste programme de recherches sur les sanctuaires chrétiens de toute l'Italie à l'époque médiévale et moderne. Ses retombées furent aussi nombreuses que variées : un inventaire des sanctuaires en question sous la forme d'une banque de données, bientôt accueillie par un Institut dépendant du Ministère des « Biens culturels », divers colloques, dont les actes ont tous été publiés, qui ont permis d'approfondir et d'enrichir la problématique de notre enquête, et enfin une collection dans laquelle sont déjà parus une dizaine de volumes sur les sanctuaires chrétiens de diverses régions du territoire italien.

Ces recherches se sont poursuivies après la fin du programme en 2003, comme l'attestent plusieurs publications ultérieures relatives aux sanctuaires dédiés à saint Michel et à saint Nicolas dans les deux pays. Elles ne tardèrent pas à se coordonner avec celles que dirigeait de son côté Catherine Vincent, professeur d'histoire du Moyen Âge à l'université de Paris-Nanterre, qui s'était lancée avec une valeureuse équipe dans une enquête similaire sur les sanctuaires français. Cette collaboration a débouché sur la création d'une Association internationale de recherche sur les sanctuaires (AIRS), qui a devant elle un bel avenir. Envers tous ceux que j'ai nommés ou évoqués va ma gratitude pour ce qu'ils m'ont apporté, en espérant qu'ils retrouveront dans ce livre sinon un bilan, qui serait prématuré, du moins quelque chose de l'esprit qui a animé nos recherches communes. Quant à mes lecteurs, ils ne s'étonneront pas, après cet avant-propos, de l'importance que tient l'Italie, à côté de la France, dans cet ouvrage consacré à l'histoire des sanctuaires dans une perspective européenne.

ANDRÉ VAUCHEZ

OceanofPDF.com

Introduction

Qu'est-ce qu'un sanctuaire ?

Le mot « sanctuaire », dans son usage actuel, revêt des significations aussi variées qu'imprécises. Ce terme peut en effet désigner à la fois un édifice religieux comme la basilique Notre-Dame de Lourdes, un refuge pour certaines espèces animales, ou encore une zone protégée par la dissuasion nucléaire. Derrière cette polysémie foisonnante, on peut cependant discerner quelques thèmes communs, à commencer par la notion de territoire : un sanctuaire, quel qu'il soit, s'inscrit dans un espace délimité à l'intérieur duquel se trouvent réunies des choses ou des personnes qu'on considère comme particulièrement importantes et précieuses dans une société donnée. C'est le cas dans la nôtre pour les enfants, ce qui explique qu'il soit souvent question de « sanctuariser l'école ». Ainsi, la notion de sanctuaire renvoie à la fois aux notions de protection et de sacré : il s'agit d'un espace particulier, qui répond à un besoin de sauvegarde pour ceux qui s'y trouvent ou qui s'y rendent en quête de salut.

Les sanctuaires dont nous parlerons dans ce livre répondent dans une large mesure à cette définition. Fustel de Coulanges dans *La Cité antique*, en 1864, et Émile Durkheim en 1912, dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, ont souligné que le sacré constituait une dimension essentielle du fait religieux, dans la mesure où une des fonctions de la religion est de penser, organiser et contrôler l'espace, bref d'assurer une gestion rituelle du territoire fondée sur la distinction entre le sacré et le profane. Mais le sacré comporte également d'autres aspects : en 1917, Rudolf Otto publia un ouvrage fondamental où il montrait que celui-ci se présente sous une forme à la fois terrible et fascinante^{2}. Deux effets apparemment opposés, mais qui sont simultanément présents dans ce qu'il appelle le « numineux » (du mot latin *numen*, qui désigne la puissance agissante de la divinité), dont l'expérience permet à l'homme de prendre conscience à la fois de l'existence d'une réalité infinie qui le dépasse et de

ses propres limites. Par la suite, Mircea Eliade a approfondi l'étude de cette notion, en la mettant en rapport avec les « hiérophanies », ces manifestations du sacré qui sont à la base de mythes, de rites et de symboles dans de nombreuses cultures^{3}. Plus récemment, les travaux de Julien Ries, dans une perspective philosophique et anthropologique, ont mis l'accent sur le sacré comme expérience constituante de l'humanité, tandis qu'Alphonse Dupront étudiait ses formes et ses représentations dans l'histoire de l'Europe^{4}. Comme on le voit à ces quelques références, il s'agit d'une question qui est loin d'être marginale, même si, jusqu'à une époque récente, elle n'a pas suffisamment retenu l'attention des historiens du christianisme.

Notre enquête se limitera – ce qui est déjà considérable – aux sanctuaires chrétiens d'Occident entre la fin de l'Antiquité et la Renaissance, ou, plus exactement, la période que l'historiographie de langue anglaise désigne comme « Early Modern » (xiv^e-xvi^e siècle). Le Moyen Âge sera bien sûr au cœur de notre étude, mais il m'a semblé artificiel de m'en tenir à ses limites conventionnelles : l'Antiquité tardive a joué un rôle décisif dans la mise en place d'un réseau de sanctuaires et de lieux saints chrétiens, et, d'autre part, la situation de ces derniers n'a pas été profondément modifiée avant la mise en œuvre des décrets du concile de Trente. La Réforme protestante a certes constitué une étape importante dans ce processus, dans la mesure où elle a mis en cause les notions même d'espace et de lieu sacrés ; mais dans les pays ou les régions qui sont demeurées fidèles au catholicisme romain, les vrais changements dans ce domaine n'interviendront qu'à partir de la fin du xvi^e ou du début du xvii^e siècle, selon les cas. Il est d'autant moins utile de prolonger cette enquête dans le temps que d'importants travaux sur la vie des sanctuaires européens à l'époque moderne ont été récemment publiés^{5}.

À la recherche d'une définition

Il a fallu attendre le xx^e siècle pour que l'Église catholique prenne en compte la notion de sanctuaire et en donne une définition juridique précise :

en effet, c'est avec le Concordat de 1929 entre le Saint-Siège et l'Italie qu'un certain nombre d'édifices religieux majeurs, comme Saint-Pierre de Rome ou la basilique Saint-François d'Assise, ont reçu ce qualificatif et ont été dotés d'un statut spécifique, reconnu par les deux parties. Et ce n'est qu'en 1983 que les sanctuaires ont fait leur entrée dans le droit canonique sous la formulation suivante :

Sous le nom de sanctuaire, on entend l'église ou un autre lieu sacré où les fidèles se rendent en nombre en pèlerinage pour un motif particulier de piété, avec l'approbation de l'ordinaire du lieu^{6}.

La hiérarchie ecclésiastique s'y était pourtant intéressée au cours des siècles précédents, comme nous allons le voir dans les pages qui suivent, mais elle a longtemps répugné à reconnaître officiellement l'existence de ces institutions à base charismatique, dans la mesure où, pour elle, toute église où l'on célébrait l'eucharistie sur un autel consacré constituait un sanctuaire. Ainsi, les visites pastorales effectuées par les évêques dans leurs diocèses ne mentionnent que rarement l'existence de lieux saints et, dans la plupart des régions, il a fallu attendre le ^{xvii}^e siècle pour que ceux-ci commencent à faire l'objet d'une certaine attention de la part des autorités ecclésiastiques. Au ^{xx}^e siècle cependant, leur spécificité a fini par s'imposer et les clercs ont bien été obligés d'admettre qu'à côté des églises, lieux consacrés par l'effet d'un rituel et voués au culte liturgique, il existait des sanctuaires, associés à une figure de sainteté et à des lieux de pèlerinage, où les laïcs se rendaient volontairement parce qu'ils attendaient quelque chose de particulier de leur fréquentation. De plus, la définition canonique citée plus haut complète heureusement ce qu'il peut y avoir de statique dans le vocable « sanctuaire » : comme l'a fait remarquer Dominique Julia, celui-ci valorise surtout le « lieu-terme », sans rendre compte de « l'aller-vers », et ne dit pas explicitement à quel point la fréquentation de ces lieux sacrés est étroitement associée à la prière de recours, au pèlerinage et au miracle^{7}.

Après Vatican II, qui a mis l'accent sur l'Église en tant que peuple de Dieu cheminant en ce monde, une définition du sanctuaire à partir d'un

« concours de peuple » est devenue possible, comme l'illustre la définition juridique de 1983 citée précédemment. Pas de sanctuaire donc sans pèlerinage et pas de pèlerinage sans piété – c'est-à-dire recherche de Dieu ou d'une forme de transcendance – et sans l'autorisation de l'évêque du lieu. Sur ce dernier point, l'historien se doit de faire quelques réserves, dans la mesure où, depuis l'Antiquité tardive jusqu'au début des temps modernes, nombre de sanctuaires ont été créés par des laïcs ou des moines, sans que la hiérarchie ecclésiastique ait joué un rôle dans leur naissance.

Aujourd'hui, dans la perspective historique et anthropologique qui est la nôtre, on peut définir le sanctuaire comme l'enracinement spatial d'une manifestation de l'invisible. C'est un lieu qui se distingue des églises et des autres édifices religieux par

- la présence d'un ou plusieurs objets considérés comme sacrés et suscitant une dévotion particulière (reliques, tombeau, « ymage ») ;
- le souvenir de miracles qui s'y sont produits, attestés par la présence d'ex-voto ;
- une fréquentation spontanée, prenant au moins une fois l'an la forme d'un pèlerinage qui attire un concours de peuple, venu souvent de localités extérieures aux limites paroissiales.

Le sanctuaire se distingue des autres édifices religieux par certains traits. Les églises sont en effet consacrées par l'effet du rituel mis en œuvre par le clergé et, dans certaines circonstances, cette consécration peut être annulée par une cérémonie liturgique – l'exécration – qui rend le monument au monde profane^{8}. Les lieux saints et les sanctuaires en revanche possèdent une sacralité intrinsèque, dans la mesure où ceux qui le visitent en tant que pèlerins peuvent espérer y acquérir des grâces particulières. Dans la pratique, il n'est pas toujours facile de se retrouver dans le maquis des dénominations des édifices religieux, car la plupart des sanctuaires chrétiens sont en même temps des lieux de culte. De plus, la hiérarchie

catholique a brouillé les cartes, à partir de la fin du XIX^e siècle, en accordant le titre de sanctuaire ou de basilique à de grandes églises qu'elle entendait honorer et désigner à l'attention des fidèles pour diverses raisons. Mais, comme nous le verrons, il ne convient pas d'établir de barrières hermétiques entre ces différents types d'édifices, dans la mesure où certaines églises paroissiales ou des cathédrales ont joué le rôle de sanctuaires à un moment donné de leur histoire, quand des reliques particulièrement prestigieuses y furent déposées et y attirèrent des foules suppliantes.

Indépendamment de la confusion qui a longtemps régné au niveau de leur définition, les sanctuaires sont difficiles à étudier dans la longue durée en raison de la rareté des sources documentaires. Comme l'a écrit Alain Guerreau, « il est essentiel d'observer le silence des textes médiévaux sur les espaces-objets qui avaient précisément pour fonction de structurer l'espace social : les églises, les reliques, les cimetières. Ces objets “allaient de soi”, pour ainsi dire, et n'ont donné lieu, sauf exceptions rarissimes, à aucun développement abstrait^{9} ». Certes, le rôle joué par les grands sanctuaires dans la vie religieuse des fidèles est attesté par des récits de voyage (en Terre sainte ou à Rome, Saint-Jacques de Compostelle et Notre-Dame de Lorette), des textes hagiographiques – comme, par exemple, les Vies de saint Rainier († 1160) et de sainte Bona († 1207) de Pise, ou celle du bienheureux Facio de Crémone († 1272) aux XII^e et XIII^e siècles –, ainsi que par des recueils de miracles ou par des sources littéraires, comme les *Canterbury Tales* de Chaucer, à propos de la ville et de la cathédrale où l'on vénérât les reliques de saint Thomas Becket († 1170), ou encore l'autobiographie de la pèlerine anglaise Margery Kempe († v. 1438) qui fit le tour des sanctuaires de la chrétienté au début du XV^e siècle^{10}. Certains documents émanant de la chancellerie pontificale peuvent être également d'un grand secours, ainsi que les testaments à partir du XIII^e ou du XIV^e siècle, selon les régions. Mais, dans l'ensemble, on ne conserve guère de traces écrites relatives à l'organisation et au fonctionnement des sanctuaires locaux, qui étaient de loin les plus nombreux, et le recours aux

sources iconographiques, si importantes soient-elles dans ce domaine, ne suffit pas toujours à pallier cette lacune.

Pour bien comprendre le rôle des sanctuaires, il faut prendre en compte leur dimension historique et la durée souvent longue de leur existence. Comme l'a écrit Alphonse Dupront, « les lieux sacrals... disent, vivants, survivants ou mémoriaux, des choix quant à leur établissement physique, des fidélités multiséculaires, des persévérances, parfois des entêtements à demeurer... lieux stables éminemment. La stabilité est force sacrale. Comme force sacrale, le défilé fidèle des générations^{11}. » Mais un sanctuaire n'est pas seulement un îlot de condensation du sacré qui s'insère dans la topographie à travers une opération rituelle. C'est aussi un espace traversé par du récit, de la mémoire collective et des acteurs impliqués dans des stratégies particulières. Le langage et l'écriture tiennent en effet un rôle central dans l'élaboration des légendes de fondation, qui permettent de construire et d'entretenir le lien des pèlerins au saint qui y est vénéré et au lieu où un culte particulier lui est rendu.

La difficulté qu'éprouve l'historien du christianisme à cerner l'apparition des sanctuaires et à suivre leur évolution au cours des siècles tient à la diversité de la terminologie utilisée selon les époques pour les nommer. Le mot *sanctuarium* est absent du Nouveau Testament et, au cours des trois premiers siècles après Jésus-Christ, on ne trouve pas de vocable particulier pour désigner l'endroit où les chrétiens se réunissaient. Condamnées à la clandestinité pendant les périodes de persécution, leurs communautés n'avaient pas d'églises à proprement parler, mais seulement des maisons ou des locaux divers où l'on pouvait célébrer le culte sans prendre trop de risques^{12}. À partir du début du IV^e siècle, avec le régime de tolérance bienveillante instauré par l'empereur Constantin à l'égard de la religion du Christ, les édifices religieux à ciel ouvert se multiplièrent. Le type de sanctuaire le plus fréquent à cette époque était un simple monument commémoratif appelé *martyrium*^{13}. Le mot « *sanctuarium* » apparaît dans le latin des chrétiens à partir du IV^e siècle : dans les textes de l'Antiquité

tardive, en particulier la traduction de la Bible en latin par saint Jérôme connue sous le nom de Vulgate, il se réfère au Temple de Jérusalem, tandis que Grégoire le Grand († 604) l'utilise à propos des reliques des saints. Bientôt ce terme servit à désigner un trésor d'église et, plus particulièrement, un trésor de reliques comme les papes, certains évêques et les grandes abbayes prirent l'habitude d'en constituer. Un des plus célèbres se trouvait dans le sanctuaire connu sous le nom de « *Sancta sanctorum* », sorte de chapelle privée du pontife romain, située à proximité de Saint-Jean de Latran, où l'on vénérât les têtes des apôtres Pierre et Paul, ainsi que l'icône « achéiropoiète » (non faite de main d'homme) du Christ, que l'on disait peinte par saint Luc^{14}. À l'époque carolingienne, divers souverains cherchèrent également à constituer de tels trésors de reliques qui étaient conservées soit dans la chapelle de leur palais, soit dans des églises ou abbayes soumises à leur autorité, où on les gardait dans une salle fortifiée.

Par la suite, le vocable *sanctuarium* finit par s'appliquer au contenant des reliques : tombeau, autel, châsse, et, dans l'église, à la partie la plus sacrée de l'édifice qui abritait les reliques des saints. À partir du x^e siècle, suivant une logique de rayonnement, ce mot désigne également des aires bien délimitées qui entouraient les églises et permettaient d'en faire le tour (*circuitus ecclesiae*) à l'occasion des processions, ainsi que les cimetières qui se développaient à proximité immédiate des lieux de culte^{15}. Par extension enfin, certains espaces rendus sacrés par une intervention surnaturelle, comme la grotte où l'archange saint Michel serait apparu sur le mont Gargan, en Pouille, furent qualifiés de sanctuaires. Dans ce cas, la sacralité était conférée à un lieu par la manifestation d'un pouvoir surnaturel, qualifiée de révélation dans les textes de l'époque.

À partir du xiv^e siècle, on commença à employer le terme « *sanctuarium* » dans un sens proche de l'actuel. Ainsi l'on dit, à propos de sainte Brigitte de Suède († 1373), qu'elle fit un long voyage en Italie du Sud pour y visiter les « sanctuaires » de saint Thomas à Ortona, de saint Mathieu à Salerne et de saint André à Amalfi, cités où l'on vénérât des

reliques particulièrement prestigieuses puisqu'il s'agissait de celles de deux apôtres et d'un évangéliste. Mais cette définition ne s'est vraiment imposée en français et dans les langues modernes qu'à partir du XVII^e et surtout au cours du XIX^e siècle. Aujourd'hui même, une certaine ambiguïté persiste dans le langage courant, où l'on qualifie souvent de sanctuaire une église particulièrement importante ou prestigieuse, sans qu'elle en possède nécessairement les caractéristiques fondamentales. Dans la présente étude, nous nous en tiendrons à la définition du sanctuaire que nous avons donnée précédemment, sans oublier que cette notion polysémique a connu une longue et lente évolution et que la relation au pèlerinage, qui nous paraît aujourd'hui centrale pour distinguer un sanctuaire d'une église ordinaire, ne s'est imposée qu'au cours du Moyen Âge.

Les sanctuaires avant le christianisme

De la Préhistoire à l'Antiquité gréco-romaine : les dieux et leurs temples

Si le mot « sanctuaire » n'a pris son sens actuel qu'au terme d'un processus de longue durée, cela ne signifie pas que la réalité qu'il désigne – un espace où le sacré est perceptible et accessible à un groupe humain – soit une invention récente. Dès la préhistoire, il a existé des sites privilégiés, comme les mystérieux alignements de Stonehenge ou de Carnac, pour nous en tenir à l'Europe, et bien d'autres aires d'agrégation rituelle, qui furent le théâtre de rassemblements humains périodiques visant à établir un contact direct avec le sacré^{16}. C'est ainsi qu'on parle des sanctuaires mégalithiques de l'île de Malte ou de Sardaigne, datés des années 3500 à 2500 avant Jésus Christ, qui semblent avoir eu un caractère cultuel, ou encore de celui du mont Bégo, dans le massif du Mercantour, où l'on trouve des milliers d'inscriptions gravées dans la roche et de peintures rupestres, dont l'interprétation reste sujette à caution.

Les travaux des anthropologues et ethnologues sur les sociétés dites « traditionnelles » d'Afrique ou d'Amérique nous sont particulièrement précieux. L'intérêt qu'ils portent aux sanctuaires s'inscrit en effet dans une réflexion sur la notion de territoire : pour eux, ce dernier n'est pas seulement une portion d'espace possédant des limites précises, qui sont rarement « naturelles » ; c'est aussi un lieu dont un groupe donné s'efforce de faire un espace de paix, où il se sente en sécurité. C'est là que s'introduit la dimension religieuse, dans la mesure où, dans ces cultures, aucun espace n'est vide de puissances invisibles. On y trouve à la fois des divinités – les « esprits des lieux » et ceux des ancêtres –, dont l'attitude peut être bénéfique ou maléfique^{17}. 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 leur sollicitude en échange de sacrifices offerts par les hommes. Dans ce type de civilisations, une des fonctions essentielles de la religion consiste à penser et à organiser l'espace, de manière à en assurer une gestion rituelle par des pratiques comme la circumambulation, parcours circulaire effectué périodiquement par la communauté qui l'occupe pour définir et renouveler les limites de son territoire.

De façon générale, dans les sociétés traditionnelles, l'espace n'est ni homogène ni neutre, mais il est qualitativement différencié à travers des réseaux symboliques. Ce n'est pas un simple conteneur d'objets, mais un système cohérent d'images collectives défini par des limites, la principale étant, dans l'Antiquité, la distinction entre l'espace humanisé (*ager*) et l'espace sauvage, inculte (*saltus*)^{18}. Le grand anthropologue italien Ernesto De Martino a défini cette opération mentale comme un « remodelage mythique du territoire^{19} ». En effet, toutes les religions ont un territoire sacré où elles situent volontiers le centre du monde. Dans le monde grec, les temples se sont développés dans des lieux privilégiés associant un site, souvent choisi en fonction de conditions naturelles remarquables et découpé dans le paysage pour un usage religieux – le *temenos* –, à un édifice (*hiéron*) dans lequel s'exerçait une puissance divine.

L'ensemble de ces deux éléments – le bâtiment et l'aire sacrée dans lequel il s'inscrivait – constituait le sanctuaire, qui portait le nom de la divinité ou du héros fondateur de la cité auxquels on y rendait un culte. En Grèce, à la différence de l'Égypte et de la plupart des royaumes du Proche Orient, les temples n'étaient pas desservis par un clergé spécialisé, mais gérés par les cités qui les avaient fondés et les entretenaient. Ils jouaient en effet un rôle essentiel dans l'identité de la communauté urbaine et dans la structuration de l'espace civique, même si, dans de nombreux cas, le sanctuaire a préexisté à la cité qui en fit par la suite son *palladium*^{20}. Ceux qui les fréquentaient étaient soumis à des obligations de pureté rituelle, en particulier à des lustrations, ce qui explique la présence d'une source ou d'une fontaine à proximité de l'édifice sacré. Un certain nombre d'interdits devaient y être respectés : on ne pouvait ni naître ni mourir ni y avoir des relations sexuelles, sous peine d'attirer sur soi la colère des dieux. Leur rôle principal était de donner aux populations qui s'y rassemblaient périodiquement la conscience de leur unité et la force de supporter les difficultés de l'existence^{21}. La stabilité du lieu et sa monumentalisation assuraient que le souvenir des origines demeurerait vivant, comme on le voit par exemple sur l'Acropole d'Athènes avec l'Erechtheion. L'existence de certains sanctuaires répondait aussi à un besoin spontané de la part des hommes de sacrifier des territoires particuliers, comme les zones de confins : les cités y élevaient volontiers des sanctuaires, où « l'autre se manifestait dans le contact qu'on entretenait régulièrement avec lui... pour s'opposer certes, mais pour s'interpénétrer tout autant^{22} ».

Dans le monde romain, le sanctuaire était également un lieu délimité consacré à une divinité, inviolable et pourvu d'un autel. La notion d'espace sacré était fondée sur la séparation entre les immortels et les mortels. Tout ce qui appartient en propre aux dieux est *sacer*, terme qui ne renvoyait pas à une qualité surnaturelle mais à un statut privilégié conféré, à Rome, par le Sénat et les magistrats, puis, à partir du 1^{er} siècle de notre ère, par l'empereur – et placé sous la protection des dieux. Le sacré correspond en effet au patrimoine des divinités reconnues par la cité, qui leur offrait des

sacrifices par lesquels des réalités profanes devenaient sacrées^{23}. Le mot latin *sanctus*, pour sa part, signifie inviolable, et donc pur. Le mot se réfère à un interdit dont la violation était sévèrement punie, qu'il s'agisse de l'enceinte de Rome – le *pomerium* – à l'intérieur de laquelle il était défendu d'enterrer les morts –, des lois, des traités ou des tribuns de la plèbe sur lesquels on ne devait pas porter la main. Le droit civil romain qualifiait de *res sanctae* des biens détachés du monde profane par des rites religieux et protégés par la crainte d'une « sanction » qui ne manquait pas de frapper d'éventuels transgresseurs. On les distinguait des *res religiosae* – sépultures et tombeaux – qui appartenaient aux morts et à leurs familles – et des *res sacrae*, publiquement affectées aux dieux et dont l'imprescriptibilité était garantie par l'État. À Rome, comme l'a bien montré John Scheid, un espace sacré n'est ni divin ni humain, mais placé sous la protection des dieux et du pouvoir politique. Le temple – ou sanctuaire – d'une divinité, était un lieu de culte, souvent entouré d'un portique, d'une fontaine, de thermes et même d'une cuisine pour les sacrifices. En dehors des lieux de culte publics, il y avait également des cultes privés ou liés à des groupes particuliers (sodalités, groupes familiaux, etc.) qui se déroulaient dans les maisons ou dans des locaux appartenant aux collectivités concernées. En dehors de quelques cultes propres à tout l'empire (Triade capitoline, *Genius Augusti*), chaque cité avait ses dieux. Leur présence dans des endroits stratégiques finissait par représenter la puissance de la cité ou de l'État, et l'étendue de son pouvoir. Comme chez les Grecs, on trouvait également des sanctuaires de confins à la périphérie des villes ou sur les limites de leur territoire, ainsi que des bois sacrés. À côté de cette religion officielle, émanation de la cité ou de l'État, subsistait en effet une religiosité que l'on peut qualifier de « populaire », qui faisait une large place aux sources, aux fontaines et à certains arbres. Mais elle demeure mal connue, dans la mesure où elle a laissé peu de traces écrites ou monumentales^{24}.

Dans le judaïsme pré-rabbinique : un seul lieu sacré, le Temple de Jérusalem

À partir de l'Exil à Babylone et du retour des Hébreux dans leur pays, le judaïsme se distingue des autres religions du monde antique, par le fait que, pour lui, son Dieu – Yavhé – est unique et transcendant. C'est un Dieu créateur, alors que pour les Grecs et les Romains le monde était incrée. À leurs yeux, les divinités qui s'y manifestaient n'avaient pas leur origine dans un au-delà céleste : elles étaient coextensives à la nature. Pour les Juifs en revanche, la toute-puissance réside dans le Créateur. Le monde est sorti de ses mains ; il l'a modelé, mais il n'y est plus présent : il n'y a pas d'espace qui soit sacré par nature. La notion de création entraîne en effet un « désenchantement » du monde : même les lieux où Dieu s'est manifesté, comme le Sinaï, Hébron ou le mont Carmel lié au souvenir du prophète Élie, n'abritent pas sa puissance. Si vénérables soient-ils, ce ne sont que des lieux de mémoire.

Il faut cependant faire une place particulière au Temple de Jérusalem, construit par Salomon vers 950 avant J.-C. pour abriter les tables de la Loi qui manifestaient la présence de Yahvé au milieu de son peuple. Comme le prophète Ézéchiél la fait dire à Dieu, « les nations sauront que je suis le Seigneur, celui qui sanctifie Israël, lorsque mon sanctuaire sera au milieu d'eux pour toujours » (*Ez* 37,28). Le *Lévitique* donne une description extrêmement précise du culte qui y était rendu à Dieu par les prêtres, et ce texte influencera plus tard la liturgie chrétienne. Détruit lors de la prise de Jérusalem par Nabuchodonosor et les Assyriens en 586 avant J.-C., le Temple fut reconstruit entre 521 et 515 après le retour d'exil du peuple hébreu, sous l'impulsion de Zorobabel et d'Esdras^{25}. Profané en 168 avant J.-C. par Antiochus Épiphanes, il fut restauré et agrandi de façon somptueuse par Hérode le Grand, qui l'entoura de puissants remparts. À partir du II^e siècle avant J.-C., on voit apparaître dans la littérature apocalyptique l'idée que Jérusalem est le milieu de la Terre et le « nombril du monde » selon une expression empruntée au prophète Ézéchiél (*Ez* 38,12). Le livre d'Hénoch (1,26,1-2) assigne pour sa part un rôle eschatologique à la « sainte montagne » de Sion, au pied de laquelle coulent les eaux toujours abondantes de la source de Siloé ; les collines sur

lesquelles est construite la cité encadrent des ravins profonds, en particulier celui de la Géhenne, lieu du châtimeut des méchants, et la vallée de Josaphat où aura lieu le Jugement dernier à la fin des temps. Pris par Pompée en 63 av. J.-C., le Temple de Jérusalem fut incendié en 70 après J.-C. par l'empereur Titus, qui ramena à Rome le chandelier à sept branches qui se trouvait dans le « Saint des Saints ». Cette destruction définitive n'épargna qu'une partie du mur d'enceinte, connue depuis lors sous le nom de « Mur des Lamentations ». Le choc fut terrible pour les Juifs, expulsés de Jérusalem, dont il accéléra l'exode dans l'ensemble du monde méditerranéen et oriental. Même si l'exégèse rabbinique s'attacha dès lors à souligner qu'il n'y aurait plus de sanctuaire dans la Jérusalem nouvelle dont on attendait la venue, le peuple juif resta attaché à la valeur symbolique du Temple en tant que signe du présent et du futur d'Israël, ainsi qu'à la mémoire de cette ville unique entre toutes.

Partie I

Christianisation de l'espace et sacralisation du christianisme

Antiquité tardive et haut Moyen Âge

OceanofPDF.com

Les chrétiens contre les sanctuaires ?

Le christianisme n'a pas partagé cet attachement au Temple, dont Jésus avait annoncé la destruction prochaine. Mais il ne faudrait pas forcer l'opposition dans ce domaine entre la nouvelle religion et celle d'où elle procédait. Jésus était un juif observant ; il prêchait volontiers dans le Temple, surtout dans les derniers temps de son existence terrestre, et il avait cherché à le purifier en chassant violemment les marchands qui encombraient ses parvis. Dans une diatribe contre les scribes et les pharisiens, il leur reproche de considérer que l'or est plus important que le Sanctuaire car « celui qui jure par le Sanctuaire fait un serment par le Sanctuaire et par Celui qui l'habite » (Mt 23,13-22). Cependant le Temple n'était pas pour le Christ un absolu : n'avait-il pas dit à la Samaritaine que Dieu ne se trouvait ni sur le mont Garizim ni à Jérusalem, mais qu'on pourrait désormais l'adorer partout « en esprit et en vérité » (Jn 4,23) ? Dans les Évangiles, Jésus proclame que c'est en lui seul que Dieu manifestera désormais sa présence, et non plus dans le Temple de Jérusalem : son corps est le vrai sanctuaire de Dieu dont il dit, devant ses auditeurs médusés, qu'il le reconstruira en trois jours. D'autre part, en laissant derrière lui, après sa Résurrection, un tombeau vide, le Christ avait dénié par avance toute légitimité à la notion de sanctuaire. Il n'y avait là rien à voir ni à attendre après la Résurrection, comme le signifia l'ange en invitant les apôtres à quitter Jérusalem pour retrouver Jésus en Galilée. Paul, pour sa part, dans l'épître aux Galates (Ga 4,25-26), explique aux nouveaux convertis qu'ils n'ont pas à s'attacher à la Jérusalem terrestre, comparée à Agar qui « enfante pour la servitude », tandis que les chrétiens sont les fils de la Jérusalem d'en haut, figurée par Sara qui était une femme libre. À propos de cette Jérusalem céleste qui, à l'approche de la fin des temps, descendra du ciel sur la terre « parée comme une épouse qui s'est parée pour son époux », l'auteur de l'Apocalypse attribuée à saint Jean écrit de façon significative : « De sanctuaire, je n'en vis point en elle ; c'est que

le Seigneur, le maître de tout, est son sanctuaire, ainsi que l'Agneau » (Ap 21,24). Religion du temps, axée sur l'attente de la Parousie, c'est-à-dire du retour glorieux du Fils de Dieu au terme de l'histoire, le christianisme, dans son essence, se veut, selon les paroles de saint Augustin, une religion « hors lieux » (*illocalis*) et sans espaces privilégiés : l'Église – c'est-à-dire la communauté des croyants – est faite d'hommes qui sont autant de pierres vivantes, et non d'édifices sacrés. Comme l'écrivait Paul aux Corinthiens (1 Cor 3,16-17), « Ne savez-vous pas que vous êtes un temple de Dieu et que l'Esprit habite en vous ? Si quelqu'un détruit le sanctuaire de Dieu, Dieu le détruira car le sanctuaire de Dieu est saint et ce sanctuaire, c'est vous ! ». Le mot grec qui est ici traduit par « sanctuaire » désigne la partie plus sacrée du temple, le Saint des Saints, soulignant ainsi que la sainteté est un attribut des cœurs et des esprits, et non des choses. Au total, on peut dire que le christianisme est une invitation à la sanctification du monde, et non à sa sacralisation.

Sa nouveauté a en effet consisté à appliquer le mot « saint », dans un sens laudatif, à des personnes jugées proches de Dieu, alors que, dans la religion romaine, ce vocable renvoyait à la notion d'interdit. Le sacré et le saint étaient bien distincts en principe dans la nouvelle religion : Le sacré sépare, dans la mesure où il s'oppose au profane, tandis que la sainteté est communion avec Dieu et avec les hommes. Il n'y avait donc pas de lieux saints sur terre puisque, comme l'écrit Paul, les fidèles peuvent « prier en tout lieu, en élevant leurs mains vers le ciel » (1 Tim, 2,8). Encore au début du IV^e siècle, l'évêque et historiographe Eusèbe de Césarée affirmera que seuls les Juifs et les païens ont des sanctuaires, à la différence des chrétiens, et que Jérusalem n'est pas la cité de Dieu : désormais seule l'Église méritait ce nom. Pour les premiers chrétiens en effet, le Seigneur était présent dès que des fidèles se réunissaient pour prier en son nom. Le sacrifice de la messe faisait renaître dans le pain et le vin consacrés la chair et le sang du Christ. Mais cela ne nécessitait pas une installation permanente dans un même lieu, d'autant plus que l'idée d'une « présence réelle » du Fils de

Dieu en dehors de l'assemblée qui célébrait le sacrifice eucharistique leur était totalement étrangère.

Après la conversion de Constantin, les chrétiens manifestèrent leur volonté de marquer une rupture avec le temps des persécutions en se faisant une place dans le paysage urbain. Ce mouvement d'inscription de leur foi dans l'espace se traduisit, au cours du IV^e siècle, par la construction de lieux de culte à ciel ouvert^{26}. Ceux-ci pouvaient, à première vue, paraître semblables à des temples ; mais les chrétiens rejetèrent l'objection en affirmant que leurs églises étaient sanctifiées par le sang des martyrs – donc de personnes humaines – et non par la présence de statues ou autres « idoles » de pierre ou de bronze. Par la suite, ils entreprirent en certains endroits de détruire les temples, à commencer par celui d'Aphrodite à Jérusalem qui surmontait l'emplacement présumé du tombeau du Christ. Comme les Juifs dans l'Ancien Testament, l'Église, « nouvel Israël », tendit à assimiler les dieux des « païens » à des démons que leurs fidèles venaient y adorer. Mais ces violences ont été moins nombreuses qu'on ne l'a dit par la suite, sauf à l'égard des sanctuaires souterrains de Mithra, dont le culte était le concurrent direct du christianisme, et du Serapeum d'Alexandrie, détruit par le patriarche Théophile et les moines de la cité^{27}. En 407, une loi impériale ordonna aux propriétaires (*domini*) de détruire les édifices religieux païens qui existaient dans leurs domaines, mais son application fut lente et limitée. En fait, la survie des édifices cultuels antiques passa par leur neutralisation religieuse : la plupart des temples furent fermés et bientôt ruinés, en vertu de la législation impériale qui les privait de leurs ressources ; on finit par les démolir pour récupérer les matériaux de construction, afin d'édifier de nouvelles églises ou monastères ; parfois, le pouvoir impérial les « sécularisa » en les transformant en ateliers, confiés à des corporations qui se réunissaient dans la *cella* du temple, ou en les affectant à d'autres usages comme l'habitation ou le commerce. On veillait toutefois à décapiter les statues des dieux et des empereurs païens, car celles-ci étaient désormais perçues comme chargées d'un pouvoir maléfique. De ce fait, la sculpture tridimensionnelle disparut pour près de

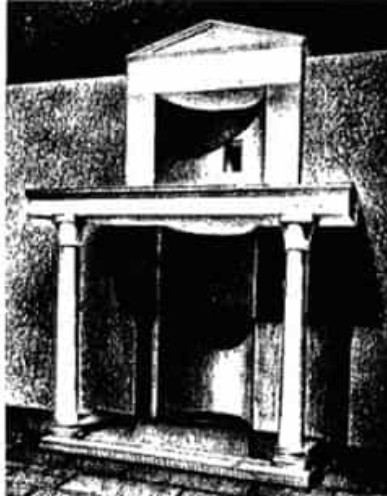
cinq siècles en Occident. Dans les campagnes, les sanctuaires traditionnels furent souvent détruits par des moines ou des prédicateurs zélés, comme saint Martin en Gaule, désireux de mettre fin à l'influence néfaste des « démons » du paganisme et de démontrer aux populations encore païennes l'impuissance de ces divinités à protéger leurs temples et leurs « idoles ».

Dans beaucoup de régions, des sanctuaires païens furent réutilisés par les chrétiens, en particulier ceux qui étaient situés sur des hauteurs ou à proximité de grottes, où le culte de saint Michel remplaça souvent celui de Mercure ou d'autres divinités (fig. 1). Ainsi, à la fin du v^e siècle, sur le mont Gargan en Pouille, l'archange prit le relais d'une divinité païenne dans une grotte déjà célèbre dans l'Antiquité pour les vertus curatives de l'eau qui s'écoulait le long de ses parois^{28}. Les cas de remploi se multiplièrent par la suite : lorsqu'il s'installa en 529 sur le mont Cassin, saint Benoît récupéra les structures d'un temple d'Apollon situé sur le sommet de la montagne ; il fit couper les bosquets qui les entouraient et où se déroulaient des cultes « démoniaques », transforma le temple païen en oratoire dédié à saint Martin et entreprit la construction d'une basilique dédiée à saint Jean. Et, bien que les temples païens aient été a priori considérés comme impurs, le pape Grégoire le Grand († 604) recommanda aux missionnaires partis évangéliser l'Angleterre de les transformer en églises, après avoir détruit les idoles qui s'y trouvaient, afin d'utiliser à des fins de conversion la force de l'habitude chez les populations locales. Plus tard, dans certaines villes, on installa une église dans la « *cella* » des grands temples : l'exemple le plus fameux est celui du Panthéon à Rome qui fut dédié à sainte Marie des Martyrs, en 609, par le pape Boniface, avec l'accord de l'empereur Phocas.

Les reliques des saints, épïc centres du sacré

Les « martyria » et les origines du culte des reliques

Ces hésitations entre destruction, conservation et réutilisation des sanctuaires païens sont liées au fait que les chrétiens de l'Antiquité tardive furent rapidement amenés à créer de nouvelles formes de sacralité, au sein d'une religion qui en principe les prohibait. Dès les premiers temps de leur histoire, comme le montre le passage des Actes des Apôtres relatif à la lapidation de saint Étienne (Ac 7,55-60), ils considéraient que ceux d'entre eux qui, animés par la foi, s'étaient élevés au-dessus de leur condition pécheresse en suivant le Christ jusque dans sa mort, participaient à une dynamique de la sanctification qui les distinguait des autres hommes et différenciait également les lieux où reposaient leurs dépouilles. Aussi vit-on apparaître au IV^e siècle, et se développer ensuite des sanctuaires d'un nouveau type appelés *martyria*^{29}. Ceux-ci se définissaient par deux éléments indissociables : la référence à un espace donné, qui abritait en général la tombe du saint, et la métamorphose de cet endroit en lieu sacré par la consécration que lui conférait la « *virtus* » des martyrs, c'est-à-dire la puissance surnaturelle que leur avait conférée leur fidélité au Christ. Il s'agissait de véritables « trophées », dans la mesure où ils étaient édifiés pour célébrer la victoire des saints sur leurs persécuteurs. Puisqu'ils avaient voulu mourir au monde, ils s'étaient acquis des mérites auprès de Dieu, qui les rendait manifestes, après leur mort, par des signes miraculeux (*signa, miracula*). Cette conception nouvelle tient au fait qu'aux yeux des chrétiens, Dieu était à la fois autre par sa sainteté et proche des hommes par sa grâce agissant dans la création.



Restitution du « trophée » de l'apôtre Pierre au Vatican, II^e siècle. Jean CHÉLINI (dir.), *Les pèlerinages dans le monde*, Picard, 2008.

Le phénomène majeur qui se produisit au cours des IV^e et V^e siècles dans le monde chrétien fut le développement du culte des reliques^{30}. On désigne sous ce nom les restes corporels des martyrs et des « confesseurs » qui conservaient après leur mort la force, d'origine surnaturelle, qui leur avait permis de tenir bon dans leurs combats pour la défense de la foi au Christ ou de mener une vie ascétique au désert. Leurs ossements étaient recueillis par la communauté chrétienne locale, qui les conservait comme un trésor jusqu'à ce qu'il fût possible de leur rendre un culte public. De plus, les reliques des martyrs étaient considérées comme incorruptibles, dans la mesure où le sacrifice qu'ils avaient fait de leur vie, leur conférait un statut particulier : celui d'un corps spirituel qui était celui des hommes avant le péché originel, comme le souligna saint Augustin. Le saint demeurait donc vivant et actif dans ses reliques. Le rayonnement bénéfique qui en émanait était capable de procurer aux hommes la santé, la sécurité et la justice, afin de manifester de quelle plénitude de vie les serviteurs de Dieu jouissaient dans l'autre monde et d'en donner aux hommes un avant-goût^{31}. La *virtus* qui, aux yeux des croyants, subsistait dans leurs précieux restes, se manifestait à travers des miracles, essentiellement thérapeutiques, attribués à leur intercession.

Les corps saints et leur fragmentation

L'exemple le plus parlant est celui du tombeau du Christ, le Saint-Sépulcre de Jérusalem. Il conservait en effet le souvenir de son corps, qui y avait séjourné pendant trois jours, et s'était imprégné de la puissance de sa Résurrection, établissant ainsi un lien entre la réalité terrestre du cadavre et la vie éternelle. Dans le cas des martyrs, on disposait rarement du corps tout entier et les communautés chrétiennes qui en étaient dépourvues aspiraient à en recevoir des parcelles. L'Église, soucieuse de défendre l'intégrité et l'inamovibilité des corps saints qui était de règle dans le droit romain, s'opposa longtemps à leur fragmentation et le pape Grégoire le Grand, vers 600, refusa fermement d'envoyer à Constantinople des reliques de saint Pierre, comme le lui avait demandé l'impératrice Pulchérie. Il rappela également aux fidèles et au clergé l'interdiction de toucher les précieux restes, sauf par l'intermédiaire de morceaux de tissu, les *brandea*, déposés sur le tombeau ou la confession. Mais l'Orient chrétien ne partageait pas cette opinion et, dès le milieu du v^e siècle, l'évêque et hagiographe Théodoret de Cyr avait pu affirmer, sans être contredit, que la « *virtus* » des reliques, au même titre que celle du corps eucharistique du Christ ou de la Vraie Croix, n'était pas compromise ou diminuée par leur division. Le point de vue des Églises orientales, qui avait la faveur des fidèles, finit par l'emporter aussi en Occident et l'on assista, à partir du vi^e siècle, à une distribution massive de fragments de reliques. Cela allait permettre un accroissement virtuellement infini du nombre des lieux saints, désormais sans rapport direct avec les tombeaux des « hommes de Dieu », puisque, comme l'avait écrit dès 400 l'évêque Victrice de Rouen à propos des reliques, « là où il y a quelque chose, là se trouve le tout » (« *ubi aliquid, ibi totum est*^{32} »). On en vint même à considérer que les traces laissées dans le sol par le sang des martyrs et des saints pouvaient également produire des miracles : selon la légende, la tête de saint Paul avait rebondi à trois reprises sur le sol après sa décapitation, non loin de Rome, sur la Via Ostiense. Trois sources ayant miraculeusement jailli à cet endroit, leur eau se vit reconnaître des propriétés thaumaturgiques et un sanctuaire se développa au

lieu-dit « Saint-Paul aux Trois Fontaines », emplacement présumé du martyr. Dans la littérature hagiographique de l'époque, la perception de la sainteté d'un « homme de Dieu » est souvent liée à des phénomènes sensoriels miraculeux, comme l'apparition autour de son tombeau de lumières éclatantes et l'émanation d'une odeur suave caractéristique – l'odeur de sainteté –, ainsi qu'à des signes physiques extraordinaires : jaillissement subit d'une source, floraison abondante hors saison, chute de neige qui épargnait le lieu saint ou, au contraire, se produisait en plein mois d'août, comme dans la légende de fondation de Sainte-Marie-Majeure à Rome^{33}.

Une nouvelle conception de l'espace : les saints et leurs lieux

Dieu présent dans la création

En Europe occidentale, depuis l'Antiquité tardive jusqu'à la fin du Moyen Âge, a prévalu une conception de l'espace en rupture avec celle de l'Antiquité gréco-romaine. Comme l'a bien montré Alain Guerreau, sous l'influence du christianisme qui finit par pénétrer profondément les mentalités, les hommes de ce temps considéraient le monde comme le résultat d'une création et, dans cette perspective, la réalité fondamentale était désormais l'articulation entre le ciel et la terre, le Créateur et ses créatures^{34}. Celles-ci étaient des objets finis dans le temps et dans l'espace, contrairement à Dieu qui était présent partout et à tout moment. Le problème fondamental pour l'homme était donc sa distance par rapport à un Dieu tout autre. Pour combler le fossé qui le séparait de son Créateur, il pouvait développer la dimension spirituelle de son être, en entrant par exemple dans la vie monastique – ce qui ne concernait qu'une minorité – ou en s'en remettant à l'Église dont le rôle était de rapprocher les hommes de Dieu. Celle-ci se définissait en effet comme l'institution à travers laquelle se réalisait « la communion des saints » – évoquée dans le *Credo* –, qui permettait aux fidèles vivant en ce monde de bénéficier des mérites et des prières – on disait alors les « suffrages » – des élus et de leur recommander l'âme des défunts. Parmi ces derniers, on accordait une importance majeure à ces « morts très spéciaux » (P. Brown) qu'étaient les saints : c'est la rencontre entre le saint et le lieu qui confère à ce dernier un caractère sacré, dans la mesure où la sainteté du serviteur de Dieu rejaillissait sur cet endroit et l'imprégnait à tout jamais. Désormais le mot « *sanctus* » ne renvoie plus, comme dans la religion romaine, à l'idée d'une séparation, mais au contraire à un rapport de proximité et d'assistance entre le martyr ou le

confesseur et le peuple chrétien. Dans cette perspective, l'espace n'était pas perçu comme continu et homogène : il y avait d'un côté les lieux où se déroulait la vie quotidienne ordinaire et, de l'autre, une polarisation autour de certains points valorisés et sacratisés, en particulier les sanctuaires où l'on bénéficiait d'une relation particulière avec le monde de l'au-delà, « l'autel et ses reliques représentant le pôle absolu de l'espace local^{35} ». Il faudra attendre la Renaissance pour que finisse par s'imposer la notion moderne d'un espace partout identique, en liaison avec les progrès de la cartographie et l'affirmation de la territorialité du pouvoir s'exerçant désormais à l'intérieur de frontières bien définies.

Prestige de l'ascétisme : îles et montagnes saintes

Dans un premier temps, les personnages vénérés par les chrétiens étaient surtout des martyrs, dont la sainteté s'imposait à l'évidence et rejaillissait de façon bénéfique sur le lieu où l'on vénérât leurs reliques et, plus largement, sur leur communauté d'origine. Mais, dès le IV^e siècle, apparurent de nouvelles formes de sainteté, comme la vie érémitique ou monastique, qui ne tardèrent pas à se juxtaposer au sacrifice sanglant, devenu plus rare après la fin des persécutions dans l'Empire romain. On saisit bien ce processus dans le cas de l'île de Lérins, sur la côte méditerranéenne : saint Honorat († 430) y avait fondé un monastère où vivaient des ascètes. Devenu à la fin de sa vie archevêque d'Arles, il mourut en cette ville et fut enterré au cimetière des Alyscamps. Ne pouvant disposer de ses reliques, les moines de Lérins exaltèrent dans leurs écrits la sainteté de l'île, où s'était déroulée une bonne partie de sa vie religieuse. Déjà en 428, Eucher avait écrit à ses moines en évoquant ce lieu : « Celui qui t'habite a la joie d'être habité par le Seigneur... Quand on ne craint pas de t'habiter, on devient soi-même temple de Dieu » ; après quoi il fit l'éloge de ces « lieux du désert illustrés par la retraite d'hommes pieux », tandis que Césaire d'Arles parlera de Lérins comme d'une « terre consacrée » et d'une « île sainte^{36} » (fig. 2). Cette dernière expression se retrouve, à la fin du VI^e siècle, chez Grégoire de Tours qui atteste l'existence d'un

pèlerinage à Lérins, où les fidèles se déchaussaient quand ils y accostaient, ainsi que l'avait fait Moïse en approchant du Buisson ardent. Comme deux moines, Porcaire et Aygulf, y furent massacrés par les Sarrasins dans le courant du VIII^e siècle, les hagiographes postérieurs soulignèrent que l'île avait été en outre sanctifiée par le sang des martyrs. Mais le discours relatif à Lérins est clair et dépourvu d'ambiguïté : si l'île pouvait être considérée comme sainte, c'est parce qu'elle avait servi de cadre pendant des siècles à une expérience collective de sainteté, illustrée par les noms de certains des moines qui y vécurent.

Pour des motifs identiques, une grande dévotion commença à entourer également les « saintes montagnes » et les « déserts », c'est-à-dire, en Occident, les forêts et les zones montagneuses qui avaient été le théâtre des combats des saints contre les démons et les forces hostiles de la nature. Dans la plupart des religions, la montagne joue un rôle important, dans la mesure où on la considérait comme un endroit où se rencontraient le ciel et la terre, des personnes humaines et des forces sacrées. L'altitude renvoie en effet à la transcendance et ce n'est certes pas un hasard si les montagnes ou les collines ont été les lieux privilégiés des théophanies. Dans la Bible, tout un vocabulaire religieux met l'accent sur l'idée que, pour accéder à Dieu ou tout au moins s'en rapprocher, il fallait s'élever au prix d'une montée souvent éprouvante, illustrée dans la littérature médiévale par le thème de l'Échelle du ciel, par laquelle le moine pouvait espérer accéder à la rencontre avec Dieu, au terme de son ascension spirituelle^{37}. En outre, par leur beauté naturelle et leur décor végétal et floral, ces lieux constituaient aussi parfois une sorte de paysage édénique, anticipation terrestre du paradis, dont la contemplation élevait les âmes jusqu'à Dieu, s'il faut en croire les écrits de certains hagiographes. Qu'il s'agisse de l'Athos ou du mont Galésion dans le monde byzantin, de la Sila calabraise ou de la Serra Santa ombrienne, hauts lieux de l'érémitisme italien, ces auteurs comparaient volontiers ces solitudes boisées aux saintes montagnes de la Bible, de l'Horeb au Thabor : la tranquillité des zones rocheuses et des forêts qui les couvraient en faisait un environnement idéal pour la pratique

de l'ascétisme et la sanctification des anachorètes ou des moines. Un tel espace devenait sacré, parce qu'un « homme de Dieu » était venu y chercher un contact direct avec son Créateur. Celui qui avait vaincu la nature en dominant son propre corps avait acquis un pouvoir qui faisait de lui un médiateur entre Dieu et les hommes. Les fidèles qui se rendaient à sa tombe n'y adoraient pas la nature, mais la puissance divine qui s'y était révélée à travers un être humain et l'avait rendu capable d'agir sur elle et d'en modifier le cours. Aussi éprouvaient-ils le besoin de localiser le sacré et d'inscrire dans l'espace l'expression de leur dévotion, sous la forme d'un monument ou d'un sanctuaire où le charisme du serviteur de Dieu pourrait continuer à se manifester.



Gravure représentant « l'île sacrée de Lérins », dans Vincent BARRALIS, *Chronologia sanctorum... sacrae insulae Lerinensis*, P. Rigaud, 1613.

Le saint avait inauguré ici-bas un nouveau genre de vie, indifférent aux biens et aux grandeurs de ce monde et entièrement tourné vers Dieu, véritable anticipation *hic et nunc* des « cioux nouveaux » et de la « terre nouvelle » dont parle l'Écriture. Son « lieu » devenait de ce fait un espace merveilleux, où l'harmonie de la création se trouvait restaurée : sa présence en un endroit s'accompagnait de l'apparition de diverses manifestations de sacralité, qu'il s'agisse du jaillissement d'une source, bientôt réputée pour ses propriétés curatives, ou de l'arrêt imposé à la violence des éléments

naturels (orages, sécheresse, intempéries diverses). Cet ensemble de croyances permet de comprendre le succès durable du thème de la Thébaïde – un espace de paix, peuplé de moines vivant en harmonie avec la nature et les animaux- qui tint tant de place dans la littérature et l’art du Moyen Âge, en Orient et, à partir du ^{xiv}^e siècle, en Toscane^{38}. Les hagiographes médiévaux célébreront dans leurs écrits ce rôle du saint, qui était de civiliser le territoire en éliminant les aspects sauvages, symbolisés par le dragon, et en le rendant habitable et fraternel. Ainsi, « les saints, intercesseurs obligés dans toute pérégrination vers Dieu et ancrés de façon stable dans le paysage, constituaient les opérateurs fondamentaux de l’organisation pratique de l’espace^{39} ». Ce qui allait provoquer la concentration, autour de leurs tombes et des sanctuaires qui les abritaient, d’une immense charge d’attente et d’espérances.

« **Loca sanctorum** »

Comme l’a montré Sofia Boesch Gajano, la sainteté a « tendance à créer une sacralité expansive qui rayonne du corps (du saint) et se déverse sur les objets et les lieux environnants en cercles concentriques^{40} ». La naissance d’un sanctuaire avait vocation d’attirer des pèlerins, mais aussi de provoquer une occupation humaine : un habitat s’organisait souvent autour du lieu saint et donnait parfois naissance à un village ou à un bourg. En milieu urbain, le culte des martyrs a été le moyen de transformer les villes romaines en réseaux de lieux saints chrétiens^{41}. En effet, la sacralisation de l’espace s’y est effectuée en liaison avec le culte des saints, à partir des basiliques construites à la périphérie des villes, dans les nécropoles où les restes de certains d’entre eux avaient été déposés. À proximité se développait un faubourg, qui prenait tout naturellement le nom de l’intercesseur qu’on vénérât dans le sanctuaire voisin. Au cours des ^v^e et ^{vi}^e siècles, ces « *martyria* » ne tardèrent pas à assumer les fonctions des églises situées *intra muros* : une liturgie « stationnale » réunissant périodiquement la communauté des fidèles autour du clergé, s’y développa à travers la célébration de processions qui faisaient le lien entre le centre de

la cité et les zones périphériques où se trouvaient les tombes des martyrs. Le jour de la fête du saint, où l'on célébrait sa naissance au ciel (*dies natalis*), l'évêque faisait le panégyrique du serviteur de Dieu dont on vénérât la mémoire et invitait les fidèles à suivre son exemple et à recourir à son intercession. Parfois des communautés religieuses s'installèrent à proximité des tombeaux dont elles assuraient la garde, et un pèlerinage, avec des auberges et des foires, s'y développa. Dans un monde où l'organisation sociale était de plus en plus liée à l'établissement de liens personnels et à leur hiérarchisation, les sanctuaires se trouvèrent favorisés, du fait que ces édifices, destinés à rassembler des hommes pieux, étaient fondés sur des restes saints et consacrés rituellement par une autorité ecclésiastique ; et c'est à partir de ces lieux sacrés que s'est effectuée dans tout l'Occident chrétien une reconstruction de l'espace sur de nouvelles bases^{42}.

Michel de Certeau a bien analysé cette relation dialectique entre ces deux notions^{43} : le lieu est une configuration de positions impliquant une certaine stabilité, tandis que l'espace est « un lieu pratiqué », un croisement d'éléments qui se modifient en fonction des transformations produites par les circonstances et par des influences extérieures. Le lieu est lié à des objets (fragments de corps, tombeaux, grottes, églises) presque immuables, qui sont de l'ordre du voir et du toucher ; l'espace qui se déploie autour d'eux est spécifié par les actions des sujets historiques. Entre les deux, les récits de fondation ou les légendes effectuent un travail incessant, qui transforme les lieux en « hauts lieux » et suscite chez l'homme le désir de s'y rendre. Aussi peut-on dire que le récit mythique ou hagiographique qui s'est développé autour des *loca sanctorum* a constitué un acte culturellement créateur, dans la mesure où la vie du saint, qui s'était traduite de son vivant par un parcours de lieux et un constant changement de décors, définissait un espace spirituel renvoyant les fidèles à un au-delà de la mort. Ce processus se traduisit par l'apparition en Occident d'une « hétérotopie » – pour reprendre l'expression de Michel Foucault –, en conférant à certaines portions du territoire – en l'occurrence les lieux saints et les

sanctuaires – un statut particulier : celui d’espaces concrets abritant l’imaginaire, qui se situaient en marge de la société, tout en y jouant un rôle essentiel. Ces lieux privilégiés ne se confondaient pas avec ceux que le serviteur de Dieu avait sacralisés par sa présence à un moment de son existence, que les textes du haut Moyen Âge désignent sous le nom de « *Loca sancta* ». Ainsi, le monastère de Marmoutier, séjour habituel de saint Martin, ou l’église de Candes où il avait rendu le dernier soupir demeurèrent des lieux de mémoire sanctifiés par son passage ; mais c’était le monastère de Tours, où se trouvaient ses précieux restes, qui constituait le centre de son culte et l’endroit où affluaient les foules. Il est significatif à cet égard que, chez Grégoire de Tours, l’accent porte moins sur les saints que sur les lieux où ils étaient vénérés et sur les miracles qui s’y produisaient^{44}.

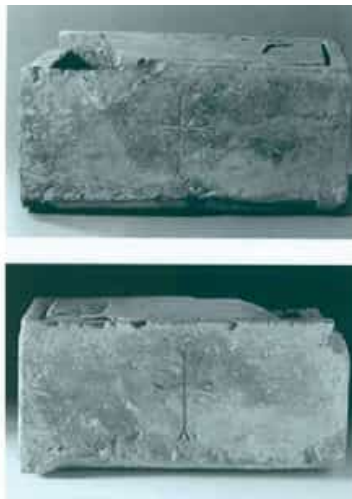
Corps saints, églises et reliquaires

Comment se traduit concrètement cette sacralisation de l’espace à travers les reliques ? Si en Occident – à la différence de l’Orient – on ne considérait pas que le saint habitait en permanence l’édifice où reposait son corps, on croyait néanmoins qu’il était bien présent dans la tombe qui abritait ses reliques, et que cette présence pouvait s’exercer aussi bien pour répondre aux requêtes des croyants que pour punir ceux qui lui manquaient de respect ou mettaient en doute son pouvoir. Ainsi, la profanation, même accidentelle, du lieu où étaient déposées les reliques entraînait pour les contrevenants, hommes ou animaux, les châtements les plus sévères. Inversement, cet espace se montrait accueillant aux personnes persécutées ou en fuite, qui pouvaient se soustraire à leurs poursuivants en vertu du droit d’asile, dont le sanctuaire était doté. Pour protéger les fragments de corps saints, on les déposa dans des reliquaires qui, de simples boîtes métalliques à l’origine, furent de plus en plus ornés et travaillés à mesure qu’on avançait dans le temps. Comme l’a écrit Edina Bozoky, « pour être digne de receler des dépôts si précieux, le reliquaire devait être constitué de métaux nobles et richement décorés de pierres précieuses, évoquant la

splendeur de la Jérusalem céleste et permettant aux fidèles d'imaginer celle du royaume des cieux où se trouvaient déjà les âmes des saints^{45} ».



Sarcophage de saint Andéol, martyr, IV^e siècle.



Sarcophage-reliquaire (marbre et argent), Genève, musée d'art et d'histoire, inventaire AD7964.

Dans la littérature hagiographique qui ne tarda pas à se développer en Occident à partir de la *Vita Martini* de Sulpice Sévère, on voit parfois le saint apparaître à des clercs ou à des laïcs pour réclamer l'exhumation de ses restes, quand ils gisaient encore sous la terre, ou un lieu de sépulture plus honorable que celui qui lui avait été accordé. De telles interventions ne faisaient en général que refléter le point de vue des promoteurs du culte. Mais la hiérarchie ecclésiastique ne pouvait à la longue demeurer indifférente à ces translations organisées par tel ou tel monastère ou par des

grands laïcs. Aussi vit-on les évêques intervenir de plus en plus souvent, à partir du VI^e siècle, dans ces cérémonies qui transformaient des chapelles ou des églises en sanctuaires à travers le rituel de l'élévation et de la déposition des reliques de tel ou tel serviteur ou servante de Dieu. L'opération qui consistait à sortir la dépouille d'un homme de Dieu du tombeau ou du sarcophage où elle reposait pour la placer dans un reliquaire plus prestigieux, ou sur les autels, est désignée sous le nom de déposition ou de translation^{46}. Cette action liturgique était réservée en principe aux évêques, mais, dans de nombreux cas, des abbés en prirent l'initiative de leur propre chef. Dans les textes hagiographiques, on justifiait ces opérations par des songes au cours desquels le saint aurait exprimé son désir de faire reconnaître et honorer ses restes. À l'occasion de ces transferts de reliques et des processions qui les accompagnaient, se produisaient de nombreux miracles qui manifestaient la force du saint et contribuaient à accroître le prestige de son sanctuaire. À l'époque carolingienne, la déposition des reliques s'intégra progressivement au rite de la dédicace des églises^{47}. À cette occasion, des fragments provenant d'un ou de plusieurs corps saints étaient déposés sous l'autel majeur par l'évêque du lieu, ou même dans l'autel, à l'intérieur d'une petite cache appelée « sépulcre ». Le désir de la hiérarchie de mieux contrôler les sanctuaires apparaît clairement en 745, lorsque l'épiscopat franc obtint du pape Zacharie la condamnation d'un évêque de Gaule, nommé Adalbert, qui distribuait des reliques liées à sa personne (rognures, d'ongles, cheveux, etc.) et construisait, dans les campagnes et près des sources, des oratoires dont il prétendait qu'ils étaient aussi efficaces que les « anciens » sanctuaires ; en outre, il faisait disposer dans les champs de petites croix pour délimiter des aires sacrées^{48}. En 813, un synode de l'Église franque interdit d'« élever » des reliques et de procéder à leur translation sans l'autorisation du « prince » et d'un synode d'évêques ; mais, en raison de l'anarchie qui régna bientôt en Europe occidentale à la suite des invasions normandes, ces règles rigoureuses ne furent guère respectées par la suite.

La sanctification de la ville

Pendant le haut Moyen Âge, les villes, à travers le culte rendu à leur saint patron, tendirent à s'identifier à l'église où il reposait, qu'il s'agisse de la cathédrale ou d'un monastère suburbain, et à prendre même parfois son nom – par exemple Saint-Quentin ou Saint-Denis – en privilégiant ceux qui, selon la tradition, avaient évangélisé la cité ou la région. Ces lieux religieux – désignés dans les textes de l'époque par des vocables très variés (*basilica*, *monasterium*, *cella* ou *ecclesia*) – étaient entretenus et restaurés par les évêques, dont une des fonctions précisément, à partir de cette époque, était de « relever les corps des saints », c'est-à-dire leur rendre les honneurs dus à leur statut. Dans une phase ultérieure, on assista à la diffusion de la dévotion envers le saint de la cité dans les campagnes alentour, avec la création de relais secondaires dans des agglomérations dépourvues de reliques corporelles, par l'intermédiaire des reliques de contact (*brandea*).

Dans les villes qui avaient la chance de détenir des corps saints prestigieux, on assista souvent, à cette époque, à une extension de l'espace sacré situé autour du lieu où reposaient les reliques. À Saint-Martin de Tours, ce processus alla de pair avec le développement du sanctuaire, de plus en plus imposant par son architecture et son décor, et bientôt doté d'une crypte à l'usage des pèlerins. Le monument tendit alors à devenir le garant de la sainteté du personnage qu'on y vénérât et de son pouvoir. Aussi les « Éloges de la cité » (*Laudes civitatis*) d'Auxerre, Milan ou Vérone, développèrent-ils alors l'idée que les vrais remparts de la ville étaient ses sanctuaires et les saints qu'on y vénérât ses meilleurs défenseurs^[49]. Protégée par ses reliques, la ville chrétienne, pouvait désormais devenir une cité sainte sur le modèle de Jérusalem, considérée comme la cité parfaite, et participer à sa gloire. Ainsi naquit et se développa un ensemble de représentations symboliques qui, en inscrivant le nouveau décor urbain dans le cadre de l'histoire du salut, contribuèrent à créer une mémoire chrétienne de la ville.



Les principaux sanctuaires de la Gaule à la fin du IV^e siècle, d'après B. BEAUJARD, *Le culte des saints en Gaule*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

Là où il n'y avait pas de martyr local, la vénération des fidèles se tourna vers la tombe du premier – ou des premiers – évêque de la cité, appelé à jouer pour elle auprès de Dieu le rôle d'un protecteur attitré, son saint patron. Colonne de l'Église, ce dernier offrait à la ville son corps immatériel, devant lequel la procession et la prière pouvaient se déployer dans le cadre de la cité^{50}. Mais certains étaient plus éminents que d'autres au regard de la dévotion. Ainsi, dans la Gaule mérovingienne, se détachent les noms de six ou sept sanctuaires situés dans des villes dont on disait qu'elles avaient été évangélisées par des disciples des Apôtres, qui en auraient été les premiers évêques. C'est le cas, par exemple, de Saturnin à Toulouse, de Martial à Limoges, de Denis à Paris, ou d'Irénée à Lyon, ou encore du martyr Julien à Brioude, en Auvergne, qui jouissait d'une réputation particulière en tant que thaumaturge^{51}. L'évêque et historien Grégoire de Tours, au VI^e siècle, énumère environ cent cinquante sanctuaires dans la France actuelle, situés en majorité dans la moitié sud du pays. À

travers son œuvre historique et hagiographique, il fut à l'origine d'une véritable géographie sacrée de la Gaule, qui répondait bien au besoin irrépressible des fidèles de localiser le surnaturel et au désir de l'Église d'assurer à chaque ville et à chaque région une place particulière dans le projet divin de rédemption du monde^{52}. Ce nouvel espace de la sainteté n'était pas purement dévotionnel ou spirituel, dans la mesure où le religieux ne constituait pas alors une catégorie distincte du politique ou du social, mais englobait tous les aspects de l'existence. Comme l'écrivait au VIII^e siècle Jean Damascène, « tous les lieux où le nom divin est invoqué, je les vénère et je les adore, non pour leur nature mais parce qu'ils sont des réceptacles de l'énergie divine, parce que Dieu les a choisis pour accomplir à travers eux notre salut^{53} ».

OceanofPDF.com

Les cités de Dieu

Jérusalem

Les origines de la « Terre sainte »

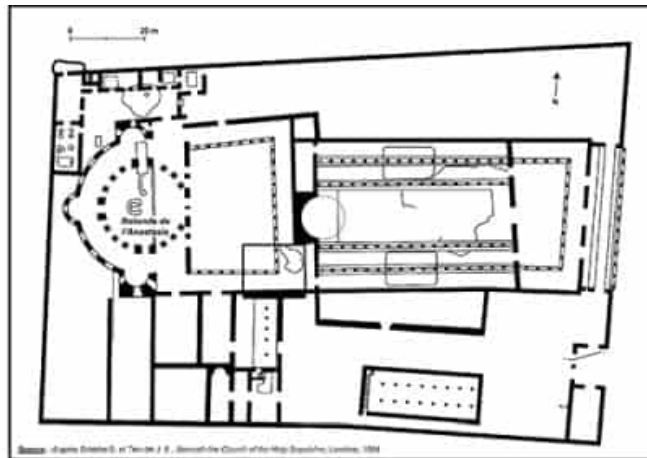
À la même époque, on assista à l'apparition de deux phénomènes concomitants au sein du christianisme : l'affirmation du caractère sacré de certaines villes ou lieux qui avaient joué un rôle particulier dans l'histoire sainte, et la naissance du pèlerinage comme pratique religieuse méritoire. Dès les premiers siècles, le christianisme s'est référé, dans son exégèse et sa liturgie, à des passages de l'Ancien Testament qui mettaient l'accent sur le caractère sacré de Jérusalem, lié la présence en ses murs du Temple de Yahwé ; d'autres épisodes de la Bible soulignaient par ailleurs le rôle de certains endroits privilégiés où Dieu s'était manifesté, comme lors de la vision de Jacob et de sa lutte avec l'ange au gué de Yabbok (Genèse 32, 25-30). Un modeste monument conservait la mémoire de la présence de Yahweh en ce lieu, désormais dénommé Béthel (maison de Dieu). De même, l'épisode du Buisson ardent et la rencontre de Moïse avec Dieu dans le massif de l'Horeb ont contribué à faire du mont Sinaï un lieu sacré pour les juifs et, par la suite, pour les fidèles du Christ^{54}. Le christianisme a surtout repris au judaïsme de son temps la conviction que Jérusalem était le « nombril du monde » (« *omphalos* » en grec) et son centre, tout en l'adaptant à ses perspectives propres en affirmant que la Croix du Christ, l'arbre de Vie, avait racheté la faute d'Adam sur le lieu même où ce dernier avait commis le péché originel et où il avait été enseveli. Comme le montrent d'innombrables représentations iconographiques des époques médiévales et modernes, on croyait en effet que le sang du Rédempteur avait baigné le crâne du premier homme, conférant ainsi au Golgotha et, plus largement, à Jérusalem, une centralité parfaite dans l'histoire du salut.

À partir du iv^e siècle se développa chez les chrétiens une forte dévotion envers les Lieux Saints de Palestine^{55}. Il est prématuré de parler de pèlerinages à propos des voyages et des séjours effectués dans ces régions par des évêques ou abbés, ainsi que par certaines dévotes comme la noble Éthérie, venue d'Aquitaine en Palestine, ou les dirigées de saint Jérôme, pour lequel on ne pouvait bien comprendre les Écritures que si on se rendait en Terre sainte. Mais, dès la fin du v^e siècle, l'évêque Cyrille de Jérusalem avait souligné le caractère unique de la cité sainte en proclamant dans une homélie : « Ce que les autres entendent seulement, nous, nous le voyons et nous le touchons^{56}. » En affirmant ainsi que voir Bethléem et le Calvaire rendait tangible la doctrine chrétienne, il plaçait Jérusalem et son diocèse au cœur du monde. Quelques années plus tard, Paulin de Nole, pour sa part, ne dissimulait pas son désir de voir et de toucher les endroits où le Christ avait été corporellement présent de son vivant et n'hésitait pas à écrire : « Nous sommes allés adorer au lieu où les pieds (du Sauveur) se tinrent^{57}. » En fait, il s'agissait surtout, pour cette élite pieuse et fortunée, d'avoir un contact concret et édifiant avec certains endroits liés au message biblique que Dieu avait investis d'une puissance spirituelle particulière, depuis le mont Sinaï jusqu'au Golgotha^{58}.

Le Saint-Sépulcre et la Vraie Croix

Le but principal des pèlerins était le Saint-Sépulcre où ils pouvaient contempler le tombeau vide, mémorial à la fois de la mort du Christ et de sa Résurrection, sur lequel Constantin avait fait édifier en 335 une église de plan basilical prolongée par la rotonde de l'Anastasis, au-dessus d'une grotte qui correspondait à la fois à son tombeau et au lieu de la Résurrection. Selon les auteurs chrétiens de l'époque, celle-ci aurait été construite sur l'emplacement du Saint des Saints dans le Temple de Salomon, et coïncidait aussi avec le lieu de naissance d'Adam, ainsi qu'avec celui où Abraham avait offert en sacrifice à Dieu son fils Isaac sur le mont Moriah. Le reste de la basilique était un vaste *martyrium*, élément

essentiel dans la création d'une Jérusalem chrétienne où ce nouveau Temple devait effacer le souvenir de l'ancien^{59}. La découverte de la Vraie Croix par Hélène, la mère de Constantin, acheva de faire de Jérusalem la ville sainte du Christ, et leur commune dévotion à sa Croix fut à l'origine d'un lien privilégié entre l'empereur et Dieu, dont l'Église orthodoxe a gardé fidèlement le souvenir jusqu'à nos jours en les vénérant comme des saints. La croix du Calvaire, miraculeusement retrouvée lors des fouilles qu'ils avaient fait mener sur le Golgotha, constituait un symbole royal, dans la mesure où elle était surmontée, d'après le témoignage des évangiles, de l'inscription « Jésus de Nazareth, roi des Juifs^{60} ». Responsable du salut de l'humanité, le Christ allait devenir un modèle et une référence obligée pour les souverains chrétiens. Ce qui explique la dévotion précoce et durable qui entoura la « Vraie Croix », ou « Sainte Croix », qui sera enlevée par les Perses lorsqu'ils s'empareront de la Palestine en 614, puis triomphalement ramenée à Jérusalem par l'empereur Justinien. Au cours des IV^e et V^e siècles, des églises s'élevèrent à l'emplacement présumé des principaux épisodes du dernier séjour de Jésus et de ses disciples à Jérusalem. Ainsi, l'église de Sion fut édifiée à l'endroit où se tenaient les apôtres et la Vierge Marie, le soir de Pâques, et lors de la Pentecôte. Vers 500, on ne comptait pas dans la ville moins de dix-huit lieux saints chrétiens, reliés entre eux par des parcours réglés par la liturgie^{61}.



La Basilique du Saint-Sépulcre à Jérusalem à l'époque byzantine.

Dans l'art religieux de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge, Jérusalem, « où tout ensemble ne fait qu'un » (Ps 121), est souvent présentée comme une image de la Cité éternelle de Dieu à laquelle les croyants aspiraient à parvenir. Dans les enluminures des missels et des livres liturgiques, elle apparaît comme une ville idéale, fondée sur des montagnes saintes (« *Fundamenta eius in montibus sanctis* », dit le Psalmiste), et dont les principaux monuments s'ordonnaient selon un plan orthogonal délimité par les principaux axes de communication et par ses douze portes. On la représentait aussi comme une place forte entourée de murailles au centre de laquelle se trouvait une image du Christ dont la tête était entourée d'un nimbe solaire formé de cinq rayons^{62}. Cette iconographie illustre l'affirmation du moine anglais Bède le Vénérable († 735), auteur d'un *Livre des lieux saints*, selon laquelle, à l'endroit où la croix fut plantée, se trouvait une colonne qui ne portait pas d'ombre lors du solstice d'été, car c'était bien là que se trouvait le centre de la terre et le « nombril du monde^{63} ».

Rome, Constantinople et Tours, cités-sanctuaires

La Rome des martyrs et des papes

Les chrétiens d'Occident étaient encore très peu nombreux à se rendre en Palestine et leur nombre diminua encore après la conquête de Jérusalem par les Arabes musulmans en 638. Pour eux, la cité sainte par excellence était Rome où l'on vénérât les apôtres Pierre et de Paul dont le martyre, en 64/65, était commémoré par une fête commune, le 29 juin. Saint Jérôme avait affirmé que le fait de se rendre « *ad limina apostolorum* » (mot à mot : aux seuils des apôtres) était l'équivalent, sur le plan spirituel, du voyage à Jérusalem. En effet, ce n'étaient pas les monuments antiques qui attiraient les pèlerins à Rome, mais les basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Paul, situées respectivement au Vatican et sur la route qui conduit à Ostie, auxquelles vinrent rapidement s'ajouter Sainte-Marie-Majeure, l'église des Saints-Apôtres où l'on vénérât des reliques de saint Philippe et de saint

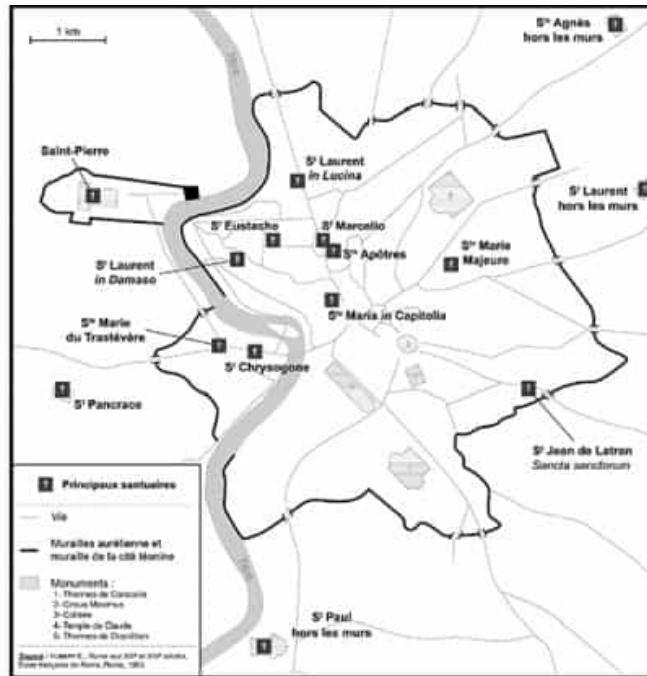
Jacques le Mineur, et Saint-Laurent-hors-les-murs, à proximité immédiate de la cité^{64}. Cet important changement par rapport à l'Antiquité classique reflète la nouvelle dialectique qui s'était établie, à travers le culte des saints, dans les rapports entre l'espace des morts et celui des vivants : la ville antique avait chassé les défunts de la cité en interdisant qu'ils soient ensevelis à l'intérieur de son enceinte (*pomerium*) ; la ville chrétienne les y réintégra à travers le culte rendu aux martyrs et à ses premiers évêques, et en accordant aux fidèles le droit de se faire inhumer à proximité des endroits où se trouvaient leurs reliques (« *ad sanctos* », près des saints^{65}). À partir de Damase (366-384), les papes déployèrent des efforts considérables pour aménager les tombes des martyrs et permettre aux visiteurs d'aller y prier. À travers les initiatives prises par ce pontife dans les catacombes – qui n'étaient à l'origine que des cimetières comme les autres – et les inscriptions qu'il y fit graver dans le marbre, s'exprime une volonté délibérée de donner une base matérielle au culte des saints et de l'encadrer dans une vision d'ensemble du rôle primordial de l'Église romaine au sein de la chrétienté. À partir du VII^e siècle et surtout au VIII^e siècle, en raison de l'insécurité que faisaient régner en Italie centrale les invasions lombardes, les papes firent transférer à l'intérieur des murs de Rome les corps saints qui se trouvaient encore dans les nécropoles situées à la périphérie, ce qui contribua à accentuer le caractère sacré de la cité. Cela leur permit également de faire don de diverses reliques à des souverains chrétiens ou à des missionnaires, dans le but d'accroître l'autorité et le prestige du Saint-Siège.



Plan imaginaire de Jérusalem, Bède, Liber de locis sentis, Munich, Bayerische Staatsbibliothek, ms. 13002, f^o4v^o, XII^e siècle.



Saint Pierre et saint Paul bénissant un sanctuaire, fresque, vers 1200, église de Müstair, Grisons, Suisse.



Les principaux sanctuaires Rome au Moyen Âge, d'après A. DELPIROU, E. CANEPARI, S. PARENT, E. ROYO, *Atlas historique de Rome*, Paris, 2013, p. 45.

À l'époque médiévale cependant, ce ne sont pas seulement les tombes des martyrs qui attiraient à Rome les clercs et les fidèles, mais aussi la recherche d'un contact avec le pape que l'on considérait comme « l'Apôtre » par excellence^[66]. L'Église romaine se situait en effet à leurs yeux dans une continuité directe avec l'époque apostolique, à laquelle ils pouvaient s'associer à travers la personne du pape en tant que successeur de Pierre et détenteur du pouvoir des clés. Les visiteurs étaient impressionnés par la taille de la basilique du Vatican – que les Français appelaient le « pré Noiron » (de Néron) en souvenir de l'empereur persécuteur –, orientée vers l'ouest à la différence des autres églises, avec sa nef de 87 mètres de long et son transept qui faisait bien 100 mètres de large. On y vénérail un cénotaphe considéré comme le tombeau de saint Pierre, abrité par une confession surmontée d'un baldaquin, ainsi que la chaire de Pierre qui célébrait son magistère doctrinal et celui de ses successeurs. En fait, il s'agissait d'un trône de bronze offert par Charles le Chauve au pape Jean VIII en 876. Les pèlerins se rendaient également à la Basilique dédiée à

saint Sébastien, sur la Via Appia, où un monument commémoratif appelé *Memoria Apostolorum* évoquait la sépulture où avaient reposé un temps les restes de Pierre et de Paul.

Les pèlerins venus à Rome se rendaient aussi à une autre basilique fondée par Constantin et le pape Silvère en 324 : celle de Saint-Jean-de-Latran, qui était la cathédrale de la ville et auprès de laquelle résidait le pape. On y trouvait des reliques prestigieuses, comme la margelle du puits de Jacob où Jésus s'était entretenu avec la Samaritaine, la dalle de porphyre sur laquelle sa tunique avait été jouée aux dés, une colonne surmontée d'un coq de bronze qui évoquait le reniement de Pierre et la table de la *mensura Christi* où l'on avait déposé et mesuré le corps du Seigneur après sa descente de croix. Jusqu'au XI^e siècle, les sanctuaires romains furent surtout fréquentés par des visiteurs appartenant à des peuples assez récemment convertis au christianisme comme les Anglais, les Frisons et les Hongrois, qui aspiraient à venir là pour puiser aux sources de leur foi^{67}. Après avoir séjourné à Rome, ils continuaient souvent leur chemin vers le sud, en direction du mont Cassin et surtout du grand sanctuaire de saint Michel au mont Gargan, le long de la « route de l'Ange » (« Via dell'Angelo »).

Constantinople cité sainte

Au cours de l'Antiquité tardive, l'Orient a connu lui aussi des sanctuaires très variés dont certains attirèrent des chrétiens d'Occident, comme en témoignent des récits de voyageurs. Il suffit de penser à ceux des saints stylites, Syméon († 459), vénéré en Syrie à Qal'at Se'man, et Daniel le Stylite (après 460), au mont Admirable, près de Constantinople, où se rendaient des foules de pèlerins. L'objet du culte était, dans les deux cas, la colonne où avaient vécu les ascètes. À Qal'at Se'man, celle-ci était entourée d'un espace sacré octogonal appelé *mandra*, dont l'accès était réservé à l'empereur et aux grands dignitaires ecclésiastiques^{68}. Elle constituait le point focal d'un bâtiment cruciforme unique et complètement couvert auquel conduisait une voie sacrée. Le franchissement de l'entrée

symbolisait l'accès à un espace séparé du monde. Les pèlerins se rendaient à la fin dans la grande église qui avait été édifée à proximité de la colonne de saint Syméon, où l'autel, superposé à des reliques, soulignait à l'attention des pèlerins la prééminence de Dieu sur le saint. Ce sanctuaire accueillit d'innombrables visiteurs et pèlerins jusqu'à la conquête arabe et même au-delà, alors que les reliques de Syméon avaient été transportées dans la cité voisine d'Antioche qui en fit son protecteur attitré (fig. 4). En Orient, la dévotion des fidèles faisait également une large place aux Lieux Saints de Palestine, et aux tombes des ascètes de Syrie et d'Égypte, en particulier saint Antoine et les « Pères du Désert », ainsi qu'au monastère de Sainte-Catherine, au pied du mont Sinai.

Mais après la conquête de Jérusalem, de la Syrie-Palestine et de l'Égypte par les Arabes, dans les années 630/650, tous ces sanctuaires déclinèrent et Constantinople tendit à devenir pour les chrétiens d'Orient une « seconde Jérusalem », une ville sainte dédiée au culte de Dieu et des saints de l'Ancien et du Nouveau Testament^{69}. Pour le monde byzantin, la cité impériale était appelée à régner jusqu'à la fin du monde en tant qu'héritière de Rome mais surtout grâce à la protection de la Vierge Marie – la « Theotokos » – dont l'icône, attribuée à saint Luc, et la robe étaient conservées et vénérées au palais des Blachernes. Au cours des siècles, les empereurs byzantins n'avaient pas cessé d'y accumuler de précieuses reliques des apôtres, des prophètes et des saints moines et évêques, mais surtout des fragments de la Vraie Croix, ramenés de Jérusalem peu avant la chute de la ville entre les mains des musulmans. Autour de 530, l'empereur Justinien y avait fait construire la basilique de Sainte-Sophie, la plus grande église du monde chrétien, qui devait à ses yeux rivaliser avec le temple de Salomon et même le surpasser par la beauté de son architecture et la richesse de son décor de mosaïques^{70}.



Le monastère Sainte-Catherine au mont Sinaï, sanctuaire majeur pour les chrétiens d'Orient et d'Occident.

La prééminence de Constantinople était cependant contestée au sein même de l'Église byzantine par certains groupes qui affirmaient que la ville risquait de devenir une « nouvelle Babylone » et d'être engloutie par les flots, dans la mesure où elle se voulait l'héritière de la Rome impériale, tandis que Jérusalem, même captive, conservait tout son prestige à leurs yeux, puisqu'elle était le lieu où allaient se jouer les derniers épisodes du drame eschatologique qui devait précéder le retour victorieux du Christ, à la fin des temps^{71}. Mais ce courant resta minoritaire et le prestige sacré de Constantinople dans les chrétientés orientales et russes se maintint jusqu'à la prise et au pillage de la ville par les croisés, en 1204, qui entraîna la dispersion de ce trésor de reliques dans tout le bassin occidental de la Méditerranée et jusqu'en France et aux Pays-Bas.

Au cours du haut Moyen Âge, une distinction s'établit entre l'Orient et l'Occident dans le domaine du culte des saints, et la vénération des reliques n'aura jamais la même importance chez les Grecs que dans l'Église latine. D'âpres débats théologiques se développèrent au sein de l'Église byzantine au sujet du pouvoir surnaturel : en régime chrétien, le sacré existait-il dans le monde à l'état diffus, dans les reliques des saints et dans leurs images, ou résidait-il de façon exclusive dans l'eucharistie ? Pour ceux qu'on appellera

les iconoclastes, le pain et le vin consacrés sur l'autel étaient la véritable image du Christ, dans la mesure où celle-ci ne pouvait être que consubstantielle à son « prototype ». À leurs yeux, le seul lien existant entre Dieu et les hommes était celui, vertical, qui s'établissait sur la table de l'autel par l'intermédiaire du Saint-Esprit, agent de la sanctification des « saintes espèces ». Quant aux reliques, elles étaient certes vénérables, mais, les saints étant désormais auprès de Dieu corps et âme, leurs restes terrestres n'avaient plus qu'une valeur accessoire^{72}. Aussi les empereurs Isauriens et les prélats iconoclastes interdirent-ils, au VIII^e siècle, de les placer à l'intérieur des autels et les firent-ils déposer aux pieds de ces derniers ou dans d'autres parties moins prestigieuses des églises. Après la victoire finale de l'orthodoxie et la condamnation de l'iconoclasme, le concile de Nicée II (787) défendit aux évêques de consacrer des églises dont les autels seraient dépourvus de reliques et rétablit solennellement le culte rendu aux saintes images ou icônes^{73}. Mais il affirma aussi que le sanctuaire proprement dit était l'espace situé autour de l'autel, derrière l'iconostase, où se produisait la rencontre entre l'humain et le divin au moment de la consécration. Dans cette perspective, le vecteur de la sacralité était le prêtre, et non le saint, car l'Église devait concentrer en elle toutes les manifestations de la relation entre l'homme et Dieu. En fait, comme l'a souligné Gilbert Dagron, le triomphe de l'orthodoxie sur l'iconoclasme fut mitigé, « dans la mesure où celle-ci intégra une bonne partie de son argumentation relative au statut même de l'icône, de la sainteté et du miracle^{74} ».

L'Occident resta extérieur à ce débat qui ne le concernait que marginalement, dans la mesure où les images des saints étaient encore peu nombreuses dans les sanctuaires et où le culte des reliques y avait pris tant de place qu'il n'était pas imaginable d'en relativiser l'importance. Alors qu'en Orient on considérait que les icônes étaient habitées par une présence surnaturelle, à travers laquelle s'établissait une relation entre l'ici-bas et le monde divin, et constituaient une anticipation de la future glorification de l'homme, l'Occident, depuis Grégoire le Grand, n'accordait aux images

qu'un rôle pédagogique. Aussi les conciles de l'époque carolingienne se contentèrent-ils d'affirmer qu'il n'y avait pas de passage possible entre une « forme » humaine et un « prototype » divin, qui était d'une tout autre nature, et que l'image sainte ne devait pas faire l'objet d'une adoration mais d'une simple vénération car elle n'avait en elle-même aucun caractère sacré. Ce faisant, ils ne définirent pas une doctrine de l'image, mais ils exprimèrent surtout l'hostilité croissante des Latins vis-à-vis des Grecs et de leurs pratiques religieuses, qui leur étaient devenues étrangères.

Tours et Saint-Martin

Pour la majorité des chrétiens d'Occident, Constantinople et même Rome étaient cependant des destinations trop éloignées pour qu'ils puissent s'y rendre facilement et ils se contentaient le plus souvent des sanctuaires régionaux ou locaux. Même si Milan, Lyon et Trèves y jouissaient d'un certain prestige en raison des reliques qu'elles possédaient, le seul lieu saint, au nord des Alpes, qui bénéficia d'un rayonnement très étendu pendant le haut Moyen Âge fut Saint-Martin de Tours. La présence des reliques de l'apôtre des Gaules contribua à faire de cette ville une cité sainte et la capitale religieuse du monde franc. C'est là que Clovis reçut les habits et les insignes de consul ou « auguste », envoyés par l'empereur Anastase, que ses successeurs revêtirent et conservèrent précieusement la chappe (*capa*) de saint Martin qui devait leur assurer la victoire dans les combats. En prenant la tête d'une procession, le souverain franc inaugura un itinéraire sacré, suivi ensuite par nombre de ses successeurs, entre la basilique sépulcrale de Saint-Martin, située alors en dehors des murs de la ville, et la cathédrale dédiée à saint Gatien. Vers la fin du VI^e siècle Grégoire de Tours consacra quatre livres aux *virtutes sancti Martini*, c'est-à-dire aux 235 miracles accomplis par l'évêque de Tours, dont le sanctuaire reçut la visite de saint Colomban et de saint Gély, ainsi que celle du roi Dagobert et de saint Éloi^{75}. Entre le VI^e et le IX^e siècle, Tours est bien la cité de Martin et les nombreux édifices qui surgirent autour de la basilique abritant ses

reliques furent considérés comme le reflet de la puissance du saint^{76}. Alcuin, le conseiller de Charlemagne, dans sa Vie de Saint Martin rédigée vers 800, plaça Tours parmi les cités de la chrétienté où se trouvaient les sanctuaires les plus prestigieux, dans une liste où figuraient également Rome, Milan (à cause des reliques de saint Ambroise), Agaune, dans le Valais, où se trouvaient celles de saint Maurice et des martyrs de la Légion thébaine, Poitiers avec le souvenir de saint Hilaire et de sainte Radegonde, Paris avec les abbayes de Saint-Germain et de Saint-Denis, et Reims avec Saint-Rémi. Mais, en 838, les deux seuls lieux de pèlerinage recommandés par le clergé carolingien étaient Rome et Tours, ce que confirma, en 938, le pape Léon VIII, lorsqu'il constata, dans une lettre adressée à l'abbé de Saint-Martin, qu'« aucun lieu de pèlerinage, à l'exception de Saint-Pierre de Rome, n'attire un aussi grand nombre de suppliants de tous les pays si divers et lointains^{77} ».

Les sanctuaires ruraux et la christianisation des campagnes

Entre le IV^e et le VIII^e siècle, la christianisation des campagnes fut un des principaux objectifs de l'Église et finit par toucher les croyances et les pratiques religieuses de leurs habitants. Ce passage ne se fit pas en un jour^{78}. Dans les « paganismes » antiques, les puissances qui se manifestaient dans le monde n'avaient pas leur origine dans un au-delà céleste. La nature était partout imprégnée de sacralité puisqu'elle recélait des forces qui se manifestaient dans des espaces privilégiés comme les sources et les fontaines, ou autour de certains arbres particulièrement vénérables comme l'Irminsul, un chêne gigantesque vénéré par les Saxons que Charlemagne fit abattre lorsqu'il eut soumis leur pays. Il fallut donc convaincre les « païens » (le mot latin *pagani*, qui désignait à l'origine les paysans, prit alors le sens de « non chrétiens ») que la puissance surnaturelle résidait non dans ces choses mais dans des hommes – les saints – et dans leurs reliques. Une fois passée la phase d'éradication violente de certains sanctuaires qui marqua les campagnes d'évangélisation de saint Martin en Touraine et dans le Berry, ou de saint Colomban aux confins des Vosges, la transition entre les deux univers religieux s'effectua le plus souvent en douceur, comme en témoigne le rôle joué par les fontaines sacrées où le nom d'un saint se substitua à celui d'une divinité préexistante. Dans ce domaine, force est de constater une réelle continuité entre les sanctuaires païens, comme celui des sources de la Seine, avec ses nombreux ex-voto, et les sanctuaires chrétiens des eaux – sources et fontaines – auxquelles les fidèles attribuaient des vertus thérapeutiques^{79}.

Communautés émotionnelles et solidarités durables

Qu'est-ce qui a fait alors le succès des sanctuaires chrétiens ? Au premier chef, l'efficacité de l'intercession du saint qu'on venait y implorer, mais aussi l'ambiance particulière qui y régnait. Le visiteur ou le pèlerin s'approchaient du lieu saint avec tristesse, accablés qu'ils étaient par leurs maux ou leurs fautes, et c'est avec crainte qu'ils franchissaient les limites (en latin *limina*) de cet espace sacré où résidait une force mystérieuse. Une fois entrés dans l'église ou la grotte, les fidèles étaient saisis par l'atmosphère de prière et de recueillement qui y régnait et exprimaient leur profonde émotion en versant des larmes et en adressant des supplications au maître des lieux^{80}. Comme ils y passaient souvent huit jours – une neuvaine – et dormaient parfois à proximité du tombeau dans l'espoir d'être guéris pendant leur sommeil à l'occasion d'une vision du saint, on voit à travers les recueils de miracles se former parfois une sorte de communauté émotionnelle entre les pèlerins présents et ceux qui les accueillaient^{81}. Des liens durables pouvaient ensuite s'établir entre les miraculés et le sanctuaire. Ils se traduisaient par des offrandes – à commencer par celles d'enfants miraculeusement guéris et voués par leurs parents à la vie religieuse, qu'on appelait les oblats –, ainsi que par la création de solidarités durables entre les clercs et certaines familles aristocratiques. Cette symbiose entre le sanctuaire et son environnement impliquait aussi le peuple des campagnes : les moines s'efforçaient d'entretenir chez leurs dépendants et leurs voisins la dévotion envers leur saint patron et certains dévots ou miraculés mettaient leur force de travail au service de la communauté religieuse en tant que « sainteurs » pour témoigner leur reconnaissance envers l'homme de Dieu qui les avait guéris ou sauvés. Ainsi, pendant le haut Moyen Âge, les sanctuaires ont souvent été des pôles d'agrégation humaine au sein desquels se sont formées des identités collectives autour de la mémoire du saint fondateur et de son culte^{82}.

Grottes et cavernes : les sanctuaires rupestres

Le rôle des anges : saint Michel entre hauteurs et profondeurs

Parallèlement à cette sacralisation de l'espace rural et silvestre, se développa dans le monde méditerranéen – de la Palestine à la Provence en passant par l'Italie méridionale et centrale – un autre type de sanctuaires, parfois qualifiés de théophaniques dans la mesure où leur naissance était liée, dans les légendes de fondation, à une manifestation divine, en général à travers un ange. Dans les textes bibliques, les anges sont présentés comme des messagers qui transmettent aux êtres humains les promesses de Dieu et, dans la liturgie chrétienne, ils étaient invoqués comme des médiateurs entre le ciel et la terre^{83}. L'archange saint Michel serait apparu, en 490-492, sur le mont Gargan (Gargano), au nord de la Pouille, à l'entrée d'une immense grotte, qui fut transformée en sanctuaire chrétien dans le courant du VI^e siècle (fig. 5). La chose n'allait pas de soi, car les clercs avaient longtemps éprouvé une certaine antipathie vis-à-vis de ces « antres » souterrains où l'on célébrait souvent le culte de Mithra, qui fut longtemps le principal rival de la religion du Christ. Mais, d'après la légende de fondation, la manifestation de l'archange, qui aurait consacré lui-même la grotte au culte chrétien, eut raison des réserves du clergé, qui chercha dès lors à faire de ce lieu terrifiant l'occasion d'une rencontre entre Dieu et les hommes. Pour ce faire, il recourut à une référence biblique : la parole de Jacob au terme de sa lutte avec l'ange (Gn 28,17), qui est gravée à l'entrée du sanctuaire : « Que ce lieu est redoutable ! Ce n'est rien de moins qu'une maison de Dieu et la porte du ciel ! »

Les origines de ce culte n'étaient pas indigènes : saint Michel, qui est déjà mentionné dans l'Ancien Testament, était vénéré dans l'Orient byzantin et son culte n'avait pas tardé à se diffuser à Rome où une basilique fut construite en son honneur sur la Via Flaminia ; au début du VII^e siècle, il fut introduit dans le Mausolée d'Hadrien, appelé par la suite le château Saint-Ange, une apparition de l'archange sur ce dernier ayant mis fin à une épidémie de peste lors d'une procession suppliante organisée, selon la tradition, par le pape Grégoire le Grand († 604). En fait, le culte de saint Michel semble avoir permis à l'Église de christianiser à la fois les hauteurs, où se trouvaient souvent des temples dédiés à Mercure ou à des divinités

locales, et les profondeurs de la terre, en particulier les grottes obscures que l'on considérait volontiers comme l'antre des démons.

À partir du ^{iv}^e siècle, sous l'influence du Néo-platonisme, se produisit cependant un changement de perspective dans ce domaine : certains docteurs de l'Église, comme Grégoire de Nysse († 335), christianisèrent le mythe de la caverne en y voyant une métaphore de l'obscurité dans laquelle vivait le monde païen et de l'illumination apportée par la foi chrétienne aux croyants. Le Fils de Dieu n'était-il pas né à Bethléem dans un abri-sous-roche (*spelunca*), qui avait manifesté son aptitude à accueillir le Verbe de Dieu et à se laisser éclairer par lui ? Et son corps n'avait-il pas été déposé, après sa Passion, dans une sorte de grotte aménagée en tombeau, le Saint-Sépulcre, d'où avait jailli la lumière de la Résurrection ? D'autre part et de façon plus concrète, des nécessités pastorales amenèrent les évêques ou les moines à intervenir pour mettre fin à des cultes païens qui survivaient paisiblement dans l'ombre. C'est ce qui semble s'être produit à la grotte de la Tancia, en Sabine, selon la Vie du pape Silvestre († 335), qui attribue à ce dernier le mérite d'avoir chassé le dragon qui y vivait caché ; en fait, il s'agissait sans doute de la déesse Vacuna, dont les populations voisines vénéraient là une statue. Au cours des siècles suivants se développa dans cette grotte un sanctuaire rupestre dédié à saint Michel ; il acquit par la suite un certain rayonnement dans la région, puisqu'on voit l'évêque de Sabine et l'abbé de Farfa s'en disputer la possession au milieu du ^{xi}^e siècle^{84}.

Un autre sanctuaire, alors très fameux, dédié à l'archange en Italie était celui du *Mons aureus*, à Olevano sul Tusciano près de Salerne. Le moine franc Bernard, au retour de son pèlerinage en Terre sainte et avant de se rendre au Mont-Saint-Michel, tint à le visiter vers 870 et en a laissé une brève description :

Nous sommes arrivés au *Mons Aureus* où il y a une grotte (*crypta*) où se trouvent sept autels et qui est surmonté par une grande forêt. Personne ne peut entrer dans cette grotte à cause de l'obscurité ténébreuse qui y règne, sauf avec des torches allumées. L'abbé de ce lieu est le seigneur Valentin^{85}.

Aujourd'hui encore, on peut voir les restes de ces autels qui s'échelonnent tout au long d'une profonde grotte, dont les parois sont couvertes de fresques consacrées à la vie du Christ et à la légende de saint Pierre qui remontent à la seconde moitié du IX^e siècle.

Grottes et puits, du Gargano au Purgatoire de saint Patrick

En fait, la nature exacte de ces sanctuaires est assez difficile à définir en raison de la polyvalence du mot *crypta* dans les textes de l'époque. Ce terme peut désigner en effet aussi bien des excavations artificielles que des grottes naturelles ; de plus, la différence entre les deux est loin d'être évidente car beaucoup de ces « sanctuaires de grottes », en Italie centrale, étaient des habitats rupestres de l'époque étrusque, voire antérieure, creusés dans le tuf ou le calcaire, qui avaient été ensuite élargis et transformés en chapelles ou en oratoires. On y trouvait presque toujours un autel et une vasque qui recueillait l'eau coulant le long des parois de la grotte (*stilla*), à laquelle on accordait des propriétés thérapeutiques pour les humains et pour le bétail, ainsi qu'une image sainte peinte sur la paroi rocheuse, derrière l'autel. Un des cas les plus remarquables est celui de l'église souterraine de Sutri, au nord de Rome. Située à proximité d'un amphithéâtre romain, elle a succédé à un *mithraeum* et a été dédiée, au cours du Moyen Âge, à saint Michel Archange, comme le montrent bien les fresques de ses parois qui représentent la légende du Gargano et des pèlerins en train de cheminer vers la sainte montagne. À l'époque moderne, elle est devenue un sanctuaire marial et a pris le nom de Madonna del Parto (de l'accouchement).



Le purgatoire de Saint-Patrick, Irlande du Nord.

Sous l'influence du modèle constitué par la grotte-sanctuaire du Gargano, dédiée à saint Michel, on se mit à construire des grottes artificielles, comme on le fera à partir de la fin du ^{xix}^e siècle avec la grotte de Lourdes, reproduite dans le monde entier. Ainsi, à Rome sur le sommet du Château-Saint-Ange, le pape Boniface V (619-625) créa un oratoire en forme de crypte, dédié à l'archange, tandis que le récit des origines de l'abbaye du Mont-Saint-Michel, (*Revelatio ecclesiae sancti Michaelis*, composée au début du ^{ix}^e siècle), rapporte que l'évêque d'Avranches Aubert aurait édifié au pied du mont, en 709, un édifice « qui ne se dressait pas en hauteur avec un faîtage élégant, mais avait une forme circulaire, à la manière d'une grotte capable de contenir une centaine de personnes^{86} ». Après quoi, le prélat envoya des moines au sanctuaire de saint Michel du Gargano pour en ramener des reliques, dont un morceau de marbre sur lequel l'archange aurait posé le pied.

Les sanctuaires de ce type n'ont pas disparu par la suite, comme l'atteste le succès du pèlerinage au Purgatoire de saint Patrick, en Irlande. À la fin du ^{xii}^e siècle en effet, commença à se répandre dans toute la chrétienté un *Traité du Purgatoire de Saint Patrick*, dont l'auteur aurait été un laïc, devenu ensuite moine cistercien, Henri de Saltrey⁸⁶. Il y raconte l'histoire d'un chevalier nommé Owein qui, après être descendu dans un souterrain par un puits profond, aurait réussi à pénétrer dans le Purgatoire, à l'issue de quinze jours de jeûne pénitentiel et après avoir subi de terribles agressions démoniaques. Au terme de son voyage ultra-terrestre, Owein reçut

l'assurance que ses péchés lui étaient pardonnés et qu'il serait exempté des peines purgatoires après sa mort. L'ouvrage connut un grand succès et fut traduit dans la plupart des langues vernaculaires de l'Europe. Sous l'influence de ce récit, un sanctuaire et un pèlerinage se développèrent autour d'un puits, situé dans l'île de Lough Derg (lac rouge), au comté de Donegal, en Ulster, qui permettait à des vivants d'accéder au monde des morts. Ce site attira d'innombrables visiteurs – des femmes y furent même admises à partir de 1323 – et pas seulement des laïcs : vers 1375, sainte Catherine de Sienne dut écrire une lettre à un chartreux de Rome, pour ramener à de meilleurs sentiments ce religieux, furieux que son prieur lui ait défendu de s'y rendre en pèlerinage⁸⁷. Ce lieu finit par être frappé d'interdit en 1497 par le pape Alexandre VI, peut-être parce qu'il permettait à ceux qui s'y rendaient d'être dispensés des peines du Purgatoire, sans avoir besoin de recourir à des indulgences papales...

Sanctuaires érémitiques

Dans les régions rurales, de nombreux sanctuaires sont les marqueurs des fondations érémitiques, qui se développèrent en Occident à partir du VI^e siècle et aboutirent souvent à la création de sanctuaires, comme celui de Suppentona (Castel Sant'Elia, dans la Tuscie romaine, non loin du mont Soracte), lié au souvenir de son fondateur, le moine Anastase († 570), évoqué par Grégoire le Grand dans ses *Dialogues*^{87}. Dans le même ouvrage, il est également question de saint Benoît, qui avait séjourné quelque temps dans le « Sacro Speco », près de Subiaco, – caverne qui devint un sanctuaire, à la suite d'un miracle –, avant son départ pour le mont Cassin. L'essor de l'érémisme a été un facteur important de sacralisation de l'espace, en particulier dans les régions montagneuses et forestières de l'est de la France, où s'établirent, au début du VI^e siècle, saint Romain, saint Lupicin et saint Oyend, connus sous le nom de « Pères du Jura ». Ils furent à l'origine de l'abbaye de Saint-Claude, un lieu de pèlerinage très fréquenté pendant tout le Moyen Âge. Pour ces « hommes

de Dieu », la forêt était l'équivalent du désert d'Égypte pour saint Antoine^{88}.

L'ermite est un homme – plus rarement une femme – qui choisit la solitude pour y faire pénitence. Il s'installe dans un site naturel situé à l'écart des villes et des voies de communication, mais pas trop loin d'elles cependant ; mort au monde, il peut se consacrer à la prière et à la lutte contre le péché, tout en s'adonnant à l'ascèse : une grotte ou une cabane pour l'abriter, une alimentation purement végétarienne, des habits rapiécés et un système pileux abondant sur le modèle de saint Jean-Baptiste, une certaine familiarité avec les animaux : tel est le portrait-type de l'ermite dans l'iconographie et la littérature médiévales^{89}. Les Vies de ces anachorètes sont remplies d'épisodes où on les voit faire reculer un propriétaire menaçant, qui tentait de mettre fin à l'occupation « sauvage » d'une partie de son domaine par l'homme de Dieu, accueillir et soigner des animaux et arrêter un roi engagé dans une chasse à courre. Il s'agissait d'un état éminemment périlleux, vu sa dureté ; mais ceux qui réussissaient à trouver un équilibre dans ce genre de vie ne tardaient pas à attirer l'attention des habitants des régions environnantes, qui s'adressaient à eux comme à des médiateurs entre le monde d'ici-bas et le surnaturel.

De leur vivant déjà, les anachorètes qui y avaient résidé passaient pour avoir purifié un espace inculte de ses « démons » (serpents, ours ou « dragons », selon les cas) où la tradition rapportait qu'ils avaient souvent fait jaillir des sources d'eau limpide. Ils s'en étaient ensuite approprié une partie en se construisant une cellule et un oratoire. À la mort de l'ermite, qui avait parfois été rejoint par quelques compagnons, sa sainteté conférait aux lieux où il avait vécu une aura de sacralité et il arrivait assez fréquemment que s'y développe un sanctuaire où l'on vénérât sa mémoire, tout en requérant son intercession face aux difficultés de l'existence^{90}. Par la suite, les autorités ecclésiastiques intervenaient pour parachever la sacralisation du lieu en procédant à la bénédiction de l'enceinte de l'ermitage et à la consécration d'une chapelle ou d'une église qui abritait sa

tombe. Par la vertu du rite, ces cérémonies liturgiques faisaient accéder le nouveau sanctuaire à un statut juridique garanti par la législation ecclésiastique, ce qui permettait de lui accorder un titre, un patrimoine et le bénéfice du droit d'asile. Bien souvent, ce lieu privilégié devenait un refuge pour les fuyards ou pour des femmes désireuses d'échapper à des maris violents ou à des agresseurs (fig. 6).

L'histoire de Saint-Gilles du Gard, en Languedoc, fournit un exemple intéressant de sanctuaire d'origine érémitique. Sur ce site aurait vécu, au VIII^e ou au début du IX^e siècle, un ermite dont la Vie, très légendaire, fut rédigée au X^e siècle. Autour de sa tombe se développa une grande abbaye, qui appartient à Cluny entre 1066 et 1132, puis s'émancipa de sa tutelle. Bien placé à côté d'un port, où l'on pouvait s'embarquer pour Rome et la Terre sainte, et sur les chemins qui menaient à Compostelle depuis Arles, le monastère connut un grand essor et fut très lié avec la papauté à l'époque de la Réforme grégorienne. Les reliques de saint Gilles attiraient des foules de pèlerins, venus surtout des pays germaniques et slaves, en particulier de la lointaine Pologne. Entre 1120 et 1124, les moines y rédigèrent un *Livre des miracles*, qui fut complété avant 1160^{91}. Le saint ermite, considéré comme un intercesseur très influent, est souvent invoqué en dernier recours par les personnages des Chansons de geste : n'avait-il pas eu la révélation d'un péché que Charlemagne n'avait jamais avoué et obtenu de Dieu qu'il lui soit pardonné, ce qui avait permis à l'empereur d'accéder au paradis ? Les moines entreprirent en 1116 la construction d'un vaste édifice, somptueusement décoré et pourvu d'un déambulatoire pour faciliter la circulation des pèlerins à l'intérieur de l'église, qui est un des chefs-d'œuvre de l'art roman languedocien. La châsse de l'ermite est décrite dans ses moindres détails dans le *Guide du pèlerin de Saint-Jacques*, dont l'auteur affirme que « saint Gilles, célèbre dans tous les pays du monde, doit être vénéré, dignement honoré par tous et par tous aimé, invoqué et supplié^{92}. »

Partie II

Le sacré et son inscription dans l'espace européen, du Moyen Âge à la Renaissance

OceanofPDF.com

La polarisation de l'espace européen à travers les reliques

À partir de l'époque carolingienne, on voit s'affirmer une tendance à la concentration des reliques, qui finirent par constituer dans quelques endroits privilégiés de véritables trésors, désignés sous le nom de *sanctuaria*. Les papes donnèrent l'exemple en créant à Rome, dès le ^v^e siècle, à côté de leur palais du Latran, une vaste chapelle-reliquaire sur le modèle du Trésor du Temple de Jérusalem. Au ^{ix}^e siècle, on y trouvait aussi bien des objets précieux – reliques, bijoux, vaisselle sacrée et livres liturgiques enluminés – que des pierres provenant de Palestine, ce qui n'a rien de surprenant puisque, dans la basilique voisine de Sainte-Croix de Jérusalem, on vénérât de la terre provenant du Golgotha, en même temps qu'un fragment de la Vraie Croix. Décoré de fresques par les papes du début du ^{ix}^e siècle, cet édifice fut agrandi et enrichi de nouvelles reliques par Nicolas III en 1277 et prit alors le nom de « Saint des Saints » (« *Sancta sanctorum* ») par analogie avec le nom de la partie la plus sacrée du temple de Jérusalem, où se trouvait l'Arche d'Alliance^{93}.

La « grande rapine » des corps saints (IX^e-X^e siècle)

Parallèlement, un certain nombre d'abbayes de la moitié nord de la France liées de près au pouvoir impérial constituèrent ou enrichirent alors leurs trésors sacrés, en particulier Saint-Riquier (*Centula*), qui se vantait de posséder la pierre sur laquelle le Christ était assis lors de la multiplication des pains, Saint-Denis et Saint-Médard de Soissons. Cette dernière était encore en pleine reconstruction lorsque, en 841, l'abbé Hilduin y transféra, en présence de l'empereur Charles le Chauve, des reliques de saint Sébastien qu'il avait fait venir de Rome. Elles furent placées dans la crypte, à côté de celles de saint Médard et d'autres saints, comme le martyr romain

Tiburce ; mais le rayonnement de ce sanctuaire déclina après son pillage et sa destruction partielle par les Normands au début du x^e siècle. À Saint-Denis, la tradition voulait que Charlemagne ait offert à l'abbaye, au retour de son pèlerinage à Jérusalem, quelques reliques particulièrement précieuses – un clou de la Crucifixion et un fragment de la Couronne d'épines –, qui s'ajoutèrent à celles des martyrs parisiens Denis, Rustique et Éleuthère qu'elle possédait déjà.

Lors des vagues d'invasions normandes, hongroises et « sarrasines » qui s'abattirent sur l'Europe occidentale dans la première moitié du x^e siècle, un grand nombre de sanctuaires furent détruits et les reliques des saints furent dispersées dans toute la chrétienté. Cette mobilité forcée est bien illustrée par le transfert de celles de saint Philibert († 685) de l'île de Noirmoutier à l'abbaye de Grandlieu, près de Nantes en 836, puis à Cunault en Touraine, puis en Poitou et dans l'Allier, avant d'aboutir finalement à Tournus en Bourgogne où elles furent, au début du xi^e siècle, à l'origine d'un des monuments les plus précoces de l'architecture romane en France. Ce climat d'anarchie favorisa un processus que l'historien italien Eugenio Dupré Theseider a appelé de façon significative « la grande rapine des corps saints^{94} ». Elle s'accompagna d'une spoliation systématique des catacombes romaines, où l'on croyait que reposaient quantité de martyrs, à l'initiative des évêques et des abbés de l'Europe du Nord-Ouest aidés par des intermédiaires locaux. L'importance des reliques à cette époque, y compris sur le plan politique, est attestée par le rôle de premier plan qu'elles jouèrent, au cours de la première moitié du xi^e siècle, dans le mouvement de la Paix de Dieu, où les serments publics étaient prêtés sur les corps saints de la région avoisinante, rassemblés là où se tenaient des assemblées de paix.

Des églises de bois aux églises de pierre

On cite souvent le passage de la Chronique du moine clunisien Raoul Glaber, où il est question du « blanc manteau d'églises » qui recouvrit la

chrétienté dans les premières décennies du ^x^e siècle. Il s'agit en fait d'un double phénomène, à la fois quantitatif – la multiplication incontestable du nombre des sanctuaires – et qualitatif, dans la mesure où cet accroissement s'est accompagné d'une monumentalisation de ces édifices, où la pierre a souvent remplacé le bois. Parallèlement, comme l'a bien montré Dominique Iogna-Prat, le mot *ecclesia* (église) s'est imposé à la même époque pour désigner les lieux de culte, à la faveur d'une métonymie entre le « contenu » – l'Église comme communauté des croyants – et le « contenant » – c'est-à-dire le bâtiment qui abritait leurs célébrations^{95}. Les auteurs ecclésiastiques des ^x^e et ^x^e siècles ont multiplié les références aux lieux et aux édifices dans lesquels, d'après la Bible, Dieu s'était manifesté aux hommes : l'Arche de Noé, la tente ou Tabernacle de Moïse et le Temple de Salomon à Jérusalem. Dans la liturgie, le rituel de la consécration ou dédicace des églises (« *ordo ad consecrandam ecclesiam* ») prit alors une ampleur considérable, à tel point que cette cérémonie, accomplie par plusieurs évêques, durait près de cinq heures et était assimilée à un baptême. Les textes qui étaient lus ou chantés à cette occasion, développent l'idée d'une relation entre l'Église terrestre et la Jérusalem céleste qui se manifestera à la fin des temps, telle qu'elle est décrite dans l'Apocalypse (Ap 21,2-11), l'église de pierre étant le reflet de cette dernière et de sa splendeur. En tant que lieu de rassemblement des fidèles, elle préfigure la cité sainte, le lien entre les deux étant assuré par le Christ présent sur l'autel lors du sacrifice eucharistique, et par les reliques des saints.

Dans les principaux sanctuaires, à partir du ^{ix}^e siècle, une place particulière fut faite à ces dernières. Dans l'empire germanique, on voit se développer, pour les abriter, des « massifs occidentaux » (« Westbau »), souvent dédiés à saint Michel Archange, comme à Corvey, en Saxe, vers 880, des « Galilées » en Bourgogne ou des tours-porches dans le centre-ouest de la France, comme celle de Fleury autour de l'an mille, tandis que l'église des pèlerins commence à se distinguer du chœur réservé aux religieux et aux clercs. À travers les œuvres d'art commanditées par les évêques ou les moines, en particulier les fresques dont ils ornèrent leurs

églises les crucifix de grande taille et les statues de la Vierge, l'imaginaire chrétien s'enracina dans l'espace sacré et s'y imposa de façon stable et durable. L'invisible prend alors une figure humaine avec la renaissance de la sculpture à trois dimensions et l'apparition de statues des saints et des saintes en majesté, comme celle de Sainte-Foy de Conques, couverte d'or et de gemmes (fig. 7). Désormais l'Église d'Occident reconnaît le caractère sacré des images du Christ, de la Vierge et des saints, dont elle exaltera la puissance aux siècles suivants.

Cette évolution suscita cependant certaines réactions hostiles : ainsi, le clerc Bernard d'Angers, dans son prologue aux miracles de sainte Foy (v. 1010), exprime très clairement le rejet que provoqua d'abord chez lui la vue de la statue de la sainte, qu'il n'hésita pas à comparer à une idole, jusqu'à ce que les prodiges qui se produisaient dans le sanctuaire de Conques le fassent changer d'avis. À Arras, en 1022, des laïcs contestataires, bientôt qualifiés d'hérétiques par les clercs, rappelèrent, en citant saint Paul, que « le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve n'habite pas dans des temples faits de main d'homme » (Ac 17,24) et que l'Église est un rassemblement de croyants avant d'être un édifice de pierre^{96}. Mais il s'agissait désormais d'un point de vue minoritaire, contredit par la fièvre de constructions religieuses, des simples églises de village jusqu'aux abbayes et aux cathédrales, qui saisit alors toute la chrétienté occidentale.

L'emprise religieuse sur l'espace

Cette évolution est allée de pair avec la sacralisation de certains espaces extérieurs à l'église. Entre le IX^e et le XI^e siècle, le cimetière paroissial, dédié exclusivement à la sépulture des fidèles, se met en place en Occident^{97}. Au lieu d'être enterrés en plein champ ou dans des nécropoles, comme c'était souvent le cas jusque-là, les dépouilles des morts sont désormais réunies dans des cimetières proches de l'église paroissiale, qui firent l'objet d'une consécration. Au cours de cette cérémonie, le clergé procédait à une aspersion d'eau bénite dans l'enclos et des chandelles allumées étaient

disposées sur ses limites, aux quatre points cardinaux. Ces actes liturgiques visaient à donner au cimetière les caractères spécifiques d'un lieu religieux, en retirant cet espace de la sphère du profane pour le réserver à Dieu et à l'usage des fidèles baptisés ; au moins dans l'idéal car, dans la réalité, les choses furent souvent bien différentes et les cimetières demeurèrent longtemps des lieux très animés. Le rituel s'achevait par un appel à la protection divine pour défendre les corps des défunts des attaques du démon jusqu'au Jugement dernier et par des prières, afin qu'ils puissent trouver le repos dans l'autre monde et ne reviennent pas importuner les vivants par des apparitions intempestives. La sépulture en « terre chrétienne » était en principe refusée aux excommuniés, aux hérétiques et, bien sûr, aux juifs. Avec le cimetière consacré, le processus visant à encadrer les chrétiens, morts ou vifs, pour les conduire au salut atteint désormais son terme.

À partir du milieu du ^x^e siècle, avec la réforme dite « grégorienne » du nom du pape Grégoire VII (1073-1085) qui en fut le principal promoteur, cette « grande conversion de la société chrétienne au monde terrestre » selon l'heureuse formule de Jacques Le Goff, l'Église s'est efforcée de donner une visibilité accrue au divin parmi les hommes en l'incarnant dans des formes tangibles. Aux yeux des clercs, était désormais sacré tout ce qui avait été transformé par une action liturgique, dans le cadre d'une cérémonie de consécration. Les réalités spirituelles s'inscrivent dans des lieux ou des objets physiques sacralisés par des rituels appropriés. Parallèlement à cette polarisation religieuse de l'espace, les structures territoriales de l'Église se précisent et les confins des diocèses et des paroisses commencent à être définis de façon plus nette^{98}. On commença également à considérer que les lieux sacrés – qui, dans le droit romain, n'appartenaient à personne (« *res nullius* ») – étaient la propriété de l'Église, et non des pouvoirs laïcs ou des particuliers, en raison même de leur destination religieuse. Les évêques et les moines réclamèrent alors vigoureusement la « restitution » par les laïcs des autels, qui figuraient et commémoraient le sacrifice rédempteur du Christ, en raison de leur caractère sacré.

OceanofPDF.com

L’empreinte du monachisme

Les moines et l’espace

L’accroissement considérable du nombre des sanctuaires dans toute la chrétienté occidentale, à partir de la fin du x^e siècle, doit également être mis en rapport avec un phénomène important dans le domaine religieux : l’évolution qu’a connue le sacrement de pénitence entre le ix^e et le xi^e siècle. Le pèlerinage, qui n’avait pas bonne presse auprès des autorités ecclésiastiques à l’époque carolingienne, devint alors une pratique expiatoire particulièrement indiquée – et prescrite à ce titre par les évêques – pour les fautes graves ayant un caractère public, commises par des laïcs, qui, de ce fait, se trouvaient exclus de la communauté des fidèles^{99}. Dans certains textes du xi^e siècle, comme la « Vision de Narni » contenue dans la *Vie du pape Léon IX* († 1054), s’exprime même la conviction que les défunts font pénitence sur terre pour leurs péchés en se rendant en foule d’un sanctuaire à l’autre. Interrogé par quelqu’un qui l’avait connu de son vivant, un revenant y fait la déclaration 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 Marmoutier, le monastère de saint Martin, et nous faisons route vers l’abbaye de Marie, la bienheureuse mère de Dieu, à Farfa^{100}.

Cette dernière mention renvoie au grand monastère de Sainte-Marie de Farfa, situé en Sabine, au nord-est de Rome, qui aurait été fondé à la suite d’une vision mariale. Dans les deux cas, il s’agissait de puissants sanctuaires monastiques, réputés pour la qualité de leurs observances religieuses.

Cette évolution est allée de pair avec l’influence croissante du monachisme bénédictin, qui devint alors un facteur d’organisation et de marquage de l’espace, fondé sur le prestige du genre de vie prescrit par la

règle de saint Benoît, désormais la plus répandue en Occident. Dans bien des textes du premier âge féodal, le mot « lieu » (*locus*, sous-entendu *sanctus* (saint) ou *Deo dicatus* (voué à Dieu)), désigne un établissement religieux. Les abbayes tendirent à devenir les pôles structurants du territoire, sur lequel elles exerçaient une domination spirituelle et parfois temporelle. Elles ont joué un rôle important dans le processus d'« encellulement », pour reprendre l'expression de Robert Fossier, qui a caractérisé la société occidentale et surtout le monde rural entre le ^x^e et le ^{xii}^e siècle. Quels qu'aient été sa configuration et son rayonnement spirituel, le monastère, qui s'était souvent développé autour de la tombe d'un saint ou d'une sainte, constituait déjà par lui-même un espace sacré, découpé dans un territoire donné et soustrait au monde profane ; il comportait en règle générale un cloître, anticipation terrestre du paradis, et, pour les moines, le désir de Dieu abolissait en quelque sorte la distance séparant le présent de la Parousie. Le monastère se trouve en effet dans une situation ambiguë : ceux qui y ont fait profession se sont exclus du monde, comme le rappela fermement saint Bernard à certains de ses moines qui auraient voulu partir en pèlerinage en Terre sainte, mais ils ne sont pas indifférents à l'égard du monde pour le salut duquel ils prient.

Cette relation dialectique entre fuite du monde et action sur ce dernier se traduisait de façon concrète dans les comportements des communautés religieuses : Le moine habite l'espace et c'est lui qui le rend sacré par son genre de vie, tandis que l'abbaye manifeste la présence divine au milieu des hommes, en essayant de montrer ce que pourrait être un monde remis en ordre, par contraste avec le désordre qui prévalait dans la société. On n'a pas assez pris en compte, dans l'histoire religieuse du Moyen Âge, le rôle joué par les innombrables établissements monastiques ou canoniaux qui sont apparus et ont quadrillé le territoire de la chrétienté entre le ^x^e et le ^{xii}^e siècle. Il n'y a certes pas lieu de les idéaliser car tous n'étaient pas des « citadelles de la prière », ni même des communautés édifiantes ; mais nombre d'entre eux constituèrent des « micro-sanctuaires » dédiés au culte de leurs saints fondateurs, qui attiraient à eux les laïcs du voisinage, et en

particulier ceux de leurs domaines. En ces temps où la plupart des fidèles ne recevaient le sacrement de pénitence qu'à l'approche de la mort et communiaient rarement, on ne pouvait espérer accéder au salut, si l'on vivait dans le monde, que par l'intercession d'un ou de plusieurs saints auxquels il convenait de se vouer. Cette croyance fut à l'origine d'un flux constant de donations de terres et d'argent, offerts non à l'Église, comme on le dit parfois trop rapidement, mais aux saints patrons des communautés religieuses auxquelles les donateurs se sentaient liés.

Moines et sanctuaires : des lieux saints aux territoires

En même temps s'affirmèrent des formes spécifiques de contrôle de l'espace de la part des moines^{101}. Les religieux s'arrogèrent le droit de créer des espaces sacrés détachés du cadre territorial ambiant et de leur histoire antérieure, comme on le voit avec une netteté particulière à Cluny et au sein de l'*Ordo cluniacensis* aux XI^e et XII^e siècles^{102}. Cette pratique fut ratifiée par le pape Urbain II pendant son séjour en France, entre 1095 et 1098, où il consacra lui-même l'église de Cluny III, ainsi que cinq cimetières, marquant ainsi la volonté de l'Église d'accentuer la sacralisation des espaces funéraires^{103}. Dans certains cas, la possession par les moines de reliques prestigieuses fut le point de départ de la construction d'une entité territoriale : c'est le cas de l'abbaye du mont Cassin, qui, aux XI^e et XII^e siècles, créa en Campanie un véritable État monastique, qu'on appelait dans les documents de l'époque la « Terre de saint Benoît », autour de la « sainte montagne » où reposaient les reliques du père des moines d'Occident. On retrouve une situation assez proche dans le monde byzantin, à la même époque, avec le développement du mont Athos, sur une péninsule s'avancant dans la mer Égée, où s'est alors formé un ensemble de monastères qui constitue encore aujourd'hui une entité largement autonome au sein de l'État grec.

Dans cette perspective, les moines « noirs » n'hésitèrent souvent pas à transformer leurs abbayes en sanctuaires : ceux de Sainte-Foy de Conques,

composèrent, entre 1020 et 1050 environ, cinq livres de miracles consacrés aux prodiges qu'accomplissait leur protectrice céleste ; en cas de conflit avec des seigneurs voisins, ils sortaient sa statue-reliquaire en procession à travers les campagnes pour affirmer leurs droits sur certaines terres qu'on leur refusait ou qu'on voulait leur enlever^{104}. À Fleury (Saint-Benoît-sur-Loire), lors de la reconstruction de l'abbaye au cours du XI^e siècle, l'abbé Gauzlin se montra soucieux de rendre tous les honneurs aux reliques de saint Benoît que son monastère prétendait posséder : un élément majeur du nouvel édifice était le splendide pavement en marbre de la nef, où les plaques et les tesselles de porphyre renvoyaient à des modèles romains, en particulier à celui des basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Jean-de-Latran. Dans la crypte se trouvaient les reliques considérées comme étant celles du père des moines d'Occident, qui furent transférées au XIII^e siècle dans une magnifique châsse en or et en argent. L'ensemble du chevet de l'abbatiale constituait un véritable reliquaire monumental avec ses chapiteaux historiés consacrés aux miracles de saint Benoît, qu'on retrouve également sur les linteaux des portails latéraux. Les moines de Stavelot, en Belgique, se livraient pour leur part à des manifestations spectaculaires, comme cette cérémonie où, en 1104, leur abbé excommunia des seigneurs qui avaient usurpé des biens appartenant à l'abbaye en lançant contre eux de véhémentes malédictions : « ...Qu'ils soient maudits dans leur maison, maudits au champ, maudits en tout lieu où ils s'arrêteront et marcheront, s'assoieront et se reposeront ; maudits en mangeant, maudits en buvant ; maudite leur nourriture et maudite leur boisson... Que la terre les engloutisse vivants comme Dathan et Abiron, et qu'ils descendent vivants en enfer^{105} ... ! »



Résurrection d'une enfant au contact de la châsse de saint Benoît, Abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire. Détail du linteau du portail Nord (XII^e siècle). (Dans Éliane VERGNOLLE, *Saint-Benoît-sur-Loire*, Paris, Bibliothèque de la société française d'archéologie, 2018.)

D'autres, comme à Saint-Martial de Limoges au début du XI^e siècle, se lancèrent dans une politique de promotion de leur saint patron, présenté par Adhémar de Chabannes comme un disciple de saint Pierre. Les moines s'attachèrent à diffuser les miracles accomplis par les reliques qu'ils possédaient, à la fois pour des raisons de prestige et pour des motifs économiques, car les pèlerins qui se rendaient à l'abbaye pour les vénérer ne manquaient pas de leur faire des dons et des offrandes^{106}. Ces sanctuaires monastiques entrèrent souvent en concurrence entre eux : ainsi, les moines du mont Cassin s'engagèrent au XII^e siècle dans une longue polémique avec ceux de Fleury qui prétendaient détenir les reliques de saint Benoît, et affirmèrent que celles-ci se trouvaient toujours dans leur abbaye, en Italie. Dans d'autres cas, les monastères furent les principaux bénéficiaires des *furta sacra* (vols sacrés) effectués en Orient par les marins

et les marchands des grandes villes, comme ceux de Bari qui ramenèrent d'Orient en 1087 les reliques de saint Nicolas de Myre, pour lesquelles fut construit le grand monastère de Saint-Nicolas de Bari, qui devint un lieu de pèlerinage très fréquenté et l'est demeuré jusqu'à nos jours^{107}.



Façade de la basilique Saint-Nicolas de Bari, XII^e siècle.

Un certain nombre d'établissements ou de congrégations monastiques semblent cependant être demeurés assez longtemps peu sensibles aux manifestations de la dévotion populaire envers les reliques des saints, dans la mesure où celle-ci risquait de perturber la régularité de leur vie religieuse. Ainsi l'église abbatiale de Cluny – le plus grand édifice religieux de la chrétienté au début du XII^e siècle – n'est jamais devenue un sanctuaire, même si elle abritait beaucoup de reliques, et ses premiers grands abbés, Odon et Hugues, qui étaient pourtant considérés comme des saints, furent inhumés à Souvigny, dans le Bourbonnais. On note la même indifférence dans les ordres nouveaux, d'inspiration érémitique, comme les Camaldules ou les Chartreux, vis-à-vis des reliques de leurs fondateurs : saint Bruno ne repose pas à la Grande Chartreuse qu'il avait pourtant créée, mais dans une église de Calabre, et le tombeau de saint Romuald ne se trouve pas à Camaldoli, mais à Fonte Avellana. À Grandmont, un successeur d'Étienne de Muret († 1124) interdit même aux reliques de ce saint de faire des miracles, pour que les religieux de cet ordre, qui se voulait pauvre et austère, ne soient pas dérangés dans leurs dévotions par un afflux de pèlerins^{108} ! Non que ces moines aient renoncé à créer des espaces sacrés ; mais, comme le montre bien le comportement des Cisterciens dans les campagnes où ils s'installaient, ils les voulaient vides d'hommes et de

villages, de façon à pouvoir s'adonner librement à la sainte solitude. Comme l'a noté Georges Duby,

l'abbaye cistercienne aurait voulu se décharger des fonctions funéraires, laissant à d'autres le soin des corps défunts... On n'y vit plus de sarcophages à miracles et, partant, plus de pèlerins, c'est-à-dire plus de spectacle. Si l'ostentation et le théâtre liturgique étaient réduits et du même coup la splendeur de l'office divin, cela n'empêchait cependant pas pour autant la conservation des reliques, voire leur accumulation et leur collection. Il faut bien distinguer selon les époques : après les origines de l'Ordre et l'observance stricte des premiers temps, la rigueur primitive, comme dans d'autres domaines, s'est là aussi relâchée progressivement^{109}.

Au XIII^e siècle en effet, les générations suivantes se montrèrent moins sourcilleuses sur ce point que les fondateurs et les réformateurs, et même les ordres religieux les plus austères finirent par solliciter des dispenses auprès de la papauté pour pouvoir accueillir des pèlerins des deux sexes dans leurs monastères.

OceanofPDF.com

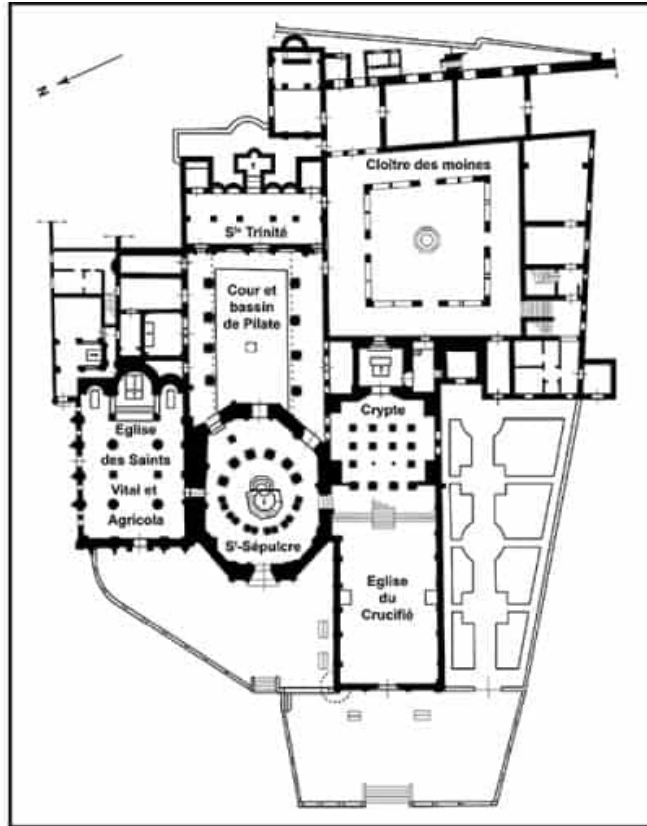
Sanctuaires du Christ et des apôtres

La référence aux saints Apôtres n'était pas nouvelle dans le christianisme et il existait depuis longtemps, dans toute la chrétienté, des sanctuaires dédiés à saint Pierre, sur le modèle de la basilique que Constantin avait édifée à Rome en son honneur, ou à d'autres compagnons du Christ. Et, lorsque des laïcs, dans la Bourgogne du ^x^e siècle, léguaient des terres ou des serfs à Cluny, les chartes de donation ne mentionnaient pas les moines mais bien saint Pierre, le patron de l'abbaye, en tant que bénéficiaire de leur générosité, comme s'il s'était agi d'un personnage vivant. Mais, à partir de la fin du ^x^e siècle, s'affirma en Occident une nouvelle forme de spiritualité marquée par une volonté de retour à la « vie apostolique », c'est-à-dire à un idéal de vie qui s'inspirait de celui de la première communauté chrétienne de Jérusalem, telle qu'elle est décrite dans les Actes des Apôtres. Cette évolution de la piété s'accompagna d'une redécouverte de l'humanité du Christ et de son rôle comme protagoniste dans l'histoire du salut : il s'agissait désormais pour les fidèles de mettre leurs pas dans ceux de Jésus et de ses disciples, comme en témoignent le succès des croisades et l'essor de quelques grands sanctuaires, à commencer par le Saint-Sépulcre de Jérusalem dont on disait qu'il avait été consacré par le Christ lui-même. Les « *furta sacra* » (vol de reliques) aux dépens des églises d'Orient favorisèrent alors en Occident un culte des reliques charnelles du Christ, Dieu incarné, en particulier celles de sa Passion : « Saint Sang » de Mantoue et de l'abbaye de Fécamp au ^x^e siècle, « Saint Graal » de Glastonbury en Angleterre au ^{xii}^e – ce vase dans lequel Joseph d'Arimatee aurait recueilli le sang du Christ en croix –, colonne de la Flagellation vénérée dans l'église Sainte-Praxède de Rome, « saints clous », épines de la Couronne, etc. À l'abbaye Saint-Sauveur de Charroux, à partir de la fin du ^x^e siècle, on rendit même un culte au saint Prépuce du Christ (appelé en latin « *sancta virtus* ») qui était conservé dans un reliquaire, et le succès populaire que connut cette dévotion n'est sans doute pas étranger à la

construction par les moines, à partir de 1096, d'une nouvelle église dont le plan centré s'inspire de celui du Saint-Sépulcre.

À l'ombre du Saint-Sépulcre et de la Vraie Croix

À partir du milieu du x^e siècle, l'Occident avait repris contact avec Jérusalem et de grands pèlerinages, dirigés par des évêques ou des abbés de France ou d'Allemagne, conduisirent en Terre sainte des milliers de clercs et de laïcs, qui eurent ainsi l'occasion de redécouvrir l'historicité du Christ et de ses compagnons. À leur retour en Occident, un certain nombre d'entre eux firent construire des églises, octogonales ou rondes, sur le modèle de celle du Saint-Sépulcre^{110}. On n'en connaît pas moins de soixante-cinq en Occident. La plus ancienne est celle de Saint-Étienne (Santo Stefano), un ensemble de sept églises et oratoires appelé Jérusalem, qui furent construits à Bologne à partir du viii^e siècle et dont la fondation était attribuée au premier évêque de la cité, Saint Petronio. Le mouvement s'accrut après l'an mille^{111}. Parmi ces répliques du Saint-Sépulcre figurent les abbayes de Saint-Bénigne de Dijon et de Fruttuaria, au Piémont, dès les années 1010-1030, et les églises de Neuvy-Saint-Sépulcre, dans le Berry, en 1043, de San Sepolcro, en Toscane, à l'initiative des Camaldules, ou encore de Paderborn, en Allemagne : celle que l'évêque Meinwerk y construisit en 1036 reproduisait les mesures exactes de l'église de Jérusalem, qu'il avait fait relever sur place par un clerc de son entourage. Il s'agissait clairement de substituts du Saint-Sépulcre, comme l'atteste l'inscription qui figure sur un édifice de ce type, fondé en 1055 par deux fidèles à Plaisance à l'intention de leurs concitoyens : « ... afin qu'en le voyant, en se souvenant du Seigneur qui a souffert et a été enseveli pour nous, ils méditent, renoncent à leurs péchés et fassent pénitence^{112}. »



Bologne, le complexe monastique de Santo Stefano, VIII^e-XII^e siècle.

À son retour de croisade, vers 1100, Pierre l'Ermite aurait érigé un sanctuaire dédié au saint Sépulcre et à saint Jean-Baptiste, le « Neufmoustier » aux portes de Huy-sur-Meuse, et aurait obtenu du patriarche de Jérusalem des reliques et un privilège, permettant aux pèlerins incapables de gagner la Terre sainte, d'accomplir leur vœu dans l'église qu'il avait fait bâtir là^[113]. Le catalogue du trésor de reliques de ce sanctuaire reflète toutes les étapes d'un pèlerinage en Terre sainte : les reliques dominicales (c'est-à-dire liées à la personne du Christ) y sont nombreuses et très variées, mais y figurent également des reliques évangéliques, comme les cinq pains et les deux poissons de la Multiplication des pains (Lc 9, 13), et de la terre provenant du lieu même de l'Ascension, au sommet du mont des Oliviers. Il y est fait aussi mention de quelques fragments de la sainte Croix : Pierre l'Ermite n'était-il pas surnommé « le premier prédicateur de la Sainte Croix » ? Dans le catalogue

des reliques du Neufmoustier, celles de Marie forment également une catégorie bien fournie : on y trouve des vêtements de la Vierge, des fragments de son tombeau et de l'arbre de la fuite en Égypte, des cheveux et des fleurs liés à la visite à Élisabeth, ce qui a permis à Philippe George d'écrire que Neufmoustier était bien « une part de Terre sainte en pays mosan^{114}. »



Croix reliquaire d'Eymoutiers, Haute-Vienne, XIII^e siècle. Trésor de la collégiale d'Eymoutier.

Parallèlement, de nombreuses églises furent alors dédiées à la sainte Croix, considérée depuis Constantin comme le symbole de la victoire divine sur les forces adverses. Au XII^e siècle, on voit se multiplier en Occident les croix staurothèques – c'est-à-dire incluant un morceau ou une parcelle de la Vraie Croix –, sous l'influence des chanoines du Saint-Sépulcre et des ordres de chevalerie qui cherchaient à tenir éveillée chez les fidèles la ferveur pour la Terre sainte et sa libération^{115}. Certaines églises qui possédaient de telles « reliques », comme celle de la « Vera Cruz » à Ségovie, devinrent des sanctuaires réputés. L'intérêt nouveau prêté à l'humanité de Jésus est attesté par le succès que connut alors le « Volto Santo » de Lucques (que les pèlerins français appelaient « le Saint Voul »), un grand crucifix de bois où les souffrances du Christ en croix étaient représentées avec un réalisme qui n'exclut pas la majesté. La légende voulait qu'il ait été sculpté par Nicodème, juste après la Passion, et qu'il

soit arrivé de Terre sainte en Italie, à la fin du VIII^e siècle, sur une nacelle qui serait venue s'échouer sur la plage de Luni, non loin de Lucques^{116}. Cette dévotion fut approuvée par le pape Pascal II, au début du XII^e siècle, et les pèlerins affluèrent de toute la chrétienté dans la cité toscane pour visiter la cathédrale Saint-Martin, où une chapelle lui était consacrée. Encore à la fin du XIII^e siècle, Dante affirme sans hésitation, dans la *Divine Comédie*, le caractère sacré de cette relique du Sauveur^{117}. À Vendôme, à la même époque, on commença à vénérer la « sainte Larme » que le Christ aurait versée en apprenant la mort de Lazare. Elle avait été offerte en 1040 à l'abbaye de la Trinité par son fondateur, le comte Geoffroy Martel, à son retour de Constantinople, mais on ignore comment il se l'était procurée. À partir du XII^e siècle, de nombreux sanctuaires prétendirent détenir le Saint-Suaire : si celui, très célèbre, qui se trouve aujourd'hui à Turin n'apparaît dans la documentation qu'au milieu du XIV^e siècle, plusieurs autres lieux – Aix-la-Chapelle, Compiègne, Besançon, l'abbaye cistercienne de Cadouin, en Périgord, et l'église des Augustins de Carcassonne – revendiquèrent le privilège de le posséder^{118}. Dans ce contexte, la Terre sainte acquit une centralité sans précédent dans la vie religieuse des chrétiens, dont beaucoup aspiraient à s'y rendre soit en pèlerinage, soit dans le cadre d'une croisade à partir de 1095. Pour eux, la Palestine n'était pas seulement une direction possible parmi d'autres : c'était la patrie commune, un pays que Dieu leur avait donné en héritage et qu'il fallait à tout prix reprendre aux « infidèles » qui la détenaient abusivement.

Sanctuaires des Apôtres : Saint-Jacques de Compostelle

L'expression la plus spectaculaire de ce désir de renouer avec l'âge apostolique fut le succès extraordinaire que connut alors le sanctuaire de saint Jacques à Compostelle. Dès le VII^e siècle, certains écrits, comme le *Breviarium Apostolorum* et le *De ortu et obitu patrum*, avaient assigné à chacun des Apôtres la conversion d'un pays et, en particulier, celle de l'Espagne à saint Jacques le Majeur, frère de saint Jean et fils de Zébédée.

À la fin du ^{viii}^e siècle, le moine espagnol Beatus de Liébana reprit et diffusa cette affirmation dans ses écrits et la tombe de saint Jacques fut retrouvée, près d'Iria, en Galice, en 829, dans un lieu appelé Compostelle (le champ de l'étoile). Ce récit se heurtait cependant à la tradition bien établie selon laquelle saint Jacques avait été décapité à Jérusalem sur l'ordre du roi Hérode Agrippa. Les hagiographes carolingiens Adon de Vienne et surtout Usuard, moine à Saint-Germain des Prés, dont le martyrologe allait faire autorité dans toute la chrétienté au cours des siècles suivants, résolurent la contradiction en affirmant que Jacques était bien mort à Jérusalem entre 41 et 44, mais que ses restes avaient été transférés en Espagne par voie de mer, thème qui fut développé à la même époque dans un récit consacré à la *Translation de saint Jacques*. La présence à Compostelle de pèlerins venus des régions situées au nord des Pyrénées est attestée à partir du milieu du ^x^e siècle et s'accrut beaucoup par la suite. Les promoteurs de son culte revendiquaient sa supériorité par rapport à celui des autres saints en soulignant qu'en Occident, en dehors de Rome, seule l'Espagne avait été évangélisée par un apôtre et que ce dernier avait été le premier des Douze à subir le martyre.

Un premier sanctuaire, élevé par l'évêque d'Iria, Théodemir, et le roi des Asturies, Alphonse II, fut détruit par les « Sarrasins » d'Al Mansour en 997, mais, après l'an mille, le culte de l'apôtre, appuyé par le réseau des monastères clunisiens, connut un grand essor au nord des Pyrénées. Vers le milieu du ^{xii}^e siècle, l'archevêque Diego Gelmirez († 1149) édifia à Compostelle une imposante basilique pour abriter le tombeau de saint Jacques, qui devint bientôt un des lieux pèlerinage les plus fréquentés de la chrétienté. Avoir le privilège de franchir le « portail de la gloire » par lequel on entrait dans cette immense église constituait pour les pèlerins une sorte d'anticipation de la vision béatifique de Dieu dans l'au-delà. En même temps, le prélat fit composer un imposant ouvrage, le *Liber sancti Jacobi* ou *Codex Calixtinus*, vaste compilation destinée à faire connaître l'histoire – très légendaire – du sanctuaire^{119}. On n'y trouve mentionnés que vingt-deux miracles, mais l'auteur souligne qu'il aurait pu en aligner davantage et

que saint Jacques avait bien d'autres pouvoirs, en particulier celui de protéger dans les difficultés de la vie ceux qui l'invoquaient et d'intervenir en faveur des chrétiens dans les combats qui les opposaient aux musulmans dans le cadre de la « Reconquista ». Aussi était-il qualifié de « *matamoros* » en Espagne et de « noble baron » dans les épopées françaises, qui le présentent comme le protecteur de Charlemagne et de sa descendance. Le *Liber* souligne aussi la primauté de Compostelle par rapport à d'autres sanctuaires, dans la mesure où l'on y trouvait la tombe d'apôtre la plus éloignée de sa patrie d'origine. Sensibles à cet argument, les pèlerins eurent tendance par la suite à aller visiter, après Compostelle, les sanctuaires satellites de Padrón – où le bateau transportant l'Apôtre (ou ses restes, selon les versions) aurait touché terre après une longue errance maritime – et de Sainte-Marie du Finistère (*de finibus Terrae*), qui marquait l'extrémité occidentale du monde connu^{120}.



Sanctuaire de Saint-Jacques à Compostelle : le porche de la gloire.

Le rayonnement de Compostelle fut tel, au XII^e siècle, que de nombreux sanctuaires de substitution furent alors dédiés à saint Jacques dans toute la chrétienté, comme celui de San Giacomo *de Podio* (ou di Poggio), près de Pise, fondé vers 1200 par une pieuse femme laïque, sainte Bona († 1207), qui s'était rendue en pèlerinage à neuf reprises à Compostelle et mourut au début de son dernier voyage. Les pèlerins qui ne pouvaient se rendre en Espagne les fréquentaient volontiers dans l'espoir d'y acquérir des indulgences. La popularité de saint Jacques fut entretenue au cours des siècles par les archevêques et le chapitre de la cathédrale de Compostelle, sans cesse sollicités pour procurer à d'autres églises des reliques de l'apôtre : ainsi un fragment de sa tête se trouvait à Pistoia, en Toscane depuis le milieu du XII^e siècle, mais Arras et Aire-sur-la-Lys s'étaient déjà partagé son « chef » ! Saint-Sernin de Toulouse pour sa part prétendit

détenir son corps, qui lui aurait été donné par Charlemagne, et un de ses ossements fut offert par la comtesse Mahaut d'Artois, au début du XIV^e siècle, à l'hôpital Saint-Jacques de Paris, qui hébergeait et soignait les pèlerins partant vers la Galice. L'abbaye de Reading, en Angleterre, avait reçu au XII^e siècle de l'impératrice Mathilde un bras de saint Jacques, réputé pour les nombreuses guérisons qu'il y produisait, mais l'abbaye de Saint-Denis, pour sa part, prétendait également détenir un bras de l'apôtre qui défendait le royaume de France contre ses ennemis, tandis que Liège en revendiquait un autre...

Il en alla de même pour les apôtres du Christ dont le culte se développa aux XII^e et XIII^e siècles^{121} : ainsi, en 1080, les reliques de saint Mathieu furent retrouvées à Salerne et le pape Grégoire VII les transféra lui-même dans la nouvelle cathédrale. Au milieu du XIII^e siècle, un légat pontifical, Pierre de Capoue, ramena en Italie celles de saint André, enlevées à l'église de Patras en Grèce, et les déposa dans la cathédrale d'Amalfi, en Campanie, où elles sont restées jusqu'à la fin du XX^e siècle, tandis qu'à Bénévent, de nombreux pèlerins venaient vénérer les reliques de saint Barthélémy. La dévotion se porta également sur des figures mythiques, comme saint Amadour, présenté comme un serviteur de la sainte Famille, associé à la Vierge Marie dans le sanctuaire de Rocamadour : son corps, retrouvé intact en 1166, reçut la visite de nombreux pèlerins et de plusieurs souverains, parmi lesquels Henri II Plantagenêt et Saint Louis.

Mais saint Jacques les surpassait tous en popularité : il était en effet considéré et représenté comme celui qui conduisait les âmes des défunts jusqu'à l'entrée du paradis, parfois accompagné de la Vierge Marie dans l'iconographie et les récits de visions. Cette réputation est peut-être liée au fait que, dans l'Épître de Jacques (elle n'est pas de lui, mais on ne le savait pas !) qui figure dans le Nouveau Testament, il est question de l'onction des malades, ou extrême onction, avec de l'huile, dans les moments qui précédaient la mort^{122}. C'est par le biais de ce rôle funéraire qu'il est entré alors dans l'imaginaire européen, au terme d'un processus de

folklorisation qui a été étudié par l'historien et anthropologue L. M. Lombardi Satriani^{123} : ainsi, à Modica, en Sicile, on croyait que l'âme, après la mort, devait faire obligatoirement un pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle pour se purifier et, de là, entreprendre un voyage long et fatigant à travers la Voie Lactée, appelé « Viollu de San Jabbicu », au bout duquel l'apôtre l'attendait pour la conduire au Paradis. Mais on pouvait s'épargner cette pérégrination posthume en accomplissant, pendant la nuit du 24 au 25 juillet, un pèlerinage à une petite église des environs dédiée à saint Jacques, en se conformant à un rituel alimentaire et vestimentaire extrêmement précis et en récitant neuf *Pater* et neuf *Ave* en l'honneur de l'apôtre.

Marie-Madeleine, de Vézelay à Saint-Maximin

On redécouvrit également le rôle des saintes femmes qui avaient gravité dans l'entourage de Jésus, comme Marthe, patronne de Tarascon, et surtout Marie-Madeleine. Celle-ci a joui en effet d'une grande popularité dans tout l'Occident à partir du XI^e siècle. Cette figure évangélique avait certes sa place dans les calendriers liturgiques, tant en Orient que dans l'Église latine, au moins depuis le VII^e siècle. Mais le succès de son culte est consécutif à la fusion, opérée par Grégoire le Grand au début du VI^e siècle dans un sermon célèbre repris au X^e siècle par l'abbé Odon de Cluny, de trois figures féminines évoquées dans les Évangiles : l'hôtesse du Christ qui le recevait dans sa maison de Béthanie avec sa sœur Marthe et son frère Lazare, la pécheresse publique qui, lors du repas chez Simon, ne cessa d'arroser de ses pleurs les pieds de Jésus en signe de repentir, et la Marie de Magdala qui le suivit pendant la plus grande partie de son ministère et était présente le vendredi saint au pied de la croix avec sa mère, avant d'être la première à recevoir l'annonce de sa résurrection^{124}. Figure de la conversion, Marie-Madeleine constituait un modèle attractif pour les pénitents laïcs et les femmes qui aspiraient à mener une vie religieuse, tout en restant dans le monde^{125}. On ne connaissait jusque-là aucune relique de la sainte en Occident, mais, au milieu du XI^e siècle, l'abbé Geoffroy de

Vézelay affirma avoir retrouvé ses précieux restes dans la crypte de son abbaye, où elles auraient été apportées de Provence au IX^e siècle et aussitôt cachées pour les protéger des voleurs. Sur la vie de Marie-Madeleine, on ne possédait guère qu'un recueil hagiographique qui mettait l'accent sur la dernière partie de son existence, où elle se serait retirée dans la solitude. Mais Geoffroy composa une nouvelle Vie, où l'on racontait que la sainte femme, après la Pentecôte, avait gagné la Provence en bateau avec un disciple du Christ, saint Maximin, et avait participé avec lui à l'évangélisation de cette région, avant de mourir dans la grotte de la Sainte-Baume.



La grotte de sainte Marie Madeleine à la Sainte-Baume. Gravure de François de Belleforest, *L'histoire universelle du monde*, Paris, 1570.

Cette Vie « apostolique » avait une grande originalité, à une époque où la hiérarchie ecclésiastique n'allait pas tarder à prendre des mesures pour interdire aux laïcs, et en particulier aux femmes, de prêcher en public. Aussi connut-elle un vif succès auprès des fidèles et inspira-t-elle les peintres et les sculpteurs jusqu'à la fin du Moyen Âge. Le culte de la Madeleine conféra un grand prestige à Vézelay, où passaient les pèlerins des pays germaniques qui se rendaient à Compostelle, et la grande église abbatiale que les moines y élevèrent en son honneur dans la première moitié du XII^e siècle est un des principaux monuments de l'art roman français. Des assemblées de paix s'y tinrent alors et la sainte colline prit une place de

choix dans la géographie sacrée de la Bourgogne et de la France, ce qui permet de comprendre que saint Bernard ait choisi Vézelay pour y prêcher la deuxième croisade en 1147. Par la suite, l'abbaye et le sanctuaire déclinèrent, surtout à partir du moment où, en 1279, à la suite d'une apparition de la sainte à Charles de Salerne, comte de Provence, les reliques de Marie-Madeleine furent retrouvées dans un sarcophage, au couvent dominicain de Saint-Maximin. Le pape Boniface VIII, qui s'appuyait sur la Maison d'Anjou et voulait la favoriser, porta un coup décisif aux prétentions de Vézelay en affirmant dans une bulle, en 1295, que les reliques de Saint-Maximin étaient les seules authentiques. La même année, le comte, devenu entre-temps roi de Naples sous le nom de Charles II, confia aux Dominicains la grotte de la Sainte-Baume et un pèlerinage important se développa sur les deux sites, comme l'atteste le *Livre des miracles de sainte Marie Madeleine* de l'hagiographe Jean Gobi, prieur de Saint-Maximin de 1304 à 1328^{126}. À la fin du ^{xiv}^e siècle, le polygraphe liégeois Jean d'Outremeuse, s'inspirant de Bernard Gui, rapporte, à propos de la découverte de ses restes, que « de la langue très sainte de Marie-Madeleine qui adhérait encore à sa tête et à sa gorge, sortait une racine avec une petite branche comme du fenouil et elle pointait vers l'extérieur en longueur. Les assistants en admiration, virent tous cela de leurs propres yeux^{127} ». On racontait que la racine et la branche furent coupées en plusieurs morceaux qui furent conservés en divers endroits comme autant de reliques.

Cathédrales et sanctuaires

Processions et pèlerinages

Parmi les édifices les plus importants du culte chrétien figurent les cathédrales et celles, très nombreuses, qui furent édifiées ou reconstruites à l'époque médiévale font encore aujourd'hui la fierté de nombreuses villes européennes. Elles peuvent apparaître comme des sanctuaires, dans la mesure où le temps des hommes s'y articulait au temps cosmique à travers les cérémonies liturgiques, mais, dans la plupart des cas, cette dénomination ne résiste pas à un examen attentif. Le malentendu provient sans doute de l'ambivalence du mot « pèlerinage », qui, en français, recouvre des réalités assez différentes. Là où notre langue ne connaît qu'un seul mot pour désigner une pérégrination pieuse, l'allemand en possède deux : « Wallfahrt », qui désigne un déplacement de durée limitée vers un édifice religieux, et « Pilgerfahrt » qui caractérise plutôt une errance de longue durée. La première de ces deux formes de mobilité religieuse trouve sa traduction dans la procession, qui sort d'une église – en général la cathédrale – et y revient après avoir accompli, à date fixe, une circumambulation plus ou moins longue à travers la ville, scandée par des « stations » auprès de divers édifices cultuels, en suivant un itinéraire déterminé par un rituel liturgique ; la seconde, le pèlerinage proprement dit, consiste en un voyage, une sorte de vagabondage religieux qui pouvait durer quelques semaines, mois ou années, dont le but était de gagner un ou plusieurs sanctuaires pour y accomplir des dévotions, rendre grâce pour les faveurs obtenues ou en solliciter de nouvelles. Ce dernier relevait d'une initiative personnelle et appartenait, dans la plupart des cas, à la sphère de la « religion volontaire » : en effet, dans le christianisme, le pèlerinage n'a jamais constitué une pratique obligatoire et, à certaines époques de l'histoire, il a même été parfois déconseillé aux fidèles de l'entreprendre. Le pèlerin privilégiait le ou les lieux saints qu'il lui fallait atteindre, au terme

d'une démarche individuelle ou collective^{128}. Dans la réalité, la distinction bien tranchée entre processions et pèlerinages doit cependant être relativisée en fonction de contextes historiques ou religieux particuliers : ainsi, à Notre-Dame de Tournai, aujourd'hui en Belgique, la procession du 14 septembre en l'honneur d'une relique de la Vraie Croix conservée dans cette cathédrale attirait chaque année de nombreux pèlerins, venus de toute la Flandre et en particulier de Gand, qui faisaient le tour de la cité en cortège au petit matin avant de gagner l'église mère^{129}. Ce cas n'est certes pas unique, mais, en règle générale, on peut dire que, tandis que les églises paroissiales et cathédrales sont les lieux du salut ordinaire (messe, sacrements obsèques), les sanctuaires sont ceux du salut sous ses formes extraordinaires (pèlerinage, miracle, ex-voto).

La cathédrale, église des évêques et du chapitre

La cathédrale était d'abord l'église de l'évêque du diocèse et des clercs qui l'entouraient, et cette fonction n'a cessé de s'affirmer entre l'Antiquité tardive et l'époque carolingienne^{130}. Les archéologues spécialistes de ces périodes préfèrent parler d'un groupe cathédral, plutôt que d'une cathédrale. Les fouilles exemplaires menées par Charles Bonnet à la cathédrale Saint-Pierre de Genève permettent de bien voir *in situ* la complexité de cette nébuleuse d'édifices qui comprenait une église épiscopale (et parfois deux, l'une pour l'hiver, l'autre pour l'été), une église paroissiale, un baptistère, un campanile et une salle d'audience, tandis que les reliques des saints étaient plutôt vénérées dans des basiliques martyriales dispersées dans l'espace urbain et périurbain. Au cours du Haut Moyen Âge, les divers édifices du groupe cathédral eurent tendance à se rapprocher et à se fondre, parallèlement au renforcement du pouvoir de l'évêque qui, à partir de l'époque carolingienne et ottonienne, devint un haut dignitaire de l'Église impériale ou royale, et souvent un puissant seigneur temporel. Dès lors, la cathédrale sera avant tout un centre du pouvoir ecclésiastique et de la vie liturgique.

Jusqu'au IX^e siècle, les évêques s'y faisaient rarement enterrer, mais la pratique ne tarda pas à évoluer et des cryptes furent alors construites pour abriter les sépultures des prélats dont certains – surtout parmi les plus anciens – étaient considérés comme des saints et bénéficiaient d'un culte à ce titre^{131}. Ainsi, à Naples les reliques de saint Gennaro, ou Janvier, furent transférées au X^e siècle de la catacombe où elles reposaient avec celles des autres évêques jusqu'à la cathédrale, au cœur de la cité. Il convient également de mettre cet accroissement du rôle de l'*ecclesia maior* (on donne encore ce nom aujourd'hui à la cathédrale de Marseille, la Major) en rapport avec l'affirmation d'une conscience diocésaine. La cathédrale en effet n'était pas seulement la principale église de la ville, mais aussi celle d'un diocèse dont la population dispersée était souvent plus nombreuse que celle du chef-lieu, à une époque où le pouvoir épiscopal renforçait sensiblement ses assises territoriales. Signe de ce prestige, la cérémonie liturgique de la dédicace de la cathédrale prit alors une ampleur sans précédent et sa commémoration annuelle devint l'occasion pour le clergé paroissial de venir offrir à l'évêque et au chapitre des redevances et en nature parmi lesquelles figurait une taxe appelée *cathedraticum*.

Une « sanctuarisation » à éclipses

Au X^e et XI^e siècle, lors du grand essor du culte des reliques et du pèlerinage, les cathédrales, à de rares exceptions près, ne se trouvaient pas dans une situation particulièrement avantageuse de ce point de vue : elles n'avaient pas vocation à attirer les foules, en dehors de quelques grandes célébrations liturgiques, et surtout elles apparaissaient aux fidèles comme l'apanage du haut clergé ; en principe de l'évêque, mais en fait, à partir du XII^e siècle, du chapitre cathédral qui y régnait en maître et dirigeait aussi bien l'organisation du culte divin que les chantiers de construction ou d'embellissement de l'édifice. En France, nombre d'entre elles, à cette époque, étaient dépourvues de reliques prestigieuses, à l'exception de celles de Chartres, à laquelle l'empereur Charles le Chauve avait donné la ceinture de la Vierge Marie, et du Puy, célèbre pour sa statue de la Vierge noire. La

plupart d'entre elles étaient dédiées à Notre-Dame, mais celle-ci y était exaltée avant tout en tant que figure de l'Église, comme on le voit clairement au portail de la cathédrale de Senlis au XII^e siècle. Parfois cependant, une habile propagande de la part du clergé fit connaître les miracles, attribués à la Mère de Dieu, qui étaient advenus dans certaines d'entre elles. À Arras, chef-lieu d'un nouveau diocèse créé à la fin du XI^e siècle, la cathédrale acquit un prestige particulier avec le miracle des Ardents en 1092, qui suscita la naissance d'un pèlerinage réputé pour la guérison des malades atteints par l'ergotisme du seigle, appelé Mal des Ardents ou « feu de saint Antoine ». On y vénérât la « Sainte Chandelle » remise par la Vierge Marie à deux jongleurs et douée d'une grande vertu thérapeutique^{132}. À Paris, en 1129, la cité fut frappée à son tour par cette épidémie et une centaine de malades furent guéris à Notre-Dame où l'on avait apporté les châsses de sainte Geneviève et de saint Marcel provenant de monastères voisins, ce qui montre bien que la cathédrale ne possédait pas beaucoup de reliques en propre. En 1130, un autel des Ardents y fut consacré pour conserver le souvenir du miracle de l'année précédente et les malades venaient y implorer la Vierge Marie ; mais, au milieu du XIII^e siècle, un légat pontifical ordonna de chasser des tours de la cathédrale les pèlerins qui stationnaient là pendant la nuit dans l'attente d'une guérison, après quoi la fréquentation de l'autel déclina^{133}. Après la reconstruction de Notre-Dame de Paris par l'évêque Maurice de Sully à partir de 1163, toute une série de reliques enfermées dans un reliquaire appelé « la châsse Notre-Dame » furent données à la cathédrale par Philippe Auguste en 1186 et, en 1331, une grande statue en bois de la Vierge Marie, placée à l'extérieur du chœur, devint bientôt un lieu de pèlerinage fréquenté à la suite de quelques miracles^{134}. Mais cela ne suffit pas à en faire un sanctuaire.

En Italie, l'introduction dans certaines cathédrales d'images mariales réputées miraculeuses, souvent « venues de la mer » de façon mystérieuse, contribua parfois à y attirer les foules. En général, il s'agissait d'icônes de style byzantin attribuées à saint Luc, de plus en plus nombreuses après la

prise de Constantinople par les croisés en 1204. Ailleurs, des événements tragiques se chargèrent d'ajouter à l'édifice une charge sacrale, comme à Canterbury après l'assassinat et la canonisation de saint Thomas Becket (1170-1173) (fig. 8) ; à Hereford, le saint évêque Thomas de Cantiloupe († 1282), persécuté par son archevêque, John Peckham, fut inhumé dans la cathédrale où se produisirent de nombreux et éclatants miracles. Dans celles qui étaient dépourvues de reliques prestigieuses, les chapitres investirent dans la sainteté « moderne », comme on le constate à la cathédrale de Tréguier qui accueillit le tombeau monumental de saint Yves († 1303), canonisé en 1347, ou à celle de Vannes où reposaient les restes de saint Vincent Ferrier († 1419). Mais ces cultes conservèrent un caractère local, comme celui qui entoura le souvenir de l'évêque d'Angers Jean Michel au xv^e siècle : une flambée de miracles transformait pour un temps ces églises en sanctuaires, sans que la dévotion réussisse à s'implanter durablement^{135}. Il en alla de même en Italie où, en dépit de la ferveur populaire qui entourait à l'origine les tombes de certains saints laïcs, tels saint Homebon († 1197) à Crémone et le bienheureux Arrigo ou Henri de Bolzano († 1315) à Trévise, les cathédrales ne parvinrent pas à attirer les foules de pèlerins. Parmi les rares exceptions, on peut mentionner celles de Naples, grâce à la chapelle de saint Gennaro qui abritait les reliques du patron de la cité, et de Saint-Omer, où se développa, à partir du xiii^e siècle, un pèlerinage très fréquenté à la statue de Notre-Dame des Miracles.

Pourtant certains évêques s'efforcèrent de stimuler le zèle de leurs ouailles vis-à-vis des fragments de corps saints conservés dans la cathédrale, en accordant des indulgences à ceux qui y viendraient les vénérer. À Angers en 1293, le synode diocésain déplora le fait que

Parmi les églises cathédrales de cette province, cette église dédiée à saint Maurice est la moins vénérée de toutes, comme il apparaît de toute évidence puisque on n'y relève aucun afflux de pèlerins comme on en constate ailleurs, alors qu'y reposent les corps de plusieurs saints^{136}.

À Bordeaux, l'archevêque Bertrand de Got, une fois devenu pape en 1305 sous le nom de Clément V, combla d'indulgences son ancienne

cathédrale Saint-André, qui était concurrencée sur place par l'important sanctuaire de Saint-Seurin, sans toutefois réussir à accroître son pouvoir d'attraction. De même, la cathédrale Saint-Étienne de Toulouse, bien qu'elle prétendît détenir un bras de son saint patron, fit longtemps piètre figure par rapport à la collégiale Saint-Sernin, qui s'enorgueillissait de posséder un fragment de la Vraie Croix, le corps de saint Jacques, des reliques des saints Silve, Hilaire, Honorat et Papoul, ainsi que de cinq apôtres, et bien d'autres précieux trésors^{137}.

S'il est incontestable que le prestige des cathédrales s'est accru au cœur de leur cité aux derniers siècles du Moyen Âge, c'est plutôt en raison de leur appropriation par les autorités laïques et surtout par le pouvoir royal, comme on le constate à Paris où Charles V fut le premier roi de France à se rendre une fois par an à Notre-Dame en pèlerinage ; mais son exemple ne fut guère suivi, et Notre-Dame ne figure pas dans les itinéraires de processions de supplication ou d'action de grâces, très nombreuses dans la capitale au cours du xv^e siècle, qui aboutissaient à l'abbaye de Saint-Denis. On ne trouve pas non plus beaucoup de cathédrales dans les listes de sanctuaires auxquels étaient envoyés en pèlerinage ceux qui se voyaient infliger cette pénitence par les juridictions laïques ou ecclésiastiques : pour la France et l'actuelle Belgique, seules y figurent les cathédrales de Paris, de Chartres et du Puy. Bien mieux, à partir du xiv^e siècle, la distance croissante prise par le clergé cathédral vis-à-vis des manifestations de la religion populaire se traduit par l'édification de jubés et de barrières de chœur monumentales, qui séparaient les fidèles des châsses où reposaient les reliques des saints et leur interdisaient de les toucher ; si bien que là même où les cathédrales avaient une fonction annexe de sanctuaires, celle-ci ne cessa de régresser et devint tout à fait marginale à l'époque moderne, tandis que se renforçait leur rôle de lieux de mémoire de l'histoire religieuse et politique de la cité et du diocèse.

Oublier Jérusalem ?

Transferts de sacralité d'Est en Ouest

Au cours des ^x^e et ^{xii}^e siècles, la chrétienté latine s'enrichit, nous l'avons vu, de nombreuses reliques de figures évangéliques et apostoliques, depuis saint Jacques et sainte Marie-Madeleine jusqu'aux Rois Mages dont les restes conservés dans un premier temps à Milan, furent transportés en 1164 par l'empereur Frédéric Barberousse, dans la cathédrale de Cologne où elles attirèrent de nombreux pèlerins tout au long du Moyen Âge. Mais ce fut surtout avec la Quatrième croisade, marquée par la prise et le pillage de Constantinople par les croisés en 1204 et par la création de l'Empire latin d'Orient, qu'un flot de reliques prestigieuses – au moins 3 600 et non des moindres, d'après les documents de l'époque – se déversa sur les églises d'Occident.

Le fait que les Grecs aient été considérés comme des chrétiens schismatiques, dans la mesure où ils ne reconnaissaient pas l'autorité du pape et suivaient des usages liturgiques différents des leurs, suffit à légitimer aux yeux des Latins le transfert massif de corps saints qui se produisit alors. Au cours des ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles, des clercs, des croisés ou des marchands apportèrent en Occident quantité de reliques corporelles de la Vierge Marie (lait, cheveux, ongles) et des apôtres, dont certaines furent à l'origine de nouveaux sanctuaires ou accrurent le prestige des anciens. L'exemple de Soissons est particulièrement intéressant à cet égard. En 1205, la cathédrale de cette ville reçut de son évêque Nivelon de Quierzy (1176-1207), proche de l'empereur Baudouin I^{er} et patriarche latin de Constantinople, deux lots de dépouilles prestigieuses prélevés dans la chapelle du Palais impérial de Pharos : le premier, envoyé depuis l'Orient, comportait un fragment du crâne de saint Marc, la tête de saint Étienne et le doigt que l'apôtre Thomas avait mis dans les plaies du Christ^{138}. Dans le

second, apporté par le prélat lui-même en 1205, lors de son retour en France en tant que légat pontifical, figuraient les têtes de saint Jean Baptiste, de saint Thomas et de l'apôtre Thaddée, le crâne de saint Blaise, la Verge de Moïse et deux fragments de la Vraie Croix. Le couvent des Bénédictines de Notre-Dame se vit attribuer un voile de la Vierge Marie et le prieuré de Saint-Jean-des-Vignes un bras de saint Jean. Nivelon institua par la suite une fête liturgique de la Translation de saint Thomas, célébrée chaque année, qui était l'occasion d'une procession partant de la cathédrale et y revenant, après avoir fait le tour de la cité. Dans les années qui suivirent ces événements, un chanoine de la cathédrale de Soissons rédigea un traité intitulé « Sur la terre de Jérusalem et comment les reliques furent apportées de la ville de Constantinople à notre église » (« *De terra Iherosolimitana et quomodo ab urbi Constantinopolitana ad hanc ecclesiam allate sunt reliquie* »). Ces reliques conférèrent un lustre considérable à la cathédrale de Soissons qui ne possédait jusque-là que les restes de quelques saints « gaulois » des premiers siècles, comme Anséric, Léger, Vaast et surtout Crépin et Crépinien, deux martyrs qui auraient évangélisé la cité et fondé sa première cathédrale. Grâce à cet afflux providentiel de corps saints prestigieux, elle put désormais rivaliser avec la Terre sainte. Il en alla de même en Champagne, où plusieurs églises se partagèrent un lot de précieuses reliques envoyées de l'Orient byzantin en 1204 par l'évêque de Troyes, Granier de Trainel. Parmi elles se trouvaient celles de sainte Hélène, sans rapport avec la mère de Constantin mais souvent confondue avec elle. Elles attirèrent à Troyes des pèlerins qui espéraient être délivrés de leurs violentes pulsions sexuelles en embrassant l'anneau que la sainte portait à son doigt. La cathédrale de Langres, pour sa part, fut gratifiée de la tête de saint Mammès, un enfant martyr du III^e siècle sous le patronage duquel elle était placée^{139}.

Ainsi, les chrétiens d'Occident, au terme d'une quête effrénée des sacralités bibliques et évangéliques, exploitèrent sans mauvaise conscience les ressources abondantes de l'Orient et les transférèrent dans les régions d'où ils étaient originaires, en particulier la France. Le fait qu'ils aient pu se

les procurer n'était-il pas la preuve qu'ils jouissaient de la faveur de Dieu, qui les récompensait ainsi de leur zèle pour la reconquête et la défense de la Terre sainte ? Ils finirent en tout cas par considérer, après 1250, qu'ils n'avaient plus rien à envier à l'Orient et que le Christ, la Vierge Marie et les saints avaient désormais choisi de résider parmi eux, comme l'illustre la création d'un évêché de Bethléem, près de Clamecy, dans la Nièvre, après la prise de ce haut lieu chrétien par les musulmans, à l'époque de Saladin. À la suite des échecs répétés des croisades, l'opinion publique commença à se demander si Dieu n'avait pas abandonné la Terre sainte à son destin et s'il n'était pas vain de s'efforcer à tout prix de la reconquérir. Le pape Innocent III (1198-1216), qui pourtant multiplia les efforts pour organiser une croisade, n'avait-il pas parlé avec une certaine condescendance de la « pauvre » (*misera*) Jérusalem charnelle, en l'opposant à l'image triomphale de la Jérusalem céleste, dont l'Église constituait l'anticipation ici-bas ?

La France, nouvelle Terre sainte

C'est dans cette perspective qu'il faut se placer pour comprendre la signification de la Sainte-Chapelle, édifiée par Saint Louis pour abriter la Couronne d'épines du Christ qu'il avait rachetée – à un prix très élevé – aux Vénitiens, qui la détenaient en gage de l'empereur latin de Constantinople, Baudouin II. La précieuse relique arriva en France en août 1238^{140}. Le roi alla à sa rencontre à la frontière du domaine royal et la conduisit à Paris en grande pompe. Pour l'abriter, Il fit bâtir une magnifique chapelle, juste à côté du Palais Royal, dans l'île de la Cité, desservie dans un premier temps par ses aumôniers et ses chapelains, puis par un chapitre de chanoines choisis et entretenus par lui. Au cours des années suivantes s'y ajoutèrent vingt et un reliquaires byzantins contenant des reliques, pour la plupart liées à la Passion du Christ : un morceau de la Vraie Croix, un peu de « Sang de Notre Sauveur », un morceau de pierre provenant du Saint-Sépulcre, le fer de la sainte Lance, une « croix triomphale » portée dans les batailles par les empereurs byzantins, le manteau de pourpre dont Jésus fut revêtu par dérision par les gardes, la ronce qu'ils mirent dans sa main en guise de

sceptre, une partie du Suaire et la tunique qu'il portait lorsqu'il lava et essuya les pieds des apôtres^{141}.



La Sainte-Chapelle de Paris, 1238-1240.

En réunissant toutes ces reliques en un seul sanctuaire, Saint Louis ne voulut pas seulement manifester sa profonde et très sincère dévotion à la Passion du Christ. Il entendait aussi faire de Paris une nouvelle Jérusalem^{142}. Une liturgie spéciale pour la Sainte-Chapelle fut composée en 1240 par l'archevêque de Sens, Gautier Cornut, proche conseiller du roi. L'auteur y développe l'idée que c'était Dieu lui-même qui avait choisi de

transférer en France la commémoration de sa Passion à travers le culte particulier qui y était désormais rendu à la Croix et à la Couronne d'épines :

De même que le Seigneur Jésus Christ a choisi la Terre de la promesse pour faire connaître les mystères de la Rédemption, de même nous voyons qu'il a spécialement choisi notre Gaule pour une plus grande vénération du triomphe de sa Passion... Aujourd'hui le Roi de miséricorde accorde à la Gaule sa propre couronne, au témoignage et sous l'acclamation du monde entier et même des démons. La cité de Paris amplifiée devient le gymnase de la Gaule et, du sens littéral, Dieu fait passer au sens spirituel. Noble Louis, roi des Francs : À toi sont soumis les diadèmes des anciens rois !

Ce texte, on le voit, exalte le rôle providentiel de la France, élevée au rang de « Nouvel Israël », nation sainte et peuple élu, ce qui illustre bien la fin de l'universalisme chrétien incarné jusque-là par la papauté et l'empire. D'autre part, leur auteur se réfère à la Passion du Christ plutôt qu'au Saint-Sépulcre, qui n'est même pas mentionné. La nostalgie des Lieux saints perdus subsiste certes au fond des cœurs, mais ils ne sont plus qu'un lieu de mémoire et un fragment d'histoire sainte : désormais c'est Paris – mais, après elle, chaque ville d'Occident –, qui est appelée à devenir une nouvelle Jérusalem, c'est-à-dire une cité parfaite régie par les préceptes évangéliques, comme celle que Savonarole cherchera à créer à Florence à la fin du xv^e siècle.

La chrétienté latine n'était pas seulement capable d'importer et d'héberger les sacralités de l'Orient. Elle avait aussi la capacité d'en susciter elle-même de nouvelles, qui se rattachaient directement au modèle évangélique : avec Thomas Becket, assassiné en 1170 dans sa cathédrale de Canterbury, elle disposait d'un « nouveau martyr », aussitôt canonisé et célébré dans toute l'Europe. Avec François d'Assise († 1226), l'imitation de Jésus, pauvre et crucifié, fut poussée jusqu'à l'identification, et bientôt les Frères Mineurs n'hésitèrent pas à présenter leur fondateur comme un « second Christ » (*alter Christus*). Pour eux, l'Ombrie et en Toscane où s'était déroulée son existence devinrent une nouvelle Terre sainte « séraphique », qui se déployait entre la « nouvelle Bethléem » d'Assise et de Greccio, et le « nouveau Golgotha » de La Verna, sainte montagne où le « *Poverello* » avait reçu les stigmates, souvent présentée dans les textes

spirituels de l'époque comme un Calvaire occidental. À la fin du ^{xiii}^e siècle, le franciscain Pierre de Jean Olieu, ou Olivi, écrivit tout un traité pour justifier le fait que le pèlerinage au sanctuaire de la Portioncule, qui avait été le berceau de son ordre, méritait de bénéficier de l'indulgence plénière « à l'instar du Saint-Sépulcre ». Tous ces signes vont dans le même sens : désormais l'Occident se considère comme le centre du monde chrétien, tandis que l'Orient se voit relégué au rang de souvenir ou de mirage de plus en plus lointain.

Miracles et sanctuaires eucharistiques

À partir du milieu du ^{xiii}^e siècle, on assiste à un grand essor de la dévotion envers le corps et le sang du Christ dans les milieux spirituels féminins du Brabant et de Flandre liés à certains monastères cisterciens ou à des couvents dominicains. La figure la plus marquante dans ce domaine fut celle de la béguine, puis religieuse, Julienne du Mont-Cornillon († 1258). Celle-ci aurait eu en effet une série de visions dans lesquelles le Christ déplora l'absence d'une fête célébrée par tous les fidèles en l'honneur de l'eucharistie qu'il avait instituée lors de la Sainte Cène, à la veille de sa Passion. En réponse à cette requête, l'évêque de Liège, Robert de Thourotte introduisit dans son diocèse, en 1246, la Fête-Dieu que le pape Urbain IV, ancien archidiacre de Liège, étendit à l'Église universelle par la bulle *Transiturus* de 1264, où il la qualifie de « fête instituée par Dieu ». L'ordre dominicain adhéra aussitôt à cette initiative liturgique avec Hugues de Saint-Cher et Thomas d'Aquin auquel on attribue l'office *Tantum ergo sacramentum*, récité à cette occasion.



Reconnaissance par le pape du miracle de Bolsena, (Orvieto, Duomo, fresques de la Capella del Corporale, milieu du XIV^e siècle).

Mais le culte rendu au Saint-Sacrement ne se généralisa dans la chrétienté qu'au cours du XIV^e siècle, après l'insertion de la bulle *Transiturus* dans la collection canonique constituée par le pape Clément V et éditée par son successeur Jean XXII en 1317. C'est à partir de ce moment-là que l'on commença à parler du « miracle de Bolsena », dont la renommée se répandit sous l'impulsion de l'évêque d'Orvieto Beltrano Monaldeschi (1328-1345) : en 1263, un prêtre de Prague qui se rendait à Rome et avait des doutes sur la présence réelle du Christ dans l'eucharistie célébrait la messe à Bolsena ; lors de l'élévation, il vit du sang couler du calice en abondance, à tel point que le corporal et les linges d'autel en furent tachés. Pour abriter les précieuses « reliques », le prélat fit exécuter par le siennois Ugolino di Vieri, en 1337/38, un somptueux reliquaire couvert d'émaux, qui contenait le corporal couvert de taches de sang, déposé dans la cathédrale d'Orvieto. Une grande chapelle, dédiée au *Corpus Domini* (Corps du Seigneur), y fut alors construite. Ses murs sont couverts de fresques représentant des miracles eucharistiques ou thaumaturgiques obtenus par l'intermédiaire d'une hostie consacrée. Le pape Clément VI accorda d'importantes indulgences à ceux qui s'y rendraient en pèlerinage, en particulier à l'occasion de la Fête-Dieu et de la procession qui se déroulait – et se déroule encore chaque année – dans les rues d'Orvieto. Ce culte rendu de façon très solennelle au Saint-Sacrement visait de toute évidence à déplacer l'accent de la piété des fidèles des

reliques des saints vers le sacrement de l'autel, à travers la reconnaissance du pouvoir surnaturel des saintes espèces du pain et du vin consacrées par le ministère du prêtre.

Avec ce miracle et bien d'autres du même type qui suivirent jusqu'à la fin du Moyen Âge, le lointain Calvaire du Christ se transporta sur les autels des églises d'Occident, et des « reliques » eucharistiques complétèrent avantageusement, dans la piété des chrétiens, les quelques gouttes de sang du Sauveur ramenées d'Orient que l'on vénérât déjà à Mantoue, Bruges ou Fécamp. L'initiative du pape fut suivie dans toute la chrétienté : ainsi, en 1306, l'évêque d'Autun, Barthélémy Bradareyre, reconnut un miracle eucharistique dans la collégiale de Marigny-sur-Ouche, en Bourgogne : une goutte de vin consacré étant tombée du calice dans un pot de terre, un visage d'homme, aussitôt considéré comme celui du Christ, apparut au fond du récipient. L'évêque le fit placer dans une châsse en argent et accorda une indulgence de quarante jours à ceux qui viendraient la vénérer dans l'église^{143}.

Par la suite, se produisirent de nombreux miracles liés à des hosties consacrées qui se seraient mises à saigner, après avoir été lacérées à coups de couteau par des juifs : un des plus célèbres, à l'époque, fut celui des Billettes qui eut lieu à Paris en 1290. Philippe le Bel racheta la maison où s'était produit le « miracle » et y créa un cloître et une église, qui devint bientôt un lieu de pèlerinage fréquenté. Le même scénario se reproduisit à Amsterdam en 1345, suivi là aussi de la création d'un sanctuaire commémoratif en 1360 et d'un pèlerinage au « saint lieu » (« Heilige Stede »). À Bruxelles, en 1370, une hostie aurait été volée et cachée par des Juifs qui l'auraient poignardée et du sang s'en serait écoulé. La nouvelle se diffusa rapidement et la « relique » fut portée dans une chapelle de l'église Sainte-Catherine, où elle fit l'objet d'une vive dévotion. À la suite d'un miracle, le pape accorda en 1433 cent jours d'indulgences à ceux qui s'y rendraient^{144}. Mais aucun de ces sanctuaires liés à l'antijudaïsme ambiant

n'acquit alors une grande notoriété au-delà de la ville ou de la région où il se trouvait.



Sanctuaires du Précieux Sang dans la chrétienté occidentale, XIII^e-XV^e siècle.

Au cours du xv^e siècle cependant, de nouveaux sanctuaires eucharistiques apparurent dans l'Europe du Nord, dans la ligne du miracle de Bolsena. Le plus célèbre, à cette époque, fut celui du Saint-Sang à Wilsnack, dans le Brandebourg^[145]. En 1383, après la destruction d'un village et l'incendie de son église par un seigneur pillard, le curé trouva dans les ruines de celle-ci trois hosties ayant pris la couleur du sang. L'évêque de Havelberg se rendit sur les lieux, consacra les hosties et du sang s'écoula de l'une d'elles. Aussitôt connue la nouvelle, on vit affluer là de nombreux pèlerins – ils auraient été 100 000 en 1475 ! –, parmi lesquels des Scandinaves et des Anglais ; Urbain VI accorda à ceux qui s'y rendraient une indulgence, qui fut encore amplifiée par Eugène IV en 1447. Les Hohenzollern, à qui l'empereur Sigismond avait donné le Brandebourg, y construisirent un grand sanctuaire. Certains théologiens, comme Jean Hus et Heinrich Tocke, chanoine de Magdebourg, émirent cependant de sérieuses réserves à ce sujet et soulignèrent que la couleur brune des hosties pouvait provenir simplement de leur exposition au feu pendant l'incendie

de l'église. Une enquête fut ouverte par l'évêque du lieu autour de 1445, avec des résultats plutôt négatifs. Mais le Ministre général des Franciscains, Mathias Döring, soutint la thèse de l'authenticité du miracle et, quand le légat pontifical Nicolas de Cues eut interdit le culte en 1451, sa décision fut cassée peu après par le pape. Il fallut attendre la Réforme protestante en 1553 pour que les hosties « miraculeuses » soient détruites et le pèlerinage de Wilsnack supprimé.

Moins célèbre mais non moins intéressant est le sanctuaire de Bois-Seigneur-Isaac, près d'Ophain, dans le Brabant wallon : au XII^e siècle, un seigneur croisé nommé Isaac, délivré de captivité en Terre sainte à la suite d'un vœu à Marie, avait fait construire sur ses terres une chapelle abritant une statue de la Vierge. En 1405, le curé du village vint un jour y célébrer la messe, comme il le faisait chaque semaine ; mais quand il ouvrit le corporal, il y trouva un morceau d'hostie qui se mit aussitôt à saigner^{146}. Les fidèles des environs accoururent et plusieurs guérisons se produisirent aussitôt. Après enquête, l'archevêque de Cambrai, le théologien et cardinal Pierre d'Ailly, reconnut le miracle en 1413 et autorisa la tenue d'un pèlerinage doté de quarante jours d'indulgences. Des processions se déroulèrent autour de l'église à partir de l'année suivante et, à cette occasion le prédicateur Nicolas Serrurier, de l'ordre des Ermites de saint Augustin, parla de la chapelle comme d'une « Jérusalem renouvelée, appelée ainsi à juste titre à cause du Saint-Sang miraculeux et du renouvellement à cet endroit des signes de la Passion du Christ ». La même année, une recluse s'installa à proximité de ce lieu désormais appelé « Jérusalem » et, en 1417, une chanoinesse de Nivelles offrit une rente à la chapelle miraculeuse, désignée dans l'acte de donation comme une « Jérusalem nouvelle ». À partir de 1418, la chapelle devint un prieuré confié aux chanoines réguliers de Windesheim, puis une abbaye reconnue en 1431 par le pape Martin V. Une croix-reliquaire contenant l'hostie et le corporal y fut réalisée en 1555.

La référence à la « Jérusalem nouvelle » pour désigner un sanctuaire eucharistique est tout à fait significative et traduit bien les aspirations religieuses de l'époque. Prenant au pied de la lettre la notion de transubstantiation, les fidèles étaient disposés à croire que le Christ pouvait se manifester à eux « *de visu* », à travers les « saintes espèces », pour y accomplir des miracles. Cette conviction était partagée aussi bien par les simples fidèles que par des âmes éprises de perfection, comme la pèlerine visionnaire anglaise Margery Kempe qui se rendit à Wilsnack en 1431 pour y « vénérer le Précieux Sang de notre Seigneur Jésus-Christ qui par miracle provenait du sacrement de l'autel^{147} ».

OceanofPDF.com

Sanctuaires d'images

À partir du XII^e siècle, certains sanctuaires commencèrent à se différencier des églises ordinaires par leur décor et leur structuration interne. Certes, une distinction, parfois matérialisée par un chancel, subsistait entre la nef, où étaient cantonnés les laïcs, et le chœur ou chevet, réservé au clergé et centré autour de l'autel, mais la généralisation des vitraux et des grandes fresques murales atténua ce contraste. Comme l'a bien montré Jérôme Baschet, le sanctuaire devint alors un lieu de couleurs où les flux de lumière qui se répandaient sur les fidèles favorisaient un glissement de la sphère terrestre vers un monde céleste^{148}. Ils y étaient souvent accueillis et entraînés par les « ymages » des saints, comme la statue de l'apôtre Jacques au portail de la basilique de Compostelle. Entrer dans l'église, c'est déjà pénétrer dans la cité de Dieu à travers la représentation de divers épisodes de l'histoire sainte qui associait les pèlerins à la temporalité biblique et chrétienne. En progressant dans la nef, ils découvraient des cycles picturaux et parfois des vitraux retraçant les divers épisodes de la Vie du Christ et de Marie et évoquant la gloire des saints dans l'au-delà.

Les « ymages » des saints : prestige et rayonnement

Mais bientôt le décor de certains édifices religieux ne se référa plus seulement aux lieux fondamentaux du christianisme, comme la grotte de la Nativité à Bethléem ou le Mont des Oliviers à Jérusalem. À partir du XIII^e siècle, on commence à représenter les épisodes majeurs de la vie des saints les plus récents, comme l'assassinat de saint Thomas Becket dans la cathédrale de Canterbury en 1170, avec lequel refleurit le thème du martyre. Cette évolution est particulièrement marquée dans les grands sanctuaires des Ordres mendiants, comme la basilique supérieure de saint François à Assise, où l'on se trouve d'emblée en présence du fondateur des Frères

mineurs à travers l'évocation des principales étapes de son existence terrestre et de sa glorification par l'Église, tandis que l'autel, perdu au fond du chœur, ne retient guère l'attention. En Italie, à partir du milieu du XIII^e siècle, le tombeau du saint dont on vénérât les reliques – une « *arca* » monumentale de marbre sculptée par les meilleurs artistes de l'époque – fut souvent placé au milieu de la nef ou dans un bas-côté facilement accessible, comme à San Domenico de Bologne pour le fondateur des Prêcheurs en 1267, ou à Sant'Eustorgio de Milan pour l'inquisiteur dominicain saint Pierre Martyr, tué par les hérétiques et immédiatement canonisé par le pape Innocent IV en 1253. À Padoue, le tombeau de saint Antoine était un véritable mausolée situé en pleine église, autour duquel s'accumulaient les cierges et les ex-voto déposés par les pèlerins.

Aux derniers siècles du Moyen Âge, les murs de nombreux sanctuaires furent complètement couverts de peintures, au point de rendre souvent illisible aujourd'hui le nom du saint qu'elles entendaient honorer. Comme les intercesseurs auxquels on recourait évoluaient rapidement en fonction des attentes des fidèles et des effets de mode, leurs images stratifiées se superposaient souvent les unes aux autres avec une désinvolture qui ne laisse pas de nous surprendre. Dans le sanctuaire de Santa Maria de Pietrarossa, près de Trevi en Ombrie, on trouve sur les murs de l'église des fresques des XIV^e et XV^e siècles, dont une cinquantaine représentent la Vierge Marie, vingt-cinq les effigies de divers saints et quelques-unes des scènes de la Passion du Christ ou la Trinité. Une fresque isolée montre Joachim, le père de la Vierge Marie, chassé du Temple et frappé par Dieu de stérilité pour son manque de foi, scène assez rarement représentée dans la peinture de l'époque. Sa présence doit sans doute être mise en liaison avec la spécialisation du sanctuaire, qui avait la réputation de délivrer les hommes de l'impuissance sexuelle et les femmes de la stérilité^{149}.

Voir Dieu de ses propres yeux : la Véronique romaine

De façon générale, à cette époque, l'accent est mis sur la centralité de la vision, qui répondait à un besoin très fort de voir Dieu et conférait à l'image une fonction d'historicité. Ainsi Dante, dans la *Divine Comédie* (*Paradis*, XXXI, 103-108) évoque ce pèlerin, rencontré à Rome,

Qui vient de Croatie peut-être afin de voir notre Véronique,

Et qui, par faim ancienne, ne s'en rassasie pas,

Mais dit dans sa pensée tant qu'on la montre :

« Mon Seigneur Jésus-Christ, Dieu vrai, votre visage était donc ainsi ? » [{150}](#)



La « Sainte Face » (Sainte Véronique tenant le linge où s'est inscrit le visage du Christ). Roger Van der Weyden, *Triptyque de la Crucifixion*, Vienne, Kunsthistorisches Museum.

Cette aspiration à « voir le mystère », si caractéristique des derniers siècles du Moyen Âge comme l'a montré Roland Recht, concerne au premier chef la dévotion eucharistique, puisque l'on considérait communément que le simple fait de regarder avec dévotion l'hostie consacrée par le prêtre, pendant la messe ou durant une procession, avait une valeur salutaire^{151}. Elle s'étendit bientôt à des reliques ou à des images saintes, réalités qui étaient souvent équivalentes : les premières, enchâssées dans des reliquaires et entourées de cristaux ou de loupes pour

en favoriser la vue, tendirent à devenir des œuvres d'art destinées à frapper le regard, tandis que certaines images particulièrement prestigieuses étaient traitées comme des reliques et entourées de la même vénération. Aux yeux des clercs et surtout des théologiens, toutes les images saintes étaient équivalentes et il n'y avait pas lieu d'attribuer à telle ou telle une sacralité particulière. Mais il n'en allait pas de même pour les fidèles aux yeux desquels certaines d'entre elles possédaient un pouvoir miraculeux, soit en raison de leur ancienneté, comme les onze représentations connues de la Vierge Marie attribuées à saint Luc, soit à cause d'un prodige qui s'était produit en liaison avec elles. À partir du ^{xiv}^e siècle, la hiérarchie ecclésiastique commença à accueillir favorablement leurs requêtes en accordant des indulgences, comme le fit le pape Jean XXII, en 1318, à ceux qui viendraient à Sainte-Marie-Majeure vénérer l'image de la Vierge connue sous le nom de *Salus populi romani*, et prier devant elle^{152}.

Aux derniers siècles du Moyen Âge, on peut dire que les reliques ont perdu, au profit des images saintes, le monopole qu'elles possédaient jusque-là, et nous verrons plus loin que ce processus est allé de pair avec l'essor du vœu à distance dans les demandes de miracles. Mais l'évolution fut plus ou moins rapide selon les pays : si elle était déjà très avancée en Italie vers 1500, au nord et à l'ouest des Alpes, le prestige des reliques devait être encore considérable à l'époque de la Réforme protestante, sans quoi on ne comprendrait pas pourquoi Calvin aurait consacré un traité entier à la démonstration de leur caractère idolâtrique et appelé à leur destruction.

L'invasion mariale (XIV^e-XVI^e siècle)

L'essor des images miraculeuses

Le culte rendu à la Vierge Marie est attesté en Occident au moins à partir du IV^e siècle et de nombreuses églises lui furent dédiées pendant l'Antiquité tardive et le haut Moyen Âge. À Rome, deux des principales basiliques de la ville –Sainte-Marie-Majeure et Sainte-Marie-du-Trastevere – lui étaient consacrées depuis le IV^e siècle et l'on y vénéra pendant tout le Moyen Âge des icones de la Vierge « *hodigitria* » (qui montre de la main droite le chemin, c'est-à-dire le Christ, qu'elle tient sur son bras gauche) d'origine byzantine, attribuées à l'évangéliste Luc. Par la suite cependant, la plupart des sanctuaires se placèrent plutôt sous le patronage de saints dont ils possédaient des reliques. Or celles de la Vierge étaient très rares, même si l'on vénérât ici où là des fragments de sa ceinture ou de sa chemise, comme ce fut le cas à Chartres à partir du IX^e siècle, ou encore quelques gouttes de son lait conservées dans un précieux reliquaire, comme celui qui figurait dans le trésor de l'abbaye d'Oignies, en Belgique. Aussi n'y a-t-il guère de traces de pèlerinages mariaux dans l'espace français antérieurement à l'an mille, à l'exception de celui qui se serait développé à la cathédrale de Reims à partir de 924, s'il faut en croire l'historien rémois Flodoard. Mais la dédicace à « Notre Dame » l'emporte nettement, dès le XII^e siècle, pour les cathédrales, et des miracles commencèrent à se produire par son intercession dans certaines de celles qui lui étaient dédiées. L'essor de la dévotion mariale est attesté par le fait que nous sont parvenus pas moins de treize recueils de miracles de la Vierge des XII^e et XIII^e siècles, rédigés le plus souvent par des chanoines, à la demande de leur évêque. En 1128, le chroniqueur monastique Sigebert de Gembloux mentionne l'existence de sept grands sanctuaires mariaux dans la France du Nord : Arras, Cambrai, Chartres, Paris, Soissons, Lagny et Fontaine. Mais, comme l'a montré G. Signori, à l'exception des deux derniers, assez obscurs, les

recueils qui y furent rédigés sont avant tout l'expression d'une rivalité entre les diverses cathédrales, dont les responsables ecclésiastiques étaient à la recherche de financements pour leurs chantiers de construction ou de reconstruction^{153}.



Image « byzantinisante » de la Vierge Marie, dite de saint Luc, Manfredonia, cathédrale, Madonne « Odigitria », dans M.-S. CALO, *Monte Sant'Angelo*, 2013.

Il fallut attendre la seconde moitié du XII^e siècle pour voir apparaître de véritables sanctuaires de pèlerinage placés sous le patronage de la Vierge. Un des premiers que nous connaissons est celui de Walshingham, dans le Norfolk, en Angleterre^{154}. Une noble veuve nommée Richeldis déclara avoir été entraînée en songe par Marie jusqu'à Nazareth, où elle lui montra

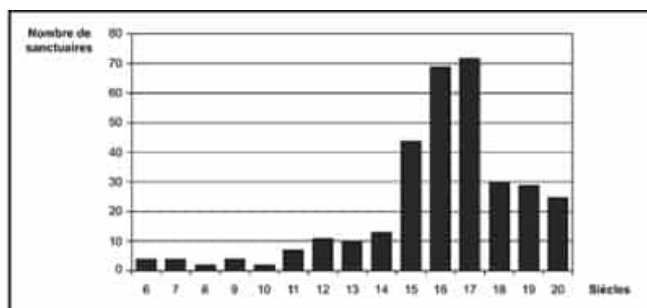
le lieu de l'Annonciation. Elle lui aurait ordonné d'en prendre les mesures et de reproduire en Angleterre la maison où avait demeuré la sainte Famille. Une fois revenue à elle, la dame fit appel à des charpentiers qui entreprirent de construire sur un terrain lui appartenant une église en bois conforme à ces normes, à laquelle succéda une église en pierre. Ce sanctuaire d'un type nouveau, desservi à partir du milieu du XII^e siècle par des religieux Augustiniens, fit bientôt l'objet d'une dévotion populaire et l'on considérait au XIII^e siècle que chaque anglais devait y être allé au moins une fois sa vie. Le roi Henri III s'y rendit lui-même en pèlerinage en 1226 et, à sa suite, presque tous les rois d'Angleterre jusqu'à Henri VIII inclus.

En France, les deux grands sanctuaires mariaux étaient alors Notre-Dame-du-Puy et surtout Rocamadour, qui connut un grand essor à partir des années 1160^{155}. On y vénérât une statue de la Vierge noire, dont on considérait qu'elle remontait à l'époque du Christ, ainsi que l'épée de Roland, Durendal, ce qui rattachait ce lieu saint au cycle de Charlemagne. D'après le *Livre des miracles*, rédigé en 1172 par un moine qui y recueillit 127 prodiges advenus au sanctuaire, on constate que la clientèle de Rocamadour était alors surtout masculine et aristocratique^{156}. À partir du XII^e siècle, à Montserrat, en Catalogne, une statue de la Vierge d'origine orientale commença à y faire des miracles et à y attirer de nombreux pèlerins, en particulier des femmes qui ne parvenaient pas à avoir d'enfants.

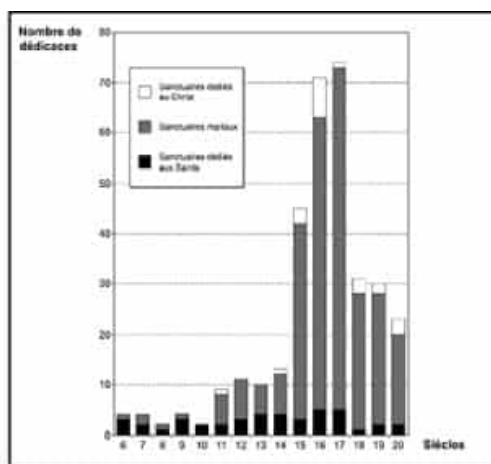
Essor des sanctuaires d'apparitions

Aux derniers siècles du Moyen Âge en revanche et jusqu'au XVII^e siècle, on assiste à une véritable explosion de la dévotion mariale et à l'apparition d'un grand nombre de nouveaux sanctuaires, petits et grands, liés soit à des « mariophanies », c'est-à-dire à des apparitions de Marie, soit à la découverte « miraculeuse » d'une image la représentant. Sous le nom d'apparitions, on désigne les interventions sensibles d'une personne appartenant au monde de l'au-delà (Christ, Marie, diables, anges, saints ou défunts), dont la manifestation ne pouvait être expliquée par le cours

normal de la nature ; le plus souvent, il s'est agi d'apparitions de la Vierge Marie^{157}.



Répartition des sanctuaires par siècle en Emilie-Romagne (Italie) (d'après la date de leur première attestation).



Typologie des sanctuaires en Emilie-Romagne, en fonction de leur dédicace. D'après Martina Caroli, « Tipologia dei santuari in Emilia-Romagne » dans M. TAGLIAFERRI (dir.), *Santuari locali e religiosità popolare nella diocesi di « Ravennatensia »*, Imola, Bologne, University Press, 2003.

D'après des enquêtes effectuées pour l'Italie médiévale et moderne, on compterait environ 2 500 lieux saints dédiés à la Madone dans ce pays sur les quelque 3 500 sanctuaires dont l'existence est attestée pour la période comprise entre 1300 et 1700 environ^{158}. En Bourgogne, le nombre des pèlerinages à des sanctuaires mariaux, peu élevé jusqu'à la fin du XIII^e siècle, augmenta considérablement, au point qu'ils représentèrent plus du quart du total vers 1500. En Alsace et en Bavière, la moitié environ des sanctuaires apparus entre 1350 et 1525 furent placés sous le patronage de la

Vierge. Il n'est pas facile d'expliquer ce phénomène massif qui peut avoir diverses causes. La principale est évidemment l'essor que connut la dévotion mariale en Occident : après saint Bernard et les moines cisterciens qui avaient exalté le pouvoir d'intercession de la Vierge Marie, les Ordres mendiants l'avaient présentée aux fidèles, dans leur prédication, comme un recours secourable dans leur existence et développèrent son culte partout où ils s'implantèrent. On le voit bien à Rome où, dès les années 1250, les Franciscains transformèrent en sanctuaire la vieille église de Sainte-Marie *in Aracoeli* située près du Capitole, lieu où la tradition, reprise par Jacques de Voragine dans la *Légende Dorée*, voulait que l'empereur Auguste ait eu la vision de la naissance de l'Enfant Jésus. Au cours du XIII^e siècle, furent composés de nombreux recueils de miracles de la Vierge en langue vulgaire, comme celui de Gautier de Coincy ou les *Cantigas de Santa Maria* d'Alphonse X le Sage, roi de Castille, qui diffusèrent la conviction que Dieu ne pouvait rien refuser à Marie, et donc à celui qui implorait sa miséricorde. En outre, au cours des XIII^e et XIV^e siècles s'est produite une féminisation très nette de l'expérience religieuse, comme l'atteste la multiplication des béguines, pénitentes, tertiaires et recluses, qui firent découvrir aux hommes de ce temps l'importance des médiations religieuses féminines et en particulier de celle de la Mère de Dieu. Marie était une figure unique, qui contenait en elle-même de nombreuses potentialités et pouvait prendre mille visages : elle était représentée le plus souvent avec son Fils, mais, dans les visions et les apparitions, elle se trouvait généralement seule. Irradiée de lumière divine, elle était à la fois candélabre portant la lumière du Verbe incarné et fenêtre transparente à travers laquelle on pouvait voir Dieu. Médiatrice entre ce dernier et les hommes, elle était considérée comme le refuge des pécheurs et des malheureux, qui n'hésitaient pas à recourir en grand nombre à son intercession et à implorer d'elle des consolations dans leurs épreuves^{159}.



Vierge noire de Rocamadour, XII^e siècle, statue de bois.

Marie était une sainte sans reliques, ce qui permettait aux habitants des campagnes, qui en étaient généralement dépourvus ou en avaient été dépouillées par les villes voisines, de la vénérer là où elle s'était manifestée. L'essor de son culte est lié à la diffusion de ses représentations. Comme l'a montré Jérôme Baschet, celles-ci n'étaient pas toutes miraculeuses *stricto sensu* ; mais c'étaient des images agissantes, qui avaient la capacité de « produire des lieux », liés par exemple à une apparition de la Vierge, et donc des sanctuaires dans un second temps. Lorsque ces phénomènes extraordinaires se produisaient dans un édifice cultuel, l'image de la sainte conférait à ce dernier une charge sacrale supplémentaire et une visibilité sociale qui contribuait à l'éclat de l'institution ecclésiale^{160}. À travers les statuts synodaux, les autorités ecclésiastiques encouragèrent le développement du culte marial, d'autant plus recommandable que les fausses reliques des saints étaient alors devenues un fléau et que des quêteurs sans scrupule s'en servaient pour extorquer des aumônes aux fidèles, en s'appuyant sur de fausses lettres d'indulgences. L'extraordinaire succès des sanctuaires mariaux entre le XIV^e et le XVII^e siècle résulte bien d'une confluence entre les aspirations de la piété populaire, dont les apparitions mariales renforçaient parfois les tendances contestataires, et celles de la hiérarchie ecclésiastique, soucieuse de mettre un peu d'ordre dans le maquis des dévotions et de purifier ces dernières en les axant sur la figure de la Mère de Dieu.

D'après les légendes de fondation, ces sanctuaires mariaux trouvaient leur origine, soit dans une apparition de la Vierge sur un mode iconique – c'est-à-dire sous les traits d'une image animée –, soit dans la découverte fortuite d'une représentation de la Madone, qu'il s'agisse d'une statue, d'un tableau ou d'une fresque oubliée depuis des siècles. Ainsi en 1485, près de Trevi, en Ombrie, une fresque représentant la Vierge se mit à pleurer des larmes de sang. Pour commémorer l'évènement, les habitants des environs instituèrent une procession annuelle ; puis on construisit là une église de pèlerinage connue sous le nom de « Madonna delle Lacrime » (Madone des Larmes), qui devint un sanctuaire local^{161}. La sainteté de la « Mère de Dieu » étant incontestable, il était difficile de mettre en cause les visions que de simples fidèles prétendaient avoir reçues de sa part, d'autant plus que, selon leurs dires, celles-ci s'accompagnaient parfois de phénomènes extraordinaires : halos de lumière, bizarreries climatiques comme une chute de neige en plein été, ou présence de fruits et de fleurs hors saison, au moment de l'apparition. Bien souvent, pour accréditer le message transmis au voyant, ce dernier bénéficiait d'un miracle de guérison consécutif à une imposition des mains de la part de la Vierge dans le cadre d'un songe, surtout lorsqu'il s'agissait d'un infirme ou d'une personne handicapée. Et l'on considérait aussitôt que, du simple fait de son apparition en un lieu donné, ce dernier et le territoire qui l'entourait bénéficiaient dès lors d'une aura de sacralité qui devait être reconnue et respectée par les hommes. Ainsi, au terme d'un long processus de cristallisation, apparurent un peu partout en Occident des « ymages » miraculeuses de Marie, reconnues comme telles par les croyants et dotées d'attributs bien définis. Les rares théologiens qui se sont intéressés alors à ces phénomènes avaient beau rappeler qu'« aucune image n'a de vertu en propre », les fidèles ne tenaient pas compte de leurs réserves et pensaient plutôt que le Christ ne pouvait rien refuser à sa mère, comme l'avait montré le miracle qu'il avait accompli sur ses instances lors des Noces de Cana.

La Vierge Marie, sainte des laïcs et des ordres religieux réformés

Mais, comme l'a bien vu Giorgio Cracco, l'essor des sanctuaires mariaux aux XIV^e et XV^e siècles doit surtout être mis en relation avec la crise des institutions ecclésiastiques, qui semble avoir poussé de nombreux fidèles à prendre leurs distances vis-à-vis d'un clergé séculier peu édifiant et d'ordres religieux à qui leur relâchement avait fait perdre leur prestige^{162}. Dans ce contexte, les laïcs reprirent l'initiative et eurent tendance à s'investir dans le culte de Marie, comme le montre bien le mouvement des « Bianchi », ces pénitents qui firent le tour de l'Italie en 1399 dans un climat eschatologique, marqué par une grande dévotion à la Madone de l'Olivier (« Madonna dell'Ulivo »), dont les images réputées miraculeuses furent alors peintes sur les murs extérieurs et intérieurs des églises et des édifices publics, ainsi que sur les portes des villes^{163}.



Apparition de la Vierge Marie à un enfant dans un champ d'oliviers (Madonna dell'Ulivo). Fresque anonyme, église San Francesco, Leonessa (Latium), vers 1409.

En Italie, la plupart des sanctuaires mariaux de la première génération furent construits à l'initiative des laïcs – communes ou seigneurs –, souvent en pleine nature, sur une colline, dans un bois ou à proximité d'une source. De nombreuses légendes de fondation décrivent les efforts infructueux du clergé paroissial pour capturer les « ymages » saintes qui faisaient l'objet de la vénération populaire et les transporter dans l'église paroissiale. Mais, très rapidement et de façon mystérieuse, celles-ci retournaient d'elles-mêmes au

lieu de leur découverte miraculeuse, où les autorités ecclésiastiques finissaient généralement par autoriser la construction d'une chapelle. À travers ce lieu commun hagiographique s'exprime une tension indéniable entre deux conceptions du sanctuaire : celle du peuple, qui entendait rester fidèle au lieu de l'apparition, et celle du clergé séculier, désireux d'intégrer la sacralité nouvelle dans le cadre de la vie paroissiale. Les sanctuaires urbains et ruraux dédiés à Marie furent bientôt si nombreux et influents en Italie centrale que l'historien américain Richard Trexler a pu parler d'une « Renaissance mariale » pour définir la période qui se situe entre la fin du XIV^e et le début du XVI^e siècle^{164}. Mais on pourrait étendre cette description d'une mariologie triomphante, d'origine populaire, à bien d'autres régions de la chrétienté occidentale, de l'Espagne à la vallée du Rhin, en passant par la Flandre et le Brabant.

À l'origine de ces nouveaux sanctuaires se trouvaient en général des personnes humbles – enfants ou adolescents, bergers et bergères, travailleurs agricoles – et tout un ensemble de pauvres, malades ou handicapés que les ethnologues qui ont étudié ces phénomènes désignent sous le nom de « médiateurs innocents ». C'est en effet par leur intermédiaire que les messages de Marie étaient transmis aux communautés d'habitants, dans la mesure même où ils étaient les premiers bénéficiaires de ses apparitions. Une autre caractéristique de ces sanctuaires est qu'il n'y est plus question de reliques. Dans leurs légendes de fondation, c'est l'« ymage » de la Vierge – sous la forme d'une représentation picturale ou d'une statue miraculeusement apportée par la mer sur une grève, ou retrouvée dans un arbre ou dans le sol par un laboureur – qui était à l'origine de la dévotion. Les bergers et les paysans « inventent » alors des images de la Vierge, comme les évêques, depuis saint Ambroise à la fin du IV^e siècle, avaient « inventé » des corps saints et les avaient déposés dans les églises de leur cité.

Parfois l'apparition mariale s'accompagnait d'une requête explicite de culte. C'est ce qu'on constate par exemple dans le récit des origines du

grand sanctuaire marial de la « Madonna della Quercia » (Notre Dame du Chêne), près de Viterbe, où, en 1467, Marie se manifesta en pleine campagne à des bergers qui effectuaient avec leurs troupeaux la transhumance entre la Maremme et les Apennins. À la suite de cet évènement, une image de la Vierge fut déposée dans une chapelle spécialement construite pour la protéger, avec l'accord de l'évêque de Viterbe. Comme la peste faisait rage dans la région, les fidèles implorèrent l'intercession de la nouvelle Madone et l'épidémie cessa subitement. Le sanctuaire devint alors célèbre en Italie centrale pour ses vertus thérapeutiques et les nombreux ex-voto qui y sont conservés mentionnent également des guérisons de la malaria qui était alors très répandue^{165}. La plupart des peintures que les légendes de fondation présentent comme le point de départ de la dévotion sont décrites comme des images anciennes : le plus souvent, il s'agissait d'icônes « à la grecque » (« *graeco more* »), c'est-à-dire de style byzantin, inspirées par l'icône de la Vierge que, selon la légende, l'évangéliste Luc aurait peint juste avant son Assomption.

Typique à cet égard est la fondation du sanctuaire de Santa Maria delle Grazie, près de Mantoue, dans la plaine du Pô. En 1389, existait là, en pleine campagne, un oratoire avec une fresque représentant une Vierge à l'enfant. Des miracles s'y produisirent et le lieu fut concédé au début du xv^e siècle à des Frères mineurs qui y établirent un petit couvent et une église, entre 1399 et 1407. Mais l'essor du sanctuaire est surtout lié à l'action des Franciscains observants, qui recherchaient pour leurs établissements des lieux isolés mais pas trop éloignés des agglomérations. Avec l'aide du duc de Mantoue, François Gonzague, soucieux d'affirmer sa légitimité et d'accroître son prestige auprès des fidèles en créant là un sanctuaire dynastique, les Frères lui donnèrent une ampleur considérable avec quatre cloîtres et une vaste maison pour les hôtes de marque et les pèlerins. Les miracles s'étant multipliés, ils y créèrent, au début du xvi^e siècle, une extraordinaire collection de reliques et surtout d'ex-voto de toute sorte – jusqu'à un crocodile, symbolisant les forces du mal, suspendu par un fil au plafond de l'église – constituant une sorte de

« Wunderkammer » qui attirait de loin les visiteurs^{166}. Beaucoup de ces nouveaux sanctuaires mariaux n'étaient plus simplement dédiés à la Vierge Marie, mais à un « mystère » joyeux ou douloureux de sa vie terrestre : l'Annonciation (l'*Annunziata*), l'Assomption (*Maria Assunta*), l'évanouissement au pied de la Croix (*Madonna dello Spasimo*), et sous des titulatures variées : Sainte-Marie des Anges, des Grâces, du Secours, etc.

Tous les sanctuaires mariaux qui apparurent à cette époque dans la chrétienté ne procèdent pas d'une « mariophanie ». C'est bien ce que montre l'exemple de l'ermitage Notre-Dame des Anges, situé sur le terroir rocheux de Mimet, dans le diocèse d'Aix-en-Provence, aux confins de celui de Marseille^{167}. D'après la légende de fondation qui date de la fin du ^{xiv}^e ou du début du ^{xv}^e siècle, ce dernier aurait été créé vers 1220 par un ermite franciscain – ou influencé par le franciscanisme –, le frère Jean, bientôt rejoint par un compagnon avec lequel il aurait transformé une grotte naturelle en une petite église. Les premières mentions de cet établissement dans des documents officiels datent des années 1405-1408, à une époque où l'ermitage était déjà devenu un sanctuaire très fréquenté par les populations voisines. C'est ce qu'atteste en 1408 un testament où l'on voit un laïc léguer une chandelle de cire aux quatre sanctuaires qui étaient alors les plus appréciés par les habitants de Marseille : Notre-Dame des Anges, Notre-Dame de la Garde, Notre-Dame de la Consolation à Aix-en-Provence et Notre-Dame de Moustiers. Mais les Aixois n'étaient pas moins dévots envers Notre-Dame des Anges, comme l'attestent leurs nombreuses donations et legs en faveur du sanctuaire. 4 000 personnes auraient participé au pèlerinage, le jour de la fête, au milieu du ^{xv}^e siècle, et le roi René s'y rendit lui-même en 1472. Par la suite, l'ermitage fut transformé en prieuré et, en 1526, la confrérie qui gérait le sanctuaire sur le plan matériel fit construire, à côté de l'ermitage, une hôtellerie à l'usage exclusif des pèlerins aixois.

Les images de Marie à l'origine de nouveaux sanctuaires urbains

Un autre facteur qui favorisa l'éclosion de tant de nouveaux lieux de culte dédiés à la Vierge, à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne, fut la diffusion de la peste et ses retours récurrents qui, à chaque fois, fauchaient une bonne partie de la population, en particulier les vieillards et les enfants. Pour faire cesser ce mal, les fidèles considéraient qu'il leur fallait se repentir de leurs péchés et revenir à Dieu^{168}. Dans ce contexte de crise, on construisit – parfois en un seul jour ! – une chapelle sur plan carré dédiée à saint Sébastien, saint Roch ou, le plus souvent, à Marie, considérée comme la protectrice la plus efficace contre l'épidémie. L'initiative pouvait être prise par des particuliers, comme on le voit à Norcia, en Ombrie, où un riche notable fit édifier en 1354 un « Tempietto » en l'honneur de la Vierge, ou par les pouvoirs publics. Le plus souvent, ces sanctuaires votifs étaient édifiés non à l'intérieur de la ville, mais à l'extérieur, à proximité immédiate d'une des portes de la cité, comme à Todi avec la belle église Santa Maria della Consolazione^{169}.

Dans les villes, aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, sous l'action de la diffusion de la dévotion mariale, les représentations de Marie finirent par être les plus nombreuses. Certaines d'entre elles devinrent des « points focaux » au sein d'églises préexistantes qui, à cause du flux de visiteurs qu'elles attiraient en raison de leurs pouvoirs thaumaturgiques, se transformèrent en sanctuaires. D'autres étaient situées dans des maisons ou à des carrefours de rues, où des oratoires furent construits en leur honneur. Ainsi, à la fin du ^{xiv}^e siècle, la préférence des Florentins alla à des édifices qui n'appartenaient ni aux paroisses ni à des religieux^{170}. C'était le cas – pour ne citer qu'un seul exemple parmi bien d'autres – de la petite chapelle Santa Maria delle Grazie, sur le pont Rubaconte, « faite sur le modèle du tombeau du Christ », c'est-à-dire à l'imitation du Saint-Sépulcre. Cet oratoire privé avait été créé vers 1370 par un riche marchand, Iacopo di Caroccio Alberti, pour qu'on y prie pour lui et pour les défunts de sa famille, et il fut remanié après sa mort, vers 1395. On y vénérât une fresque représentant la Madone assise sur un trône, la tête ceinte d'une couronne et portant un enfant en train de bénir, avec quelques anges à l'entour. Dans un premier temps, elle fit l'objet

d'un culte de la part des pénitents et des recluses du voisinage mais, à la fin du siècle, après une série de miracles, sa réputation s'étendit à l'ensemble de la cité et le banquier Francesco di Marco Datini fit un legs à ce qu'il appelait la « chapelle du pont ». On n'a pas conservé la trace d'une quelconque autorisation de la part de l'évêque et l'ensemble de ces opérations semble avoir été mené de façon autonome par rapport à l'encadrement ecclésiastique, dans la mesure où les ponts – comme les portes de la ville – relevaient uniquement du pouvoir civil. De tels « micro-sanctuaires » avaient souvent un fonctionnement à éclipse et pouvaient disparaître de l'actualité aussi rapidement qu'ils étaient apparus, mais ils témoignent de l'extraordinaire vitalité du culte marial à cette époque.

Un autre exemple de sanctuaire marial à dominante iconique est constitué par la « Belle Vierge » de Ratisbonne. En 1519 – deux ans après les débuts de la contestation luthérienne –, le maire de cette ville décida de faire raser les maisons des juifs, expulsés de la cité, et de construire à la place une église dédiée à la Vierge Marie. Pendant les travaux de démolition, un ouvrier tomba du haut de l'édifice dans un tas de décombres. Revenu à lui, il déclara que Marie lui avait sauvé la vie en le soutenant pendant sa chute. La nouvelle du miracle ne tarda pas à se propager et une chapelle en bois, puis en pierre, fut construite à cet endroit. Une statue représentant une Vierge à l'Enfant, due à Hans Leinbergers, y prit place. Mais c'est avec l'installation du célèbre tableau d'Albrecht Altdorfer appelé aussitôt « la Belle Marie », peint en 1519/20 et diffusé à travers de nombreuses gravures dans toute l'Allemagne, que le sanctuaire prit son essor et attira d'innombrables pèlerins – 10 172 enseignes en plomb et 2 430 en argent à son effigie furent vendues sur place en 1519 – avant de décliner rapidement après 1523. L'épisode est particulièrement intéressant, dans la mesure où il atteste le rôle joué à l'époque de la Renaissance, par les œuvres d'art dans la genèse des sanctuaires.



Michael Ostendorfer (vers 1519), Pèlerins au sanctuaire de la « Belle Marie » (« Schöne Maria »).
Xylographie, Coburg, Kunstsammlungen der Veste im Bistum Regensburg, inv. 1,100,147.

Dans la semaine de Pentecôte 1520, des gens se mirent soudain à tomber comme foudroyés, près de la statue de Marie qui avait été placée à l'extérieur de la nouvelle chapelle ; à cette vue, d'autres s'efforcèrent de faire même. Les uns étaient étendus en forme de croix, les autres tombaient tout près en criant et tremblant, la bave sortant de leur bouche. Ils disaient soit que la Vierge Marie leur était apparue, qu'elle les avait terrassés et qu'elle avait parlé avec eux, soit qu'ils aient vu les âmes de leur père, leur mère, leur frère, délivrées du purgatoire. D'autres se tourmentaient parce qu'ils désespéraient d'obtenir le pardon de leurs péchés. D'autres encore se mettaient à prophétiser et à inciter à la conversion en parlant du courroux divin que même la Vierge Marie ne pouvait contenir. Certains se vantaient d'être venus de la part de la Mère de Dieu et du Ciel. On vit aussi des gens danser autour de la statue en hurlant^{171}.



Albrecht Altdorfer, *La Belle Marie*, peinture (1519-1520), Regensburg, musée diocésain. Catalogue de l'exposition Altdorfer, Paris, Louvre, 2020.

Entre 1652 et 1672, le jésuite Wilhelm Gumpfenberg réalisa et publia un *Atlas Marianus* (Atlas marial) où il raconte l'histoire d'une centaine de sanctuaires dédiés à des Vierges miraculeuses et recense quelque douze cents images mariales faisant l'objet d'une dévotion en Europe et jusqu'en Amérique. Toutes étaient liées à un prodige qui avait manifesté aux hommes leur caractère extraordinaire^{172}. Ce faisant, il visait à mettre en évidence l'existence d'un monde sacré, dominé par la figure de Marie, vecteur privilégié du surnaturel à travers ses miracles et ses épiphanies consolatrices qui attestaient sa sollicitude pour l'humanité pécheresse. Ces îlots de sacralité, enchaînés les uns aux autres par l'imaginaire du religieux, dessinaient la carte d'une nouvelle chrétienté spirituelle, fondée sur la figure de la Vierge médiatrice entre le ciel et la terre, afin d'encourager les fidèles à persévérer dans leur dévotion et de les conduire vers le terme espéré : le Royaume de Dieu.

L'Europe latine, nouvelle Terre sainte

Notre-Dame de Lorette

À la fin du Moyen Âge, un sanctuaire italien vit son influence rayonner dans toute la chrétienté : il s'agit de Notre-Dame de Lorette, dans les Marches, non loin des rives de l'Adriatique et du port de Recanati^{173}. Au XIII^e siècle, des textes commencent à mentionner la présence en ce lieu d'une chapelle dédiée à la Vierge Marie, situé sur une colline dominant la plaine littorale. Il ne s'agissait encore que d'un sanctuaire local qui abritait une statue en bois de cèdre de la Vierge Marie. Cet édifice de briques et de maçonnerie présentait la particularité d'être dépourvu de fondations et semblait posé sur le sol. Ce fut peut-être la raison pour laquelle on en vint à considérer qu'il s'agissait de la maison de la Sainte Famille à Nazareth, qui aurait été transportée par bateau en Occident avant la chute de Saint-Jean-d'Acre en 1291. Au cours du XIV^e siècle, les miracles s'y multiplièrent et des indulgences furent accordées, par les papes Grégoire XI et Urbain VI à ceux qui s'y rendaient en pèlerinage à l'occasion de la fête de la Nativité de Marie, le 8 septembre. La réputation de la Madone de Lorette s'accrut surtout dans la seconde moitié du XV^e siècle en raison de l'efficacité de son intercession contre la peste. À partir des années 1460, se répandit la légende selon laquelle la « Santa Casa » (sainte maison) de Nazareth avait été apportée là par des anges depuis la Terre sainte, par la voie des airs. En plus de la statue de bois, on y vénérât également une peinture, attribuée à saint Luc, représentant la Vierge Marie au moment de l'Annonciation. La papauté, qui revendiquait Marie comme protectrice attitrée en tant que mère et guide des croyants, exalta ce sanctuaire en le comblant d'indulgences, au moment où le concile de Bâle venait de proclamer conforme à la foi chrétienne la croyance, très discutée, à l'Immaculée Conception de Marie. En 1470, Paul II entreprit la construction à Lorette d'une grande basilique dédiée à Marie Libératrice et plaça la petite ville et le sanctuaire sous la

tutelle de l'Église romaine. Il fut le premier pape à promouvoir la dévotion sur le plan international et des pèlerins y accoururent dès lors de toute la chrétienté. Le roi Louis XI fut un fervent dévot de Lorette et y établit un chapelain à demeure, à charge pour ce dernier – encore de nos jours – de prier la Vierge pour la France et pour son souverain. Enfin, en 1520, Léon X plaça Notre-Dame de Lorette sur le même rang que Jérusalem, Rome et Saint-Jacques de Compostelle en accordant l'indulgence plénière aux fidèles qui y viendraient en pèlerinage. Ainsi, en moins de deux siècles, Lorette était devenue le plus important sanctuaire marial de la chrétienté et une véritable cité-sanctuaire, même si son développement urbain devait finalement demeurer modeste. À la fin du xv^e siècle s'imposa la légende selon laquelle la « Santa Casa » avait bien été apportée de Nazareth à Lorette par des anges. Dès lors, il ne s'agissait plus d'une simple translation de reliques d'Orient en Occident, comme on en avait connu tant aux siècles précédents, mais, pour la première fois, du transfert en Europe d'un espace sacré venu de la Terre sainte, à la suite d'une intervention surnaturelle, ce qui rendait désormais inutile le détour par l'Orient.



Notre-Dame de Lorette, vue intérieure de la Santa Casa.



Transport de la « Santa Casa » de la Vierge de Nazareth à Lorette. Dans L. GAULTIER, L. RICHEOME, *Les pèlerins de Lorette*, Bordeaux, 1604.

Les « Sacri Monti »

À côté de l'affirmation de Lorette au sein de la chrétienté, la nouveauté principale de la période que l'on désigne sous le nom de Renaissance (v. 1450-v. 1560) est l'apparition de grands sanctuaires implantés le plus souvent dans des zones montagneuses. Ce sont les « Sacri Monti », surtout nombreux en Italie mais que l'on trouve jusqu'en Allemagne et en Pologne aux XVI^e et XVII^e siècles^{174}. On chercha alors à reproduire en pleine nature la situation éminente de la colline de Sion dans le paysage, et la topographie sacrée de Jérusalem, « cité située sur une montagne » selon le psalmiste. Leur essor est lié au déclin du pèlerinage de Terre sainte, qui était devenu périlleux depuis la chute de Saint-Jean-d'Acre en 1291. Les difficultés s'aggravèrent encore dans la seconde moitié du XV^e siècle et il devint pratiquement impossible de se rendre en Orient, du fait de l'état de guerre quasi permanent avec les Turcs et des violences commises par eux contre

des chrétiens, comme le massacre de plus de huit cents habitants d'Otrante, en 1480. C'est bien à ce contexte troublé que se réfère implicitement l'inscription surmontant le portail d'entrée du « Sacro Monte » de Varallo, en Valsesia : « Pour que voie Jérusalem celui qui n'a pas pu s'y rendre en pèlerinage », attestant clairement l'intention de ses promoteurs de créer là un sanctuaire de substitution.



Sacro Monte de Varallo, Piémont, Italie : vue aérienne du site.



Sacro Monte de Varallo : Palais des grands-prêtres Anne et Caïphe et de Pilate.

L'idée était venue à des Franciscains observants italiens, qui avaient longtemps vécu en Orient, de reconstituer en Occident le paysage naturel et le cadre architectural de l'Incarnation (avec la grotte de Bethléem et la maison de Nazareth) et de la Passion du Christ, en créant en pleine nature des répliques du site de Jérusalem, de ses monuments et des principaux événements de la vie du Sauveur. Plus que d'une imitation, on peut parler d'un véritable transfert dans l'espace et dans le temps de la sacralité des Lieux Saints. Comme l'a bien vu Dominique Julia, il s'agit là d'un basculement majeur dans l'histoire des pèlerinages lointains, « Jérusalem, terre de la promesse et figure de la Jérusalem terrestre en attente du retour du Christ, ayant cessé d'être le "*medium mundi*" (centre du monde) qu'elle avait été jusque-là^{175}. »

Le parcours des pèlerins dans ces sanctuaires était jalonné par une succession de chapelles fermées et d'édicules à l'architecture assez discrète, mais à l'intérieur desquels les principaux épisodes de la vie de Jésus étaient représentés par des groupes sculptés en terre cuite et illustrés par des fresques aux couleurs vives sur les murs, afin de permettre aux fidèles de contempler la scène dans toute sa plénitude et de se pénétrer de l'épisode représenté^{176}. L'itinéraire suivait généralement les versets du *Credo*, de façon à confronter le visiteur à chacun des principaux mystères de la foi chrétienne, rendus plus concrets par leur insertion dans des lieux appropriés (Mont des Oliviers, vallée du Cédron, maison d'Anne et Caïphe avec la *Scala santa*, le Golgotha, la chambre du Cénacle avec les apôtres et la Vierge Marie réunis pour la Pentecôte, etc.). À Varallo, dans les Préalpes de Lombardie, ces édifices sont répartis en deux zones : l'une comprend des chapelles disséminées le long d'une pente couverte de végétation ; sur l'autre, située sur un plateau qui surplombe la vallée de ses 660 mètres d'altitude, se déploie un urbanisme qui crée l'apparence d'une ville de la Renaissance, avec des rues et des places où se trouvent les palais et les monuments les plus importants de Jérusalem au temps du Christ (fig. 9). Grâce à cet « effet de réel », le pèlerin croyait voir et toucher la cité sainte, ce qui facilitait une intériorisation imaginative des différents lieux et lui

permettait de revivre les étapes de la Passion, comme dans une bande dessinée ou un film.

C'est dans la même perspective, mais en Toscane, que se situe un autre « Sacro Monte » non moins extraordinaire : celui de San Vivaldo, à Montaione, dans le diocèse de Volterra^{177}. Il est dû lui aussi à l'initiative d'un franciscain observant, Tommaso de Florence, qui, à son retour de Terre sainte, décida de créer une « Jérusalem nouvelle » sur une colline boisée où avait vécu, au XIII^e siècle, le saint ermite Vivaldo. Un couvent y fut construit entre 1486 et 1499, et l'édification du sanctuaire débuta en 1500. Les travaux furent menés à bien grâce au soutien enthousiaste de la population locale et à l'appui financier de quelques riches familles de l'aristocratie florentine. La première vague de constructions, qui comportait seize chapelles et nombre d'autres « lieux évangéliques » de taille plus modeste devait être achevée en 1516, puisque le pape Léon X (Médicis) accorda alors d'importantes indulgences (sept ans par chapelle visitée) à ceux qui se rendraient en pèlerinage au nouveau sanctuaire. Par la suite, d'autres édifices, consacrés surtout à la vie de la Vierge Marie, vinrent s'y ajouter, ce qui porta à trente-quatre le nombre des chapelles et oratoires, toutes ornées d'œuvres plastiques provenant des ateliers des Della Robbia. Ces édifices étaient répartis selon un plan inspiré par la topographie de Jérusalem et par sa planimétrie. Il ne s'agissait pas d'une simple reproduction des principaux monuments de la ville à l'époque du Christ, mais d'une vaste scénographie qui attirait l'attention des pèlerins sur les principaux épisodes de l'histoire du salut, depuis le péché d'Adam jusqu'à la Résurrection du Christ et à la Pentecôte.

Ainsi, malgré le déclin du pèlerinage en Terre sainte, jamais peut-être Jérusalem n'avait été aussi présente à la conscience des chrétiens. Mais c'est une Jérusalem rêvée, largement imaginaire, voire mythique, que les « Sacri Monti » mettaient désormais à la portée des fidèles. Une ville entre ciel et terre, cité des origines avec le souvenir d'Abraham prêt à sacrifier son fils unique sur le mont Moriah, et cité de la fin des temps où, selon

l'Apocalypse, devait apparaître l'Antéchrist dont le retour glorieux du Christ provoquerait la chute définitive. Une ville idéale, qui n'était plus tiraillée entre la misère de la « Jérusalem d'ici-bas », soumise aux aléas de l'histoire, et la Jérusalem céleste, cité future des anges et des élus, mais qui anticipait la venue de cette dernière à travers un spectacle de beauté et d'harmonie. Bref, une cité qui était véritablement un sanctuaire, c'est-à-dire un lieu de mémoire sacrée où les énergies divines faisaient irruption dans notre monde et où les humains pouvaient faire l'expérience, à la fois redoutable et bénéfique, d'une rencontre avec le surnaturel.

Avec les « Sacri Monti », on entre dans une nouvelle ère : l'Église les a favorisés, car ils permettaient d'éviter aux fidèles le dangereux voyage d'outre-mer et de bénéficier des grâces liées au pèlerinage, sans avoir à s'éloigner beaucoup de chez eux. Il s'agissait en outre d'une démarche qu'on effectuait en famille, avec les enfants, ce qui explique la dimension catéchétique très présente dans ce parcours monumental. Ils reflètent également l'influence de la *Devotio moderna*, qui déconseillait les expressions extérieures de la piété et mettait plutôt l'accent sur le pèlerinage intérieur – chercher Jérusalem en soi-même – par lequel le fidèle s'acheminait vers Jésus après avoir contemplé sa vie et ses souffrances^{178}. L'apparition de ces sanctuaires traduit enfin le besoin de théâtralisation de la vie religieuse et l'aspiration à créer des cités idéales qui caractérisent l'époque de la Renaissance et s'épanouiront, après le Concile de Trente, dans l'art baroque.

Rome, nouvelle Jérusalem latine ?

Aux derniers siècles du Moyen Âge, c'est cependant Rome qui restait pour les chrétiens d'Occident le lieu par excellence où l'on pouvait obtenir plus de grâces que partout ailleurs dans la perspective du salut. De cette fascination durable exercée par la Ville éternelle sur les esprits des fidèles, nous pouvons nous faire une idée assez précise d'après des récits de pèlerins ou d'auteurs de la fin du Moyen Âge. Ainsi, le chroniqueur liégeois

Jean d'Outremeuse († 1400), dans son œuvre en langue vulgaire intitulée *Ly Myreur des Histors*, reproduit à la fois une version des *Mirabilia urbis Romae* – une sorte de guide sommaire axé sur les principaux monuments de la ville – et un livret consacré aux « Indulgences des églises de Rome », liste accompagnée d'une notice indiquant avec précision celles qu'on pouvait gagner en les visitant^{179}. Ce texte n'en énumère pas moins de quatre cent soixante-douze, en soulignant l'importance des sept principales dont la visite était requise pour pouvoir bénéficier de l'indulgence du Jubilé. Saint-Pierre était évidemment la première. Le simple fait de gravir les vingt-neuf marches qui faisaient accéder au parvis valait déjà au pèlerin sept années d'indulgences. À l'intérieur de l'édifice, on trouvait quatre-vingts autels, situés dans des chapelles dont la visite conférait chacune vingt-huit ans de grâces. Près de l'autel des saints Simon et Jude, on voyait la corde à laquelle Judas se pendit et, non loin de là, un Suaire du Christ. Selon Jean d'Outremeuse (I, 74), celui que l'avait tenu en mains était assuré de ne jamais devenir lépreux ni épileptique, et d'échapper au feu de l'enfer. Au total, le pèlerin qui faisait le tour de la basilique pouvait y acquérir 28 000 années d'indulgences, chiffre qui était doublé pendant le temps pascal et à l'occasion des fêtes de saint Pierre. À Saint-Jean-de-Latran, on ne comptait pas moins de cent quatorze reliques, mais la description devient particulièrement détaillée à propos du trésor pontifical désigné sous le nom de *Sancta Sanctorum*, situé à proximité de la basilique^{180}. L'auteur y signale la présence de l'Arche d'Alliance, des sept candélabres du Temple de Jérusalem, des Tables de la Loi, des Verges de Moïse et d'Aaron, des langes et du berceau du Christ, de la chlamyde de saint Jean Baptiste « en poil de chameau » et de quantité d'autres objets relatifs à des épisodes de l'Histoire sainte ou à la vie des saints martyrs et confesseurs. Le pèlerin était ensuite entraîné vers Sainte-Marie-Majeure avec la fameuse « image » de saint Luc appelée *Salus populi romani* depuis qu'elle avait été portée en procession par Grégoire le Grand, ce qui avait mis fin à une épidémie de peste, puis vers Saint-Paul-hors-les-murs – où l'on ne mentionne pas la présence de reliques –, Sainte-Croix de Jérusalem et Saint-Sébastien au début de la Via Appia ; il n'est pas fait explicitement mention des

catacombes, mais c'est peut-être elles qui sont désignées dans le récit sous le nom de cimetière de Calixte. Les énumérations de reliques et de sanctuaires contenues dans ce livret connaîtront, grâce à l'imprimerie, une diffusion considérable à partir des années 1470/80 et façonneront pour longtemps l'imaginaire des pèlerins.

Après l'échec du concile de Bâle et la chute de Constantinople aux mains des Turcs en 1453, Rome n'eut plus de rivale dans le monde chrétien et les prétentions de la papauté ne tardèrent pas à s'affirmer : Paul II (1464-1471) et Sixte IV (1471-1484) embellirent la ville et Jules II (1503-1513) entreprit d'en faire une nouvelle Jérusalem en terre latine, à la fois terrestre et céleste, en reconstruisant de fond en comble la basilique Saint-Pierre, ainsi que les palais pontificaux, et en les faisant décorer par les plus grands artistes du temps, de Raphaël à Bramante et Michel-Ange. Ce faisant, la papauté entendait rappeler à la chrétienté que son point focal était constitué par la tombe du « prince des Apôtres » et que Rome était la capitale religieuse d'un monde qui désormais se dilatait en direction de l'Amérique et de l'Orient extrême. La splendeur de l'édifice devait illustrer la vision apocalyptique de la « cité sainte », la Jérusalem céleste descendant du ciel, par une réalisation monumentale sans égale. Les orateurs sacrés de l'époque saluèrent, avec Gilles de Viterbe, « le temple éternel de la nouvelle Loi » que constituait le nouveau Saint-Pierre, sur les bords du Tibre, ce « nouveau Jourdain », et la « sainte Jérusalem latine » réalisant enfin ce qui avait été longtemps dissimulé par la Synagogue et dont le destin était d'être la « fiancée du Christ »^{181}.

Quelques années plus tard, ces rêves grandioses s'effondrèrent sous les coups des lansquenets du duc de Bourbon qui mirent la ville et ses églises à feu et à sang en 1527. Luther dans son *Traité contre la papauté fondée par le Diable* et, à sa suite, les polémistes protestants, lancèrent contre Rome des invectives qui connurent une large diffusion à travers l'imprimerie et la gravure. À l'image traditionnelle de la Ville sainte s'opposera désormais, dans les pays gagnés par la Réforme, celle de la Nouvelle Babylone, cité

corrompue, mère de tous les vices et siège de la Grande Prostituée dont parle l'Apocalypse, sinon de l'Antéchrist en personne. Mais pour les chrétiens qui restèrent fidèles à l'Église romaine, la ville demeura et devait rester tout au long de l'époque moderne la cité du pardon^{182}.

OceanofPDF.com

Partie III

Fonctions, vie et rôle des sanctuaires

OceanofPDF.com

Typologies : les divers types de sanctuaires

Dans l'Occident médiéval, il existait différents types de sanctuaires. On peut essayer de les distinguer les uns des autres en fonction de plusieurs critères.

Selon la nature de l'objet vénéré

Ce qui caractérise un sanctuaire, c'est d'abord la présence d'un ou plusieurs objets sacrés en mesure d'attirer un nombre important de fidèles, comme la colonne de la Flagellation à l'église Sainte-Praxède de Rome, les jarres des Noces de Cana, que le comte Roger de San Severino avait déposées en 1282, à son retour de Terre sainte, dans l'église Santa Maria di Casaluce, près de Naples, ou le bâton d'un saint pèlerin miraculeusement conservé^{183}. Ceux-ci n'avaient par eux-mêmes aucun caractère sacré ; ils accédaient à ce statut à partir du moment où un certain nombre de laïcs et de clercs venaient les vénérer. Mais la plupart des sanctuaires médiévaux étaient avant tout liés à la présence de reliques. C'est ce que l'on appelle les sanctuaires « *ad corpus* » (près du corps), qu'il s'agisse du corps entier, de fragments (tête, ossements, vertèbres, etc.) ou même de simples morceaux d'étoffe ayant été en contact avec les restes du saint, qui sont désignées dans les textes latins de l'époque sous le nom de *brandea*. On ne pouvait pas se passer des reliques : quand on n'en possédait pas, on en « inventait » ou on en fabriquait, tout en rédigeant une Vie du saint en question pour éclairer l'origine de leur pouvoir thaumaturgique.

D'autres sanctuaires peuvent être qualifiés de « hiérophaniques » ou « épiphaniques ». Ils sont liés à une manifestation particulière de Dieu (théophanie), de la Vierge Marie (mariophanie) ou d'un ange, qui provoquait chez le voyant une perception immatérielle^{184}. Ici, c'est la vue

qui était en cause, dans la mesure où, à travers le regard, se créait une relation physique entre deux personnes. Mais, pour que le souvenir de cette vision éphémère se maintienne, il fallait qu'elle soit décrite et fixée dans des textes qui en explicitaient le contenu : ce sont les légendes de fondation, dont les mots imprimaient une sacralité au lieu où elle s'était produite et l'intégraient dans une histoire. Il devait également y avoir des signes visibles de l'événement fondateur pour qu'un culte puisse se développer : pour le Mont-Saint-Michel, par exemple, il s'agissait de la trace inscrite par son pied dans la roche, qu'on pouvait contempler au sanctuaire du mont Gargan. Dans plusieurs églises qui lui étaient dédiées – par exemple à l'abbaye de Fulda – et dans divers reliquaires, on mentionne la présence d'un « pas de l'ange », c'est-à-dire de morceaux de pierre provenant de l'empreinte de l'archange, sur le modèle du « pas du Christ » au Mont des Oliviers, serti dans un pied en argent, qui était vénéré à l'abbaye de Westminster. On peut inclure également dans les hiérophanies des phénomènes surnaturels comme la stigmatisation de saint François d'Assise, consécutive à la vision qu'il eut d'un séraphin à La Verna, un site montagneux qui devint par la suite le siège d'un important sanctuaire^{185}. Par le biais de l'apparition, souvent authentifiée par un miracle, un caractère sacré se transmettait au lieu où elle s'était produite et au territoire qui l'entourait.

Une troisième catégorie est celle des sanctuaires « iconiques », liés à la présence d'une « ymage », pour reprendre le terme français médiéval qui désigne indifféremment une peinture ou une sculpture particulièrement vénérable, à l'invocation de laquelle se produisaient des miracles. En principe, l'image sainte était un simple complément ou un relais de la relique et tenait d'elle son caractère sacré. Entre le x^e et le xii^e siècle, il s'agissait surtout de statues cultuelles susceptibles d'être transportées en procession, comme la Majesté de sainte Foy à Conques ou la Vierge noire de Rocamadour. L'image constituait pour l'Église une médiation légitime entre l'ici-bas et l'au-delà, le visible et l'invisible et, à ce titre, elle participait de l'univers sacré : près des tombeaux, l'effigie des saints

manifestait leur présence et servait de relais à leur pouvoir thaumaturgique^{186}.

Les images miraculeuses

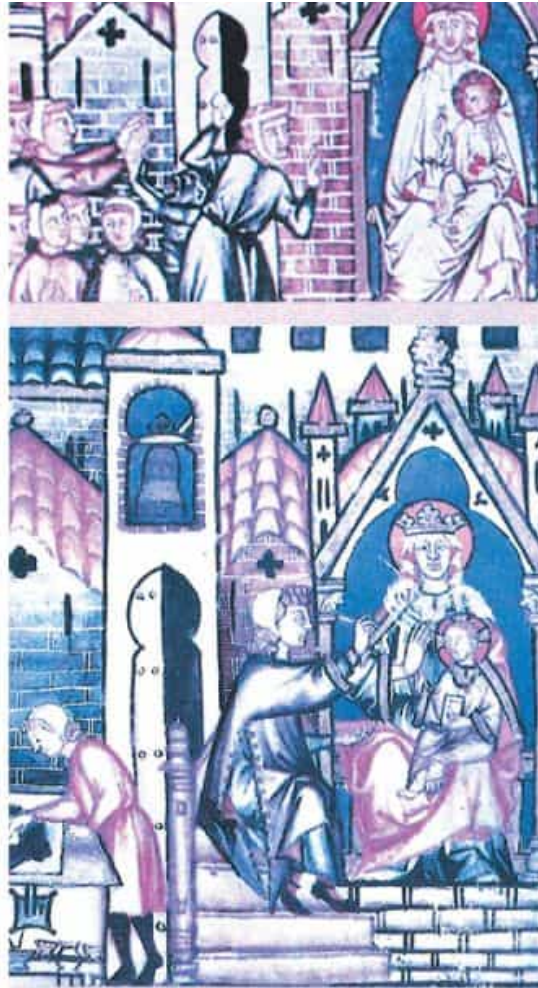
À partir du XII^e siècle, certaines « ymages » du Christ, de la Vierge Marie et des saints furent considérées comme miraculeuses par elles-mêmes et devinrent, à un moment donné, des points focaux à l'intérieur de telle ou telle église ou chapelle. Dès lors, ces statues ou ces peintures n'étaient plus de simples effigies, mais le reflet d'un être céleste, qui pouvait exceptionnellement manifester sa présence par des signes visibles (écoulement de larmes ou de sang, gestes, traces) et par des miracles^{187}. À propos de ces représentations iconographiques qui semblaient se comporter comme des personnes vivantes, on a parlé d'un « pouvoir des images », voire de leur « performance », c'est-à-dire de leur capacité d'agir ou de réagir dans le cadre d'une relation particulière avec un individu ou un groupe^{188}. Mais ce phénomène doit avant tout être mis en rapport avec la recherche d'un rapport plus « sensuel » au divin de la part des fidèles. Ainsi, à Déols, dans le Berry, des hommes d'armes au service d'Henri II Plantagenêt mirent à sac la bourgade en 1187^{189}. La population se réfugia devant le portail de l'abbaye et se mit à supplier la Vierge Marie dont la statue se trouvait au-dessus du porche de l'église. Les soudards, ayant envahi la place, se moquèrent de ces pauvres gens, et l'un d'eux lança en blasphémant une pierre contre la statue et brisa le bras de l'Enfant-Jésus qu'elle tenait dans ses mains. Le bras tomba à terre et un flot de sang jaillit de la pierre mutilée, tandis que l'impie s'effondrait foudroyé. Le lendemain, la foule revint et vit la Vierge se mouvoir : elle aurait alors déchiré les deux extrémités du voile qui recouvrait son sein et mis à nu sa poitrine. D'après le *Livre de miracles de Sainte Marie de Déols*, composé par le moine Jean Agnellus quelques années plus tard, il y eut alors un grand mouvement de dévotion dans la région et les moines enregistrèrent de nombreux miracles dans leur église. Au XIII^e siècle, on retrouva des récits comparables dans les

Cantigas de Santa Maria du roi Alphonse X le Sage, à propos d'une église de Foggia, en Pouille, où se seraient produits des événements similaires^{190}.

La dénomination d'images miraculeuses que l'on donne à celles autour desquelles se vérifiaient des phénomènes de ce genre pourrait donner l'impression que la sculpture ou la peinture en question possédaient en elles-mêmes un pouvoir surnaturel. En vertu de leur caractère mimétique, elles apparaissaient bien aux contemporains comme potentiellement dynamiques et le miracle était considéré comme une simple actualisation de la *virtus* qui existait en elles à l'état latent. Cependant le caractère sacré qu'on leur attribuait ne procédait pas de leur nature, mais de leur origine miraculeuse et de l'effet qu'elles produisaient sur les fidèles. Ces images, dont la présence transformait souvent des églises en sanctuaires, frappaient les esprits soit par leur ancienneté présumée (images dites « achéiropoïètes », – non faites de main d'homme –, portraits de la Vierge Marie attribués à saint Luc), soit par leur aspect étrange (Vierges noires, dont on connaît environ 450 spécimens, dont 300 en France), ou par l'apparition de signes physiques particuliers (représentations ayant saigné, pleuré ou remué)^{191}. Leur sacralité tenait moins au sujet représenté qu'à ses propriétés surnaturelles et à leurs retombées miraculeuses, qui ne tardaient pas à être connues et à susciter la naissance d'une dévotion dans laquelle toute une collectivité se reconnaissait parfois. Ainsi, à Rome, l'image antique de la Vierge de Sainte-Marie-Majeure, dite *Salus populi romani*, constituait le ciment de la population de la ville, surtout en période de crise grave.

Aux derniers siècles du Moyen Âge, ces images mariales miraculeuses furent de plus fréquentes^{192}. Ce qui comptait pour les fidèles était moins la personne de Marie que l'endroit qu'elle avait choisi pour révéler son pouvoir thaumaturgique. À Florence, la première de ces Madones miraculeuses fut celle d'Orsanmichele, à partir de 1292, mais elle fut supplantée au début du XIV^e siècle par celle de l'Impruneta, dans un

faubourg éloigné, qui céda elle-même la première place dans le cœur des citadins, après 1348, à la Madone de l'Annunziata, dans l'église des Servites de Marie, qui avait prouvé son efficacité comme recours contre la peste et envers laquelle les Médicis manifestaient une faveur particulière. Les dévotions primitives ne disparaissaient pas pour autant ; mais, après avoir attiré des concours de foules venues d'horizons divers, les sanctuaires où elles s'étaient développées limitaient souvent leur influence à un quartier ou à un groupe social, à travers l'action des confréries. L'identification d'une collectivité à une image dont elle se réclamait était à la fois une force et une faiblesse : elle assurait certes la pérennité de la dévotion des individus et du corps social envers elle, mais elle en limitait aussi la portée, dans la mesure où chaque image de ce type était attachée à un lieu précis : pour ceux qui la vénéraient, la Vierge de tel sanctuaire n'avait rien à voir avec celle qui était en honneur dans le village ou la cité voisine. Seuls les grands ordres religieux et la papauté furent en mesure de transcender ces particularismes, comme on le constate avec la Véronique romaine, la Vierge de Lorette ou la stigmatisation de saint François d'Assise qui contribuèrent à unifier les dévotions à l'échelle de la chrétienté.



La statue de la Vierge Marie lève son bras pour protéger son Fils d'un coup qu'on voulait lui porter.
Alphonse X le Sage, *Cantigas de Santa Maria*, *Cantiga* 136, Madrid, Bibliothèque de l'Escorial, ms.
T.I, 1 1.

Selon leur rayonnement

Hier comme aujourd'hui, il y avait dans la chrétienté des sanctuaires dont le rayonnement peut être qualifié d'international, où affluaient des pèlerins provenant de tout l'Occident : le Saint-Sépulcre de Jérusalem, Saint-Pierre et les autres basiliques majeures de Rome, Saint-Martin de Tours, la grotte-sanctuaire de saint Michel au mont Gargan, Saint-Jacques de Compostelle et Saint-Gilles du Gard, à partir du ^x^e siècle, Sainte-Marie-des-Anges et la basilique Saint-François à Assise au ^{xiii}^e et, à partir du ^{xiv}^e siècle, Saint-Antoine de Viennois en Dauphiné et Notre-Dame de Lorette, en Italie

centrale. Mais force est de reconnaître que cette liste est assez arbitraire, car la dynamique comparative des sanctuaires est difficile à mesurer, faute de données statistiques, et son intensité a varié au fil du temps : d'après les recherches de M. et P.G. Girault dans les textes littéraires en français des XII^e et XIII^e siècles, Saint-Gilles et Saint-Jacques de Compostelle auraient été les sanctuaires les plus fréquentés par les chrétiens d'Occident avant 1180 ; entre 1180 et 1200, Saint-Jacques aurait nettement dépassé Saint-Gilles, et pris la tête, suivi par Jérusalem et Rome ; entre 1200 et 1250, le pèlerinage de Terre sainte aurait eu plus d'importance que celui de Compostelle, loin devant Rome, stationnaire, tandis que Saint-Gilles connaissait un déclin sensible à partir de la croisade contre les Albigeois^{193}. Par la suite, les évaluations deviennent plus difficiles encore, dans la mesure où les sanctuaires se multiplièrent. D'après une étude portant sur les 470 mentions de pèlerinages qui figurent dans les testaments de la ville de Foligno, en Ombrie, entre 1428 et 1550, près de la moitié (47,5 %) avaient pour but le sanctuaire de Saint-Michel au mont Gargan, suivi par Notre-Dame de Lorette (19 %), Rome (14 %) et Sainte-Marie-des-Anges à Assise (8,5 %) ^{194}. Il faudrait multiplier des enquêtes de ce genre pour mettre en évidence l'attractivité des divers sanctuaires selon les régions et les époques et dégager des lignes de force, mais il s'agit d'un domaine où l'essentiel reste à faire.

Sanctuaires majeurs et sanctuaires-répliques

Plus opérante, dans une perspective historique, est la distinction entre un certain nombre de sanctuaires majeurs, auxquels on se référait comme à des modèles, et d'autres, plus modestes, – appelés sanctuaire-répliques (*ad instar*, en latin) ou sanctuaires-relais – qui cherchaient à les reproduire dans des contextes géographiques différents. Parmi les plus anciens spécimens de cette catégorie, il faut mentionner la basilique romaine de Sainte-Croix de Jérusalem, relais du Saint-Sépulcre, ou encore l'église Saint-Pierre de Spolète, en Ombrie, fondée au V^e siècle sur le modèle de la grande basilique

du Vatican, où l'on vénérât de la limaille de fer provenant des chaînes de saint Pierre. Plus que de substituts à proprement parler, il s'agissait de projections d'un sanctuaire majeur. Quelle que fût la forme qu'il ait prise sur le plan monumental, le « clonage » des sanctuaires-modèles reposait sur la conviction que la sacralité de ces derniers était si considérable qu'elle pouvait s'étendre à d'autres lieux de mémoire, qui en adoptaient le nom et certains éléments caractéristiques dans leur plan architectural. De ce fait, ces « répliques » permettaient aux pèlerins de se rattacher visuellement à un grand sanctuaire où ils n'auraient sans doute jamais eu l'occasion de se rendre, et de bénéficier de grâces équivalentes. À la fin du Moyen Âge en effet, la papauté accorda souvent à ces sanctuaires les mêmes indulgences qu'aux pèlerins qui se rendaient à Jérusalem, ce qui les rendait particulièrement attractifs aux yeux des fidèles.

Le cas le plus fameux est celui du Saint-Sépulcre qui, nous l'avons vu, fit l'objet dès le haut Moyen Âge de nombreuses imitations, à commencer par le grand complexe de Santo Stefano, à Bologne, où un ensemble de sept églises, appelé Jérusalem, fut édifié entre le IX^e et le XII^e siècle autour d'une église octogonale, sur le modèle du Saint-Sépulcre^{195}. Il n'y eut pas de modèle architectural uniforme, mais ces relais comportaient en général un édifice à plan centré, polygonal ou circulaire, en référence à la rotonde de l'*Anastasis* qui surmontait le Saint-Sépulcre, suivi parfois d'un corps longitudinal. Au XII^e siècle, ces sanctuaires furent souvent liés aux ordres militaires, comme les Templiers ou les Hospitaliers, qui avaient des rapports particuliers avec la Terre sainte, ce qui explique qu'on en trouvait aussi bien à Londres ou à Paris qu'à Lanleff, au fond de la Bretagne. À la fin du XV^e siècle, de riches marchands génois, les Adorno, édifièrent à Bruges une « église de Jérusalem » en guise de mémorial, après être allés en pèlerinage en Terre sainte. Dans ces églises-répliques, certaines cérémonies s'inspiraient des coutumes liturgiques du Saint-Sépulcre de Jérusalem, comme celle du feu qui descendait du ciel pendant la nuit du samedi saint et se communiquait miraculeusement aux lampes suspendues au-dessus du tombeau du Christ ; le Patriarche de Jérusalem prenait alors un cierge et

transmettait la lumière aux évêques et au peuple qui l'entourait^{196}. Ainsi, à la cathédrale de Florence, on allumait un feu à cette occasion en frottant l'une contre l'autre trois pierres données, selon la tradition, par Godefroi de Bouillon à Pazzino, ancêtre présumé de la grande famille des Pazzi.

En Italie centrale et méridionale, un grand nombre de sanctuaires rupestres étaient dédiés à saint Michel Archange (« Sant'Angelo » ou « Sant'Arcangelo » en italien). Ils tendaient à imiter la grotte du mont Gargan, dans le nord de la Pouille, où, comme nous l'avons vu, un important sanctuaire dédié à Saint Michel s'était développé, entre le milieu du ^v^e siècle et l'époque carolingienne, dans un cadre montagneux^{197}. Par la suite, son culte pénétra bientôt chez les Lombards, puis chez les Francs : en 709, l'évêque d'Avranches, Aubert, envoya des émissaires au mont Gargan, d'où ils ramenèrent des reliques de l'archange ; le prélat les fit déposer sur un îlot rocheux baigné par la mer, le mont Tombe, connu depuis sous le nom de Mont-Saint-Michel ; par la suite, une abbaye, confiée en 965 à des moines bénédictins, s'y développa et le sanctuaire devint un des lieux de pèlerinages les plus fréquentés dans l'espace français et occidental jusqu'à l'époque moderne. En 963 apparaît la première mention de Saint-Michel d'Aiguilhe, au Puy-en-Velay^{198}. En 983, un important monastère, Saint-Michel de la Cluse (la « Sacra di San Michele »), fut construit dans les Alpes piémontaises, au sommet d'une montagne dominant la vallée de Susse par laquelle on accédait à la France, à mi-chemin entre le sanctuaire du Gargano et celui du Mont, en Normandie^{199} ; il devint à son tour un sanctuaire-relais du culte rendu à l'archange et joua le rôle d'étape pour les pèlerins qui se rendaient en Pouille. Vers 1170, dans le « contado » de Sienne, le chevalier siennois Galgano († 1181) abandonna la vie mondaine, à la suite d'une vision de l'archange saint Michel qui lui ordonna de le suivre. Après avoir traversé une caverne, ils débouchèrent sur une splendide colline, le Monte Siepi, où « il vit la Vierge Marie et les douze apôtres assis dans une maison ronde ». L'archange lui ordonna de s'y installer pour mener une vie érémitique et Galgano édifia en ce lieu une église ronde, sur

l'emplacement de laquelle devait s'élever, au début du XIII^e siècle, l'abbaye cistercienne de San Galgano^{200}.

Aux derniers siècles du Moyen Âge, le nombre des sanctuaires-relais ne cessa de s'accroître, dans le cadre de la hiérarchisation des lieux sacrés qui s'opéra alors au sein de la chrétienté occidentale à travers des concessions d'indulgences plus ou moins importantes, et ils jouèrent souvent un rôle croissant comme symboles d'identités politiques en voie d'affirmation. Comme l'ont bien montré Véronique Hazebrouck-Souche pour le Brabant et Philippe Martin pour la Lorraine, on vit en effet s'affirmer, aux XV^e et XVI^e siècles, un désir d'appropriation communautaire des ressources sacrales d'une région, à travers lesquelles le plan divin s'inscrivait dans sa topographie. De la *Beata terra Brabantia*, – le Brabant –, exaltée par Jean Gielemans pour ses saints et ses sanctuaires miraculeux, à la *Bavaria sancta* du jésuite Matthäeus Rader, la perspective est la même : mettre en place une nouvelle géographie du sacré, axée sur l'Europe du Nord-Ouest et sur quelques aires régionales privilégiées, à l'intersection du local et de l'universel^{201}.

Sanctuaires locaux

Les sanctuaires majeurs et leurs divers relais, célèbres par la richesse de leur décor monumental et l'abondance des sources qui s'y rapportent, ont accaparé l'attention des historiens de façon presque exclusive. Mais, dans la réalité, la plupart des lieux saints en Occident étaient des sanctuaires locaux, enracinés dans un terroir restreint et étroitement liés à une communauté d'habitants ou à un groupe de villages. Malheureusement, ces derniers n'ont pas laissé beaucoup de traces et la documentation qui nous est parvenue à leur sujet remonte rarement plus haut que le XV^e ou le XVI^e siècle. Nous ne possédons guère pour les étudier que des recueils de miracles et des récits de translation de reliques, et, dans bien des cas, on doit se contenter d'une simple mention dans un testament ou dans les actes d'une visite pastorale à l'époque moderne. Mais cela ne doit pas nous

empêcher de nous y intéresser, car ces sanctuaires sont sans doute les plus représentatifs de la mentalité et de la vie religieuses de l'époque.

Leur fonction thaumaturgique, sans être exclusive, était primordiale. On se rendait à un sanctuaire pour y solliciter un intercesseur, qui pouvait être, soit un saint universel – rarement le patron de l'église paroissiale –, soit un saint spécialisé dans la guérison de tel ou tel type de maladie ou infirmité. Comme l'a relevé Marie-Hélène Froeschlé-Chopard, « cette fonction thaumaturgique était liée à l'utilisation des vocables sacrés fournis par l'Église dans le cadre d'une occupation symbolique de l'espace, et le choix des intercesseurs se situait à la confluence des symboles de l'évangélisation et des besoins locaux ». Ses recherches sur la Provence et celles d'Alain Guerreau sur le Mâconnais, en Bourgogne, montrent qu'il s'agissait presque toujours de saints traditionnels, parfois très anciens : martyrs, premiers évêques du diocèse, moines et ermites des siècles obscurs, qui avaient une fonction protectrice affirmée et faisaient l'objet, à l'occasion de leur fête, d'un pèlerinage annuel appelé en France « romérage » ou « romiage », mot dérivé du terme « romieux » qui désignait les pèlerins de Rome^{202}. Les églises ou les chapelles qui leur étaient dédiées gardaient le souvenir, réel ou mythique, de la première christianisation du pays et de quelques grands saints universels. Lorsqu'il y avait plusieurs lieux de culte, les plus anciens, qui se situaient au-delà du passé connu, étaient les plus honorés. À travers eux, la communauté villageoise vénérât sa propre histoire : le sanctuaire local, « c'est le lieu cosmique, atemporel, de la présence divine qui enracine une communauté d'habitants, ainsi que ses ancêtres et ses enfants, dans la geste divine^{203}. »

Ces « micro-sanctuaires » jouaient parfois un rôle dans la délimitation des territoires des communautés rurales ou urbaines. Cette fonction était déjà présente dans les religions antiques, mais elle subsista sous une forme christianisée pendant le Moyen Âge et jusqu'à l'époque moderne. Ces édifices étaient souvent situés à proximité d'un cours d'eau qui faisait office de limite entre deux groupes humains. Généralement de taille modeste, ils

répondaient au besoin naturel des populations de baliser leur terroir en fonction de quelques lieux sacrés identitaires. Ainsi, le sanctuaire de Santa Maria de Plestia, en Ombrie, était situé juste sur la frontière entre les cités de Foligno et de Camerino, dans les Marches, qui s'en disputaient la possession^{204}. À Spello, d'après les statuts communaux de 1360, une délégation de représentants de la cité devait se rendre chaque année, le jour de la sainte Catherine, au couvent de Santa Caterina, occupé par des Franciscains réformés, les Claréniens, et situé à la périphérie du « contado », « tant par dévotion envers la sainte, qui est tenue chez nous en grande vénération, que pour la reconnaissance et l'entretien des confins avec le territoire de Foligno ». Après avoir fait une inspection de la « frontière » qui séparait le territoire de Spello de celui de la cité voisine, les magistrats municipaux partageaient un repas festif avec les religieux – à la charge du couvent – avant de regagner la ville^{205}.

Ces sanctuaires de confins répondaient également au désir des populations de bénéficier d'une « zone franche » pour procéder aux échanges économiques indispensables entre populations limitrophes, ainsi qu'à un « échange des femmes » rendant possible des unions exogamiques. Le mot latin *confinium* désigne en effet à la fois la limite et le voisinage ou la proximité, et la frontière crée la communication autant que la séparation. Les fêtes qui s'y tenaient une ou plusieurs fois par an étaient l'occasion, assez rare le reste du temps, d'une agrégation sociale entre des personnes et des groupes familiaux provenant de villages différents ; elles permettaient de réunir autour d'un culte commun des gens que séparaient des frontières invisibles, mais bien réelles dans les esprits. Le jour choisi pour la rencontre était celui de la fête du saint patron du sanctuaire. Aux cérémonies religieuses et aux pratiques festives s'ajoutaient souvent des foires, qui pouvaient durer de deux à trois semaines, voire pendant toute la période de transhumance, comme c'était le cas à Santa Maria de Plestia.

Aux derniers siècles du Moyen Âge, les sanctuaires locaux semblent avoir pris une importance croissant, en particulier ceux – de plus en plus

nombreux à partir du ^{xiv}^e siècle – qui étaient dédiés à la Vierge Marie, comme l’ont bien montré Francis Rapp pour l’Alsace, Nicole Lemaître pour le Rouergue et Pierrette Paravy pour le Dauphiné. Comme l’a fait remarquer Catherine Vincent, « ces lieux demeurés jusqu’à lors inconnus sortent de l’ombre à la faveur d’une mention dans une chronique, des comptes de fabriques ou des registres urbains, ou bien encore dans un testament dont l’auteur demande à ses héritiers d’accomplir en son nom un déplacement vers eux^{206}. » Cette évolution ne concernait pas seulement pas seulement les laïcs, comme le montrent les lieux de pèlerinages fréquentés par les vingt-neuf chanoines de la cathédrale Tournai, en Belgique. Vers le milieu du ^{xiv}^e siècle, ceux-ci se rendaient certes dans quelques sanctuaires français bien connus, mais ils faisaient aussi une large place dans leurs dévotions à des lieux saints de Flandre ou du Brabant, souvent dédiés à la Vierge, dont nous ne connaissons guère que les noms^{207}.

Selon leurs fonctions

Parmi les nombreux sanctuaires que comptait la chrétienté médiévale, tous n’avaient pas les mêmes fonctions. Les contemporains ne s’y trompaient pas, qui se rendaient à l’un plutôt qu’à l’autre en toute connaissance de cause.

Les sanctuaires de dévotion

Certains sanctuaires majeurs étaient fréquentés par des pèlerins qui n’étaient pas à la recherche d’une guérison miraculeuse, mais plutôt d’une expérience humaine et religieuse : au Saint-Sépulcre, où il n’y avait pas de reliques à voir ou à toucher, on se rendait pour vénérer le Christ mort et ressuscité. L’important, pour les pèlerins, était de se trouver à l’endroit où Jésus avait souffert sa Passion pour le salut de l’humanité et d’obtenir l’absolution de leurs péchés dans l’espoir de ressusciter un jour à sa suite.

On peut dire la même chose à propos de Saint-Pierre de Rome, dont la fréquentation était liée à la dévotion des fidèles envers le « Prince des apôtres », considéré comme le portier du ciel. En se s'approchant de la tombe de Pierre, les visiteurs le suppliaient de leur accorder, ainsi qu'à leurs défunts, la vie éternelle, ce qui ne les empêchait pas – au contraire ! – de se procurer éventuellement des pièces d'étoffe ayant été en contact avec ses reliques. Les pèlerins rapportaient aussi souvent chez eux des ampoules contenant un peu d'huile des lampes de la basilique vaticane, parfois de la limaille provenant des chaînes de l'Apôtre, et, à partir de la fin du Moyen Âge des *Agnus Dei* bénis par le pape^{208}. Certains d'entre eux profitaient de leur séjour à Rome pour se rendre également dans des sanctuaires réputés pour leurs miracles, comme ceux de Saint-Sébastien, sur la Via Appia, ou des saints médecins Côme et Damien, à proximité du Forum.

Il semble bien qu'il en ait été de même pour les pèlerins de Saint-Jacques, à Compostelle. Certes, l'apôtre avait un incontestable pouvoir thaumaturgique, comme l'attestent le recueil de miracles qui figure dans le *Livre de Saint Jacques* et les représentations iconographiques du miracle du pendu « dépendu » – c'est-à-dire miraculeusement maintenu en vie par son intercession – qu'on peut voir encore aujourd'hui dans de nombreuses églises et chapelles dans toute l'Europe. Mais on se rendait à son tombeau essentiellement pour se placer sous la protection d'un saint qui avait été, avec son frère Jean, l'ami le plus proche de Jésus et le premier martyr de l'Église, après avoir – selon la légende – apporté la foi chrétienne en Occident à partir de l'Espagne.

Les sanctuaires du pardon : années saintes et jubilé

À partir du XI^e siècle, certains sanctuaires commencèrent à être assignés comme buts par des clercs à des pénitents laïcs qui devaient s'y rendre pour obtenir l'absolution de leurs fautes et leur réintégration de plein droit dans l'Église à leur retour. Aller en pèlerinage en Terre sainte ou à Saint-Jacques de Compostelle fut alors présenté aux fidèles comme le moyen le plus sûr

d'échapper à la damnation éternelle. De plus, avec la montée en puissance de l'Église romaine consécutive à la Réforme grégorienne, on en vint à penser que la rémission de certains péchés particulièrement graves, comme le meurtre d'un clerc ou l'incendie volontaire d'une église, était réservée au pape, ce qui amena un certain nombre de délinquants repentis à se rendre à Rome pour y être absous. À partir du XIII^e siècle, le pèlerinage expiatoire acquit le statut de peine afflictive imposée par l'Inquisition ou même par des tribunaux séculiers, en particulier dans les grandes villes de Flandre et de Rhénanie. Il s'agissait d'une sorte de bannissement temporaire, qui punissait aussi bien des délits religieux, que des atteintes aux personnes et aux biens relevant de la justice laïque. Il subsista sous cette forme jusqu'à la fin du Moyen Âge et jeta sur les routes de l'Europe quantité de personnes considérées, à tort ou à raison, comme de mauvais sujets.



Assise, église de la Portiuncule, englobée dans la basilique Santa Maria degli Angeli.

La plupart du temps cependant, les pèlerins se rendaient volontairement à des sanctuaires pour y obtenir le pardon de leurs fautes dans la perspective du salut éternel^{209}. À partir du XIII^e siècle, on constate une inflation croissante dans le domaine des indulgences. L'indulgence plénière était jusque-là réservée aux laïcs qui partaient à la croisade en Terre sainte ou en Espagne, après avoir fait un vœu. Mais, après 1250, on commença à dire et à croire que le pape Innocent III en avait accordé une à saint François, ainsi qu'à tous ceux qui se rendraient à la petite église de la Portiuncule, dédiée à

sainte Marie des Anges, où le « Poverello » avait commencé à mener la vie religieuse et où il était mort. En fait, ce document n'a jamais été retrouvé et il est peu probable qu'il ait existé sous cette forme^{210}. Mais comme les Frères mineurs, dans leurs prédications en certifiaient l'authenticité, ce vide juridique n'empêcha pas les pèlerins de venir en grand nombre à Assise pour la principale fête du saint, le 4 octobre ; c'est à cette occasion, en 1291, que la mystique Angèle de Foligno eut sa première vision, à la suite de laquelle elle mena jusqu'à sa mort une vie de pénitente dans le cadre du Tiers-Ordre franciscain. En 1294, Célestin V – un ermite âgé qu'on avait sorti de sa grotte des Abruzzes pour en faire un pape et qui démissionna au bout de quelques mois – se rendit très populaire auprès des fidèles d'Italie centrale en concédant une indulgence plénière à tous ceux qui avaient assisté à son couronnement à L'Aquila, dans la basilique de Collemaggio, et aux pèlerins qui y reviendraient pour l'anniversaire de cet événement. Dès 1295, son successeur annula cette faveur, jugée exorbitante, mais les fidèles n'en tinrent pas compte et continuèrent par la suite à affluer chaque année à date fixe au tombeau où l'on pouvait gagner « le pardon du bon pape Célestin ». Frappé sans doute par ces manifestations de ferveur populaire et par l'attente qu'elles révélaient de la part du peuple chrétien, Boniface VIII eut alors l'idée de faire bénéficier l'Église romaine de la ferveur de tous ces pèlerins qui aspiraient à la rémission de leurs péchés. Au début de l'année 1300, il promulgua un Jubilé, c'est-à-dire l'ouverture d'une Année sainte à l'occasion de laquelle tous ceux qui effectueraient le voyage de Rome et y feraient dévotement le tour des basiliques de Saint-Pierre et de Saint-Paul pendant quinze jours (trente pour les Romains) pourraient bénéficier d'une indulgence plénière pour leurs péchés^{211}. Son appel provoqua un afflux sans précédent de pèlerins à Rome, et des bousculades mortelles sur l'unique pont qui liait le Champ de Mars au Vatican, par la « Via del Pellegrino », comme en témoigne Dante dans la *Divine Comédie*^{212}. Pour la papauté, le jubilé fut dès lors un moyen d'exalter la dimension universelle de l'autorité du successeur de Pierre et le rôle central du Saint-Siège dans l'Église.

La concession de l'indulgence du jubilé aux pèlerins de Rome devait à l'origine se produire une fois par siècle, mais Clément VI, en 1349, réduisit à cinquante ans le délai entre deux jubilé, puis certains de ses successeurs à trente-trois, et même à vingt-cinq ans à partir du milieu du ^{xv}^e siècle, de façon à ce que chaque génération puisse bénéficier de ce privilège^{213}. Le nombre des basiliques à visiter s'éleva à trois en 1350 avec l'adjonction de Saint-Jean-de-Latran, puis à quatre avec Sainte-Marie-Majeure, chiffre qui fut porté à sept à l'époque moderne (les sept églises ou « Sette chiese »). Ces « Années saintes » connurent dans l'ensemble un succès considérable—même au temps du Grand Schisme – et contribuèrent à faire considérer Rome par les chrétiens d'Occident comme la cité du pardon par excellence.

Sanctuaires du recours et sanctuaires « à répit »

La plupart des sanctuaires, dans la chrétienté occidentale, étaient cependant placés sous le signe du recours, au sens le plus large du terme. Selon la définition proposée par Dominique Julia, « le recours est un contrat entre l'orant et le saint, où la place du clergé institutionnel n'a que peu de part et qui répond à des requêtes précises^{214} ». Beaucoup d'entre eux étaient polyvalents, dans la mesure où les fidèles venaient y chercher à la fois la guérison de leurs maladies, de celles de leurs enfants et de leurs troupeaux, en même temps que la rémission de leurs fautes. En effet, dans la conception unifiée de l'être humain qui était celle de l'époque, les souffrances physiques ou psychiques et le mal moral étaient étroitement liés : c'est toute la personne qui avait besoin d'attention et de soins. Ainsi, au mont Gargan, les pèlerins, une fois arrivés à la grotte de saint Michel, se lavaient les yeux et les membres avec l'eau qui s'écoulait le long des parois recueillie dans une vasque. Après avoir prié l'archange de les exaucer, ils redescendaient de la sainte montagne en jetant derrière eux des pierres qu'ils avaient apportées sur leurs dos ou accrochées à leur cou, symbolisant à la fois les maux et les fautes dont ils espéraient être délivrés. Des pratiques similaires étaient encore attestées il y a peu lors du pèlerinage

annuel à la Très Sainte Trinité di Vallepiera, un sanctuaire très ancien situé en haut d'une montagne, au-dessus de Subiaco, où l'on vénère une fresque médiévale représentant la Trinité sous la forme d'un Christ à trois têtes couronnées^{215}.



La Très Sainte Trinité de Vallepiera (Latium). Fresque du début du XII^e siècle représentant la Trinité sous la forme de trois Christ.

Dans certains cas, les saints « prophylactiques » ou guérisseurs, auxquels on recourait en cas de maladies graves ou d'épidémies frappant les humains et le bétail, étaient spécialisés et il fallait se déplacer si l'on voulait solliciter leur intercession. L'enquête d'Alain Guerreau sur le Mâconnais, qui porte sur une cinquantaine de sanctuaires locaux, montre bien que les pèlerins devaient parcourir en moyenne vingt à trente kilomètres depuis leur domicile pour se rendre à une église ou à une chapelle correspondant au mal dont ils aspiraient à être libérés. Parmi ces « micro-sanctuaires », certains étaient réputés pour les guérisons de maladies, d'autres pour aider les femmes à faire face à leurs problèmes spécifiques, en particulier l'accès à la fécondité^{216}. Ces réseaux de sites thérapeutiques semblent très anciens, même s'il est difficile de savoir quand ils se sont mis en place. Dans le Perche-Gouët étudié par Alban Bensa, cinquante-huit saints guérisseurs étaient invoqués en divers lieux réputés miraculeux : là encore prévalait la spécialisation : on recourait à saint Blaise pour les maux de gorge, à saint Évrault pour les maladies de peau, à saint Gilles contre les convulsions, à

saint Mathurin en cas de folie, à saint Marcoul contre les écrouelles... et à la Vierge Marie pour les maladies gynécologiques. Ces saints traditionnels étaient des figures familières pour les paysans de la région auxquels renvoyait leur propre image sublimée : saint Antoine avec son cochon, saint Fiacre avec une bêche, saint Gilles et saint Blaise entourés d'animaux sauvages, ce qui contribue sans doute à expliquer le succès durable de ces cultes^{217}.



Statue cultuelle de saint Fiacre, patron des jardiniers.

La dévotion qui entourait ces saints dans la religion populaire ne mettait pas les laïcs en conflit avec les clercs dont ils étaient les paroissiens. Ils considéraient simplement les sanctuaires comme des endroits où la communication avec le ciel était plus simple et directe qu'à l'église du village, et le culte de ces intercesseurs répondait à leurs attentes dans la mesure où il se situait à la jonction de la mythologie chrétienne et de la liturgie. À leurs yeux en effet, les saints assuraient la régularité et

l'efficacité des mécanismes de la nature nourricière et, par les grâces qu'ils prodiguaient aux humains, ils entretenaient leur santé, c'est-à-dire, en dernière analyse, leur force de travail. Les lieux où on les invoquait étaient de véritables « bornes sacrées », qui jalonnaient le terroir en le chargeant ça et là de forces bénéfiques. Leur fréquentation variait moins en fonction du calendrier liturgique que du rythme des travaux agricoles. Dans les campagnes, la vie paysanne conditionnait en effet les modalités de l'accès aux sanctuaires : les pèlerinages qui jalonnaient l'année se situaient généralement en dehors de la saison des récoltes, comme si le travail symbolique des saints venait alors relayer le travail réel des paysans et même renforcer son efficacité. Ces célébrations religieuses étaient souvent associées à des activités économiques, puisque la plupart des fêtes étaient accompagnées ou suivies de foires : « À la circulation des biens correspond une circulation des grâces célestes, dans le cadre d'un mélange de transactions économiques et symboliques placées sous le signe du marchandage, et dans celui d'une relation de familiarité avec les saints guérisseurs qui prolonge les relations sociales ordinaires entre les individus^{218}. »

À partir du ^{xiv}^e siècle, se développa un peu partout en Occident une pratique religieuse originale : lorsqu'un enfant était mort-né ou mourait peu après sa naissance sans qu'on ait eu le temps ou la possibilité de le baptiser, on considérait, conformément à l'enseignement de saint Augustin ratifié par l'Église, qu'il resterait exclu pour toujours de la vision béatifique de Dieu et qu'il séjournerait dans les limbes, un lieu de l'au-delà mal défini et peu gratifiant. Dans ce cas, les parents portaient parfois leur enfant apparemment sans vie à des sanctuaires dits « à répit », dans l'espoir qu'un mouvement ou un souffle, interprétés comme le signe d'une survie temporaire, permettrait de lui imposer le sacrement afin qu'il puisse parvenir au salut éternel^{219}. Ces lieux saints étaient gérés le plus souvent par des ermites-guérisseurs. Au ^{xv}^e siècle, les évêques, soucieux de les contrôler, en confièrent la gestion à des religieux, comme on le voit à Notre-Dame de Beauvoir, près de Moustiers-Sainte-Marie en Provence, sanctuaire

qui fut tenu par les Servites de Marie à partir de 1483 jusqu'à sa suppression par l'évêque de Riez, en 1670^{220}. Le recours à cette pratique fut en effet déconseillé par le concile de Trente et interdit par l'Église au XVIII^e siècle, mais elle ne disparut que progressivement dans les régions les plus reculées. Elle témoigne en tout cas de l'importance qu'avait pour les parents le salut de leurs enfants, pour lesquels ils ne demandaient pas d'abord au saint de les guérir ou de leur rendre la vie, mais de leur assurer une éternité bienheureuse.

Sanctuaires des eaux : sources et fontaines sacrées

Parmi les sanctuaires du recours, il faut faire une place particulière à ceux qui étaient liés à une source ou à une fontaine. Il n'est peut-être pas d'élément qui soit aussi riche de symboles que l'eau, étroitement liée à la naissance et au maintien de la vie. Sa pureté et sa limpidité effacent les souillures et donnent une nouvelle jeunesse aux êtres et aux choses^{221}.

Dans la tradition judéo-chrétienne cependant, l'eau peut évoquer aussi bien la mort que la vie, le Déluge destructeur que la source d'eau vive que Moïse fit jaillir du rocher dans le désert pour étancher la soif des Hébreux (Nb 20,1-11), ou celle dont le Christ parla à la Samaritaine lors de leur rencontre au puits de Jacob (Jn 4,5-15)^{222}. À la différence de la lumière, elle ne constitue pas un élément lié à la divinité et, dans les Évangiles, il est souvent question de ses violences et de ses débordements, comme on le voit dans l'épisode de la tempête apaisée par le Christ sur le lac de Tibériade. La liturgie de l'Église a assumé cet élément de multiples façons. L'ambivalence de l'eau est bien illustrée par le rituel du baptême par immersion, qui prévalut jusqu'au VI^e ou au VII^e siècle et s'accompagnait d'une plongée du catéchumène dans la piscine du baptistère : « Les eaux le reçoivent comme une tombe », dit Basile de Césarée, « et lui restituent une vie nouvelle dans le Christ après l'avoir lavé de ses souillures^{223} ».

Le christianisme ne tarda pas à entrer en conflit avec les pratiques religieuses du monde romain liées au culte des divinités des eaux. Saint Augustin, dans ses sermons, stigmatise en ces termes le comportement de certains fidèles dans ce domaine : « Si vous voyez quelqu'un faire des sorts, soit aux fontaines, soit aux arbres, reprenez le fortement de ce péché si grand et dites-lui que quiconque commet ce crime perdra la grâce du baptême^{224}. » Au VI^e siècle, Césaire d'Arles nous apprend, en la déplorant, « cette malheureuse coutume qui est restée jusqu'à présent des rites païens », en vertu de laquelle, lors des festivités de la Saint-Jean Baptiste, certains fidèles se plongeaient dans les fontaines, les étangs, et les rivières pendant la nuit précédant la fête et aux premières heures du matin, « alors que ce bain sacrilège perd les âmes et tue les corps^{225} ». Les conciles du haut Moyen Âge, les pénitentiels et même certains capitulaires carolingiens réitérèrent ces condamnations en des termes à peu près identiques jusqu'au début du XI^e siècle^{226}. Au fil du temps cependant, cette rigueur semble s'être atténuée et l'on note parfois une certaine continuité entre les sanctuaires des eaux païens et chrétiens. Ainsi, aux sources du Clitumne, en Ombrie, le « tempietto » antique érigé à l'époque romaine en l'honneur du Génie des eaux, a survécu jusqu'à nos jours, après avoir été dédié au culte de saint Michel. Le clergé se montra souvent enclin à investir au profit de la nouvelle religion des lieux qui, aux yeux des populations rurales, étaient chargés d'une puissance sacrale. À l'époque médiévale, innombrables furent les fontaines jouissant de propriétés thérapeutiques et considérées comme sacrées par les laïcs, sans que l'Église n'y trouvât rien à redire.

L'intégration de la sacralité de l'eau au sein du christianisme s'est faite à travers le culte des saints^{227}. Dans les légendes de fondation des sanctuaires, ceux-ci sont souvent à l'origine de sources réputées miraculeuses : saint Martin, tel un nouveau Moïse, en aurait fait jaillir une en frappant le sol avec son bâton, et plusieurs saintes femmes passent pour avoir accompli le même miracle avec leur fuseau. Parfois, on disait que le saint – ou son cadavre – avait été jeté par ses bourreaux dans un puits, dont

l'eau se trouvait ensuite dotée d'un pouvoir guérisseur, la *virtus* de l'homme de Dieu s'étant communiquée à l'élément naturel. Ainsi, à Arles-sur-Tech, en Roussillon, on vénérât encore au XIX^e siècle la « sainte tombe », un sarcophage antique ayant contenu des reliques des martyrs romains Abdon et Sennen, d'où s'écoulait une eau aux vertus thérapeutiques, et l'on pourrait multiplier les exemples similaires^{228}. En fait, les conflits entre les autorités ecclésiastiques et les fidèles autour des sources ou fontaines réputées miraculeuses furent assez rares avant le XV^e siècle et, la plupart du temps, le clergé semble s'être contenté d'une christianisation liée au nom de l'intercesseur invoqué en ce lieu, qu'il s'agisse d'un ange ou d'un saint. À côté de celles-ci, furent bâties des chapelles où l'on vénérât une image – icône, fresque, sculpture sur bois ou sur pierre – du personnage qui assurait la relation entre la sacralité du lieu et la religion chrétienne ; souvent, la statue du saint ou de la sainte était immergée dans l'eau le jour de sa fête, ce qui avait pour effet de réactiver son pouvoir, ainsi que celui de la source. Support symbolique de la purification et de la guérison dans une perspective baptismale, l'eau possédait en elle-même des vertus curatives sans avoir besoin d'un rituel particulier ou de la bénédiction d'un prêtre. On pouvait se rendre à une source ou à une fontaine sacrée à tout moment – même si leur efficacité était réputée plus grande le jour de la fête du saint auquel elle était dédiée – et y demeurer pendant un temps variable : en Sardaigne, la guérison attendue ne pouvait intervenir que si la population du village, qui se rendait en groupe à un sanctuaire, y effectuait une neuvaine en résidant dans des habitations spéciales appelées « cumbessias », situées autour du lieu saint et de sa fontaine^{229}. Mais, le plus souvent, un simple séjour d'une journée ou d'une nuit suffisait pour accomplir les ablutions et obtenir l'effet souhaité^{230}.

Le culte des fontaines sacrées et des sources « miraculeuses » a existé dans toute l'Europe à l'époque médiévale et moderne, mais il revêt des traits spécifiques dans les régions méditerranéennes où l'on rencontre fréquemment une association entre la grotte, l'eau et la montagne ou la colline. La coexistence de ces éléments en un même lieu est attestée par

exemple à Saint-Gilles du Gard, où selon la légende, le saint ermite Gilles s'était abreuvé à la source de la Baume, devenue ensuite miraculeuse, et surtout à la Sainte-Baume, près d'Aix-en-Provence, où l'on pouvait voir la fontaine de sainte Marie Madeleine, née selon la légende des larmes de son repentir, qui jaillit dans la grotte située dans un escarpement naturel^{231}. Mais c'est en Italie que ce phénomène peut être le mieux étudié et revêt ses aspects les plus caractéristiques. Si l'on interroge la banque de données de l'Inventaire des sanctuaires italiens (« Censimento dei santuari italiani ») en partant des termes « acqua » (eau), « fonte » (source), « fontana » (fontaine), « fiume » (rivière ou fleuve), « fosso » (ruisseau) ou « ponte » (pont), on accède à près de 200 items, ce qui constitue déjà un ensemble significatif. Mais nombre de sanctuaires italiens liés à l'eau ne comportent pas de référence explicite à cet élément dans leur titulature et, pour prendre toute la mesure de l'importance du lien entre l'eau et le sacré, il faut étendre l'enquête à ceux dont la dénomination se réfère à une grotte (« grotta », « crypta »), à une caverne (« spelonca ») ou à une éminence rocheuse (« sasso »), qui sont particulièrement nombreuses des Alpes aux Apennins. Dans ces régions calcaires de l'Italie centrale et méridionale, la majorité des lieux sacrés associant grotte, source et montagne ont été, nous l'avons vu, initialement dédiés à saint Michel. Les recherches de Mario Sensi et Giorgio Otranto ont mis en évidence l'existence, le long de l'épine dorsale de la péninsule, d'une chaîne de sanctuaires sur le modèle de celui de l'archange à Monte Sant'Angelo, dans le Gargano^{232}. Leur caractère miraculeux était lié à la présence de l'eau, comme l'affirmait déjà, à la fin du VIII^e ou au début du IX^e siècle, le texte de l'« Apparition de saint Michel au mont Gargan » (*Apparitio sancti Michaelis in monte Gargano*) :

De la roche qui englobe l'édifice sacré sourd, goutte à goutte, une eau douce et particulièrement limpide que les habitants appellent *stilla*. C'est pourquoi un vase de verre spécialement fait pour la recueillir est suspendu à une chaîne d'argent, et le peuple a l'habitude, après la cérémonie, de monter les marches, un par un, jusqu'à ce petit récipient pour déguster le don de la liqueur céleste. Il est vrai qu'elle est douce au goût et bienfaisante au toucher. Et quand ils boivent cette *stilla*, ceux qui souffrent de longs accès de fièvre recouvrent bien vite l'apaisement de la guérison^{233}.

À partir du ^{xiv}^e siècle, la plupart des sanctuaires de ce type, tant en Italie qu'en France, furent placés sous le patronage de la Vierge Marie, sous la pression du clergé et avec l'adhésion pleine et entière des fidèles. Ce processus devait atteindre son apogée à Lourdes, où Bernadette Soubirous, le 11 février 1858, vit apparaître, dans la grotte de Massabielle, une « belle dame » qui se désignera ensuite comme « l'Immaculée Conception », conformément au dogme qui avait été promulgué en 1854 par le pape Pie IX. Quelques jours plus tard, lors de la neuvième apparition et sur sa demande, Bernadette, après avoir foulé à genoux le sol de la grotte en signe de pénitence et baisé la terre, y fit jaillir de ses mains une source, dont l'eau, d'abord boueuse, devint rapidement limpide ; la Vierge lui dit alors : « Allez boire à la fontaine et vous y laver », l'amenant ainsi à accomplir une démarche de purification que l'on rencontre presque toujours dans les sanctuaires à l'époque médiévale et moderne^{234}. En outre, les propriétés miraculeuses, en particulier curatives, de la nouvelle source n'allaient pas tarder à se manifester publiquement et à être reconnues par l'Église : l'eau de Lourdes, dans laquelle on allait plonger les malades lors des pèlerinages, sera bientôt célèbre et diffusée dans de petites bouteilles à travers le monde entier. Mais, comme l'a bien vu Alphonse Dupront,

ce qui poigne le plus la certitude cosmique dans la réalité de Lourdes, c'est l'ensemble montagne-grotte-gave. Terre et eau. Le rapport est essentiel et posé dans une vitalité frémissante : celle de la terre ouverte, celle de l'eau qui court... Dans cet endroit où passent hommes et eau, de telles intensités d'ondes mouvantes, il y a un prodigieux équilibre en place, de terre, d'eau et de ciel : c'est une évidence du sacré^{235}.

À l'époque médiévale, la plupart de ces sanctuaires étaient de taille modeste et comportaient essentiellement une chapelle ou une église et, d'autre part, un puits ou une fontaine auxquels on attribuait des propriétés thaumaturgiques. Un certain nombre d'entre eux se sont développés autour de sources ou de fontaines présentant des caractéristiques extraordinaires : écoulement intermittent, bouillonnements périodiques, apparence ou odeur particulière de l'eau. À Voltri, près de Gênes, un sanctuaire dédié à « Nostra Signora dell'Acquasanta » (Notre Dame de l'eau sainte) est attesté depuis

1465, en raison de la présence en ce lieu d'une source d'eau sulfureuse considérée comme miraculeuse. Dans les Marches, le sanctuaire montagnard de « Santa Maria dell'Acquanera » (Sainte Marie de l'eau noire), à Frontone, près de Pesaro doit son nom à l'eau qui ruisselle des parois d'une grotte de tuf, ce qui lui donne une couleur sombre.

On peut rattacher à cette catégorie les sanctuaires qui étaient parfois édifiés sur les ponts. Ces derniers, loin d'être uniquement des lieux de passage, avaient également une fonction prophylactique, car, par leur seule présence, ils garantissaient les fidèles contre la menace et les dangers des eaux courantes : dans certains cas, des rites propitiatoires devaient être accomplis quand on les franchissait, parfois à genoux et en lançant des pierres derrière soi. La plupart d'entre eux étaient dédiés à la Vierge, comme celui de Notre-Dame du Pont à Saint-Junien, sur la Vienne, reconstruit par l'évêque de Limoges en 1394 et où Louis XI vint en pèlerinage en 1464. À la suite de cette visite royale, la nef et le chœur de l'édifice furent agrandis en 1475 avec l'aide des nobles des environs. Dans la même région, à Corrèze, sur la rivière du même nom, divers documents attestent l'existence au ^{xv^e} siècle d'une chapelle dédiée à Notre-Dame du Pont du Salut, où l'on venait en pèlerinage vénérer une statue de la Vierge Marie^{236}.

Certains sanctuaires liés à l'eau se sont développés à la suite de la découverte fortuite, dans l'eau d'une rivière, d'une « ymage » – statue ou icône – de la Vierge à laquelle on attribuait aussitôt un grand pouvoir. Celui de Santa Maria di Rasiglia, en Ombrie, situé sur un petit cours d'eau, le « Fosso Terminaro », fut fondé en 1450 après qu'on eut trouvé dans le lit du ruisseau une statue de la Vierge à l'enfant, qui fut portée à l'église paroissiale de Verchiano. Mais, s'il faut en croire la légende de fondation, celle-ci retourna d'elle-même au lieu où elle avait été découverte et il fut impossible de la ramener à la paroisse, même avec un char à bœufs, tant elle était devenue lourde. Finalement les autorités de Verchiano laissèrent les habitants de Rasiglia construire une chapelle sur le site primitif^{237}. À

la même époque, il y eut aussi des sanctuaires aquatiques liés à des apparitions mariales. Ainsi à Caravaggio, un village situé près de Bergame, une paysanne aurait vu la Madone lui apparaître le 26 mai 1432. Sur le lieu de la vision, une source se mit à couler à partir d'une grotte voisine et un édifice abritant une statue en bois de la Vierge, appelé de Santa Maria del Fonte (Sainte Marie de la Source), y fut bientôt construit. Agrandi et orné de fresques au XVI^e siècle, il devait devenir un des lieux de pèlerinage les plus fréquentés de l'Italie du Nord^{238}.

Les distinctions entre les divers types de sanctuaires liés à l'eau ne doivent pas être durcies à l'excès, car nombre d'entre eux relèvent de plusieurs catégories à la fois, et leurs fonctions ont souvent évolué au cours des siècles. Ainsi, celui de Santa Maria di Pietrarossa, en Ombrie, situé aux confins des territoires de Trévi et de Foligno, apparaît dans les sources documentaires en 1444, lorsque des représentants des cités voisines de Spolète et Foligno, qui avaient été longtemps en conflit, s'y retrouvèrent, sous l'influence de la prédication des Franciscains observants Francesco de Trévi et Jacques de la Marche, pour solenniser leur réconciliation^{239}. Mais ce lieu saint, placé dès lors sous le signe de la pénitence et du pardon, avait déjà une longue histoire : à côté de l'église, dédiée à la Vierge se trouvait le puits de saint Jean (« Pozzo di San Giovanni »), un bassin où se produisaient périodiquement des écoulements d'eau bouillonnante, dénommée « acqua santa » (eau sainte), qui passait pour avoir des propriétés curatives. Le site était déjà connu des Romains qui y avaient construit des thermes, dont subsistait en particulier un gros bloc de maçonnerie antique (Pietrarossa, « Pierre rouge ») auquel le sanctuaire doit son nom. On y vénérât une image mariale réputée « antique » – en fait une Vierge à l'Enfant du XIV^e siècle – et le bassin était fréquenté par des femmes, qui s'y baignaient nues, pendant la nuit précédant la fête de la saint Jean-Baptiste, dans l'espoir d'accéder à la maternité. À l'époque moderne, les autorités ecclésiastiques prirent des mesures pour interdire ces rites qui rappelaient trop les pratiques des païens, mais la fête annuelle et le pèlerinage à l'eau de Saint-Jean ont subsisté presque jusqu'à nos jours.

Selon une tradition locale, saint François d'Assise y aurait envoyé un lépreux d'une léproserie voisine qui fut guéri après en avoir bu. Purification, guérison, rémission des péchés et régénération spirituelle, tous ces aspects se mêlent les uns aux autres dans le cadre d'une dévotion pluriséculaire liée à l'eau ; on aurait tort de vouloir les opposer.

Les folkloristes du XIX^e et du XX^e siècle se sont plu à souligner les continuités culturelles existant dans ce domaine entre le Moyen Âge et l'Antiquité païenne ou la Préhistoire. Mais même si l'origine des pratiques rituelles se perd dans la nuit des temps, les considérer simplement comme des survivances d'une civilisation disparue supposerait un monde immuable, réfractaire aux dynamiques historiques. Comme l'a écrit Roger Bastide à propos des cultes d'origine africaine encore pratiqués de nos jours au Brésil, « l'ancien ne peut survivre qu'en s'adaptant aux conditions nouvelles d'existence... On ne peut parler que d'une survivance adaptatrice^{240}. » Comme l'a bien vu Mario Sensi, ces lieux saints constituent des points de suture entre les réminiscences païennes et les croyances chrétiennes : « L'eau qui s'écoule de la source sacrée donne le sens de la fécondité humaine ; l'image de Marie – icône ou statue – correspond bien à l'iconographie de la déesse Mère, la *Virgo paritura*. Mais du sein de cette Vierge, comme l'eau de la grotte, est issu le Fils de Dieu, fruit de la terre et de Marie, dans lequel, grâce à sa maternité, se réalise ce qui avait été préfiguré dans les religions préchrétiennes^{241}. »

Sanctuaires maritimes

Notre conception moderne de la mer comme lieu de détente – la plage – et de beauté paradisiaque – les îles et les caps – ne doit pas nous faire oublier que jusqu'à une époque récente, l'homme a d'abord cherché à se protéger de l'élément marin. Dans la tradition de l'Antiquité classique, bien illustrée par certains vers d'Horace, prévaut une vision négative de la mer, instable et lourde de menaces. Le Moyen Âge en a hérité et a recouru à l'intercession de Dieu et de ses saints pour affronter le péril des flots^{242}.

Le monde méditerranéen, où la terre ferme n'est jamais très éloignée de la mer et où les déplacements maritimes étaient une nécessité pour les voyages et les échanges, a été dans l'histoire un lieu privilégié pour l'éclosion et le développement des sanctuaires, ce que confirment certains phénomènes de continuité culturelle depuis l'Antiquité grecque sur des sites particulièrement prestigieux ou exposés, comme ceux de Riace en Calabre ou de Santa Maria di Leuca, à l'extrême sud de la Pouille. Des recherches récentes ont permis de mieux cerner l'importance des promontoires sacrés et d'îles saintes, telle celle de Lérins, lieux à la fois physiques et métaphysiques où la beauté du paysage et l'affrontement avec les éléments naturels ont permis à l'homme, dans toutes les civilisations et les cultures qui se sont succédé, d'accéder au sens du sacré à travers le spectacle et l'expérience de la mer, figure de l'infini^{243}.

Mais la mer ne joue pas le même rôle que les eaux courantes dans la genèse des sanctuaires. Si un certain nombre d'édifices religieux situés sur ses rives ont été des buts de pèlerinage, il s'agit en général d'une simple localisation géographique plutôt que d'un lien organique avec un élément qui, pour les esprits du temps, avait une connotation négative, sinon diabolique. Parmi les miracles qui se produisirent alors au Mont-Saint-Michel, la plupart n'avaient aucun rapport avec la pêche ou la navigation ; la mer n'y est guère présente qu'à travers l'histoire de la femme enceinte, surprise par la montée des eaux alors qu'elle traversait la baie pour se rendre au Mont ; sauvée par l'archange, elle put accoucher sur un îlot qui apparut alors miraculeusement. En Bretagne, pourtant tournée vers la mer et pénétrée par elle, les miracles médiévaux antérieurs à la fin du XIV^e siècle ne concernent guère les activités liées à la vie maritime, même si l'on attribua au pieux duc Charles de Blois († 1364), vénéré après sa mort comme un saint, le pouvoir de suspendre la montée de la marée, alors qu'il assiégeait la ville de Quimper en 1344. Sur la côte atlantique française, de la Normandie à la Flandre, il n'existait qu'un seul sanctuaire où les miracles relatifs à la vie maritime étaient prépondérants : celui de Notre-Dame de Boulogne – à Boulogne-sur-Mer – qui connut un grand essor entre le XIII^e et

près de la « Madonna Nunziata » (Madone de l'Annonciation) de Trapani^{244}. Sur les portulans – ces premières cartes maritimes assez détaillées qui se multiplièrent entre le XIII^e et le XV^e siècle – figurent de nombreuses mentions de sanctuaires et plusieurs centaines de sites manifestent la présence d'intercesseurs que l'on retrouve dans les litanies. Ces prières, récitées par l'équipage au moment du départ, étaient destinées à protéger le bateau et ses passagers lors des tempêtes et des dangers. On en connaît le texte à travers un manuscrit du XV^e siècle, d'origine vénitienne mais conservé à Florence, intitulé « les Saintes Paroles » (« *Le Sancte Parole* »). Il en existe également une version génoise à laquelle Christophe Colomb recourut sur sa nef, alors qu'il s'approchait de l'île de la Dominique en 1492^{245}. On y trouvait les noms d'une quarantaine de saints dont on sollicitait l'intercession. Y figurent aussi ceux du Saint-Sépulcre et de 159 sanctuaires côtiers visibles depuis les bateaux ou particulièrement prestigieux ; la plupart d'entre eux (129) appartenaient au monde méditerranéen, mais certains, moins nombreux (34), étaient situés sur les côtes de l'Atlantique, de la Manche et de la mer du Nord.

Ces listes incluent aussi bien des sanctuaires anciens, comme Saint-Sabas d'Alexandrie ou le Monte Sant'Angelo dans le Gargano, que d'autres, plus récents, comme celui du Saint-Sang de Bruges. On y relève une vénération spéciale pour ceux qui balisaient les routes de haute mer : le Mont-Carmel en Palestine, Saint-Georges de Beyrouth, l'église de la Sainte-Croix ou la Madone de la Cava à Chypre, près de Famagouste, l'abbaye de Lérins, la chapelle du cap Leucate, celle de la pointe Saint-Mathieu à l'ouest de la Bretagne, etc. En général, ces notations associent le nom d'un saint prestigieux, un site particulièrement suggestif, une église ou une chapelle et la présence de reliques ou d'une « ymage » – icône ou statue du saint ou de la sainte – renommées pour leur puissance miraculeuse. Le culte rendu à Marie y était prépondérant, en liaison avec la récitation de la prière *Ave maris stella*, bien attestée dans les récits de voyage de l'époque dès que se levait une tempête. Les invocations des marins s'adressaient aussi bien aux saints nommément évoqués qu'aux lieux sacrés où ils étaient vénérés, qui,

de simples oratoires à l'origine, finissaient souvent par donner naissance à de véritables sanctuaires. Ceux-ci constituaient des points de référence pour la navigation, ce qui leur valait de figurer sur les portulans. Ainsi, Notre-Dame-de-la-Garde à Marseille, à l'origine une simple chapelle fréquentée par les pêcheurs, devint, à partir du ^{xiv}^e siècle, un sanctuaire majeur pour l'ensemble de la cité et les environs. À Santa Maria de Bonayre (« *de Bonaria* ») en Sardaigne, église située à quelques dizaines de mètres de la côte, près de Cagliari, des prières étaient récitées par les marins pour obtenir la « *bonancia* », le bon vent, dans la mer incertaine qu'ils s'apprêtaient à affronter.

Un texte du ^{xiii}^e siècle rend bien compte de la dimension existentielle du rapport de l'homme à la mer ; il s'agit du passage de la *Vie de saint Louis* où Joinville raconte que la nef qui ramenait en France Louis IX et son épouse Marguerite de Provence en 1248, à l'issue de la croisade, prise dans une violente tempête, menaçait de sombrer au large de Chypre^{246}. La reine se rendait auprès du roi pour lui demander de prier Dieu ou ses saints pour qu'ils puissent échapper à ce péril, lorsqu'elle rencontra le sénéchal sur le pont. Ce dernier lui conseilla de se vouer à Saint-Nicolas de Varangéville et de lui offrir une nef d'argent de cinq marcs, qu'il s'engageait à porter lui-même à pied au sanctuaire lorrain depuis son château de Joinville, si le couple royal et ses trois enfants réchappaient au naufrage. La reine accepta de faire ce vœu et, peu après, le vent tomba et la mer se calma. De retour en France, elle tient parole et Joinville lui-même alla porter au sanctuaire l'ex-voto promis. Ce témoignage est doublement intéressant : il nous montre que, lorsqu'on était « en péril de mer », on se vouait non seulement à un saint mais aussi à un sanctuaire où il était particulièrement vénéré ; ensuite, que ce miracle maritime ne fut pas commémoré par un ex-voto déposé dans un sanctuaire littoral, lors de l'arrivée du bateau sur les côtes de Provence, mais dans celui où se trouvaient alors de prestigieuses reliques de saint Nicolas, à proximité du royaume de France : Saint-Nicolas-de-Port, à Varangéville, près de Nancy. Ce qui nous rappelle opportunément que le sanctuaire, dans l'optique

médiévale, est avant tout un lieu où le pouvoir du saint incarné dans ses restes, sa *virtus*, se manifeste de la façon la plus concrète et la plus efficace.

À partir des ^{xii}^e et ^{xiii}^e siècles, le pouvoir d'intercession reconnu aux saints s'étendit à tous les aspects dangereux de l'existence, en particulier le péril de mer. Ainsi, lors de l'enquête effectuée à Marseille en 1376-1378 sur les miracles attribués au pape Urbain V, mort en odeur de sainteté en 1370 et qu'il était question de canoniser, les témoins attribuèrent à ce dernier le mérite d'avoir sauvé par son intercession vingt-huit navires du naufrage sur les trente-deux miracles qui concernaient la maîtrise des éléments^{247}. Pourtant ce saint homme n'avait aucun lien particulier avec la mer, si ce n'est que son corps avait été enterré à l'abbaye Saint-Victor de Marseille où il avait été moine, si bien que beaucoup de marins et de pêcheurs marseillais avaient entendu parler de sa réputation de sainteté et recouraient à lui. On pourrait en dire autant *mutatis mutandis* à propos de sanctuaires comme Rocamadour ou Saint-Jacques-de-Compostelle, situés à l'intérieur des terres mais où de nombreux pèlerins affirmaient avoir bénéficié de miracles liés à la mer et à ses violences. C'est ce qu'attestent à la fois le fait que la « coquille Saint-Jacques » soit devenue l'emblème des « jaquets » dans toute l'Europe aux derniers siècles du Moyen Âge et la prolongation de plus en plus fréquente du pèlerinage jusqu'à Patron et Sainte-Marie *de finibus terrae*, sur le cap le plus occidental de la côte atlantique.

À la fin du Moyen Âge, apparaissent des formes de piété spécifiques chez les gens de mer – marins, pêcheurs, commerçants, constructeurs de bateaux, etc. –, comme l'ont montré naguère les travaux de Michel Mollat^{248}. Dans les sanctuaires qu'ils fréquentaient, ils offraient des ex-voto liés à des épisodes de la vie maritime, parmi lesquels figuraient des peintures représentant des tempêtes ou des naufrages auxquels ils avaient échappé. Cet essor est lié au développement des échanges par la voie maritime à la fin du Moyen Âge et à l'époque moderne, comme le montre bien l'exemple de la Bretagne, région profondément pénétrée par la mer de tous les côtés mais dépourvue de sanctuaires marins pendant le haut Moyen

Âge. Lorsqu'elle s'intégra, aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, dans le trafic naval de l'Atlantique, les nouveaux sanctuaires bretons liés au culte de saint Yves († 1303) à Tréguier, de Charles de Blois à Guingamp († 1364) et de saint Vincent Ferrier († 1419) à Vannes virent affluer quantité de pèlerins et de miraculés qui venaient remercier les saints de leur avoir permis d'échapper à la violence des flots. En Sardaigne aussi, les sanctuaires liés à la vie maritime n'apparurent qu'à la fin du Moyen Âge, lorsque la grande île entra dans la dépendance économique et politique de la Catalogne et du royaume d'Aragon, ce qui contribua à y développer la navigation commerciale^{249}. Parmi ces formes nouvelles de piété des gens de mer figure l'usage de « baptiser » les bateaux, qui recevaient à cette occasion le nom d'un saint ou, le plus souvent, celui de la Vierge Marie.

La vie des sanctuaires

Les légendes de fondation

Les sanctuaires ont tous une vie, c'est-à-dire un commencement, une histoire et parfois une fin. Le plus souvent, nous ne disposons d'une documentation suffisante à leur sujet que pour la période où ils ont connu leur plus grand rayonnement, attesté par des monuments, des représentations figurées et des recueils de miracles. En revanche, leurs débuts restent généralement obscurs ou mystérieux, car nous n'avons, pour les étudier, que des légendes de fondation rédigées après coup et qu'il faut interpréter avec prudence. Ces textes sont pour la plupart l'œuvre de clercs qui, à un certain moment, ont éprouvé le besoin de justifier l'existence d'un lieu saint en mettant l'accent sur le caractère surnaturel de sa naissance et du pouvoir thaumaturgique qui s'y manifestait^{250}. Dans le cas des sanctuaires d'origine érémitique ou monastique, il s'agissait surtout de souligner le rôle du fondateur, en mettant l'accent sur ses mérites et ses charismes dans une perspective hagiographique. Mais les légendes les plus intéressantes concernent les sanctuaires hiérophaniques, liés à des apparitions de saint Michel ou de la Vierge Marie, comme l'« Apparition de saint Michel au Mont Gargan » (*Apparitio sancti Michaelis in Monte Gargan*), qui date de la fin du VIII^e ou du début du IX^e siècle^{251}. Son auteur – anonyme – y juxtapose deux récits sur les origines du sanctuaire : le premier décrit la découverte par un nommé Garganus d'une immense grotte devant laquelle se tenait un taureau qui ne voulait pas quitter ce lieu. Étonné par son comportement, l'homme alla prévenir l'évêque de Siponto qui envoya des émissaires sur place. En haut de la montagne, ceux-ci trouvèrent dans la grotte un autel préparé par l'archange sur lequel ce dernier avait laissé un manteau de couleur pourpre – ce qui était une façon de dire que le sanctuaire n'avait pas été consacré par l'évêque, qui n'arriva que dans un deuxième temps – mais par saint Michel lui-même ; dans un second temps,

il est question d'une bataille livrée par les chrétiens de Siponto et du Gargano contre des Napolitains païens. Les premiers l'emportèrent grâce à l'intervention de l'archange, qui, après avoir provoqué un tremblement de terre, mit en déroute leurs adversaires. Revenus à la grotte pour le remercier de son aide, les vainqueurs y découvrirent l'empreinte de son pied gravée profondément dans la roche. Ce récit mythique se rapporte sans doute à un épisode des guerres qui opposèrent vers 650 les Lombards d'Italie du Sud à des armées « romaines », c'est-à-dire relevant de l'empire byzantin. Or les Lombards, à peine convertis au christianisme, avaient adopté saint Michel comme saint patron et, de fait, son culte se développa alors jusqu'en Italie du Nord, en particulier à Pavie, leur capitale, où un de leurs rois éleva un grand sanctuaire dédié à l'archange et fit battre monnaie à son effigie. Dans ce texte, ce dernier apparaît surtout comme un protecteur puissant, procurant la victoire à ceux qui lui rendaient un culte et à qui il avait donné un signe d'élection. Cette légende connut une large diffusion et le sanctuaire accueillit, dès les VIII^e et IX^e siècles, de nombreux pèlerins venus de l'Europe du Nord et des îles britanniques, qui inscrivirent, sur les parois de la grotte, des graffiti avec leurs noms, dont certains, encore visibles aujourd'hui, sont écrits en caractères runiques.

Vers le milieu du IX^e siècle, une légende du même type, intitulée « Révélation de l'église du Mont-Saint Michel » (*Revelatio ecclesiae sancti Michaelis*), fut composée au Mont-Saint-Michel, à propos des origines du sanctuaire normand^{252}. On y raconte que l'évêque d'Avranches Aubert aurait eu à trois reprises la vision d'un ange qui lui demandait de lui consacrer le Mont Tombe, un îlot situé dans son diocèse. Comme le prélat tergiversait, la troisième fois, l'ange le frappa violemment et l'on montre encore aujourd'hui le trou qu'il aurait fait dans son crâne qui a été conservé... Aubert se rendit au Mont et, comme le lui avait annoncé l'ange, il y trouva un taureau qui avait dessiné par terre un espace circulaire, exempt de rosée après la nuit. Sur cet emplacement, l'évêque fit construire, au pied de la falaise rocheuse, une église qui aurait été consacrée le 16 octobre 709, et créa une grotte ronde, sur le modèle de celle du Gargano

où il envoya des messagers chercher des reliques. Ceux-ci revinrent en rapportant un fragment du manteau de l'archange et un morceau du rocher sur lequel il aurait posé le pied, selon la tradition. Puis, toujours sur l'ordre de l'ange, Aubert fit jaillir une source d'eau potable avec son bâton, ce qui allait permettre l'installation sur ce site d'une communauté de douze clercs qu'il dota d'un domaine suffisant à leur entretien.



Apparition de saint Michel à l'évêque d'Avranches Aubert pour l'inviter à construire un sanctuaire en son honneur sur l'île du Mont-Tombe (Cartulaire du Mont-Saint-Michel, XII^e siècle, Bibliothèque municipale d'Avranches, ms.210, f^o4v^o).

La *Revelatio* s'inspire de toute évidence de l'*Apparitio* du Gargano et, à première vue, semble impliquer un lien de filiation entre le nouveau lieu saint, encore modeste, et le célèbre sanctuaire de Pouille. Mais, comme l'ont montré des études récentes, une lecture attentive du texte permet de voir que ses rédacteurs ne considéraient pas le Mont comme un simple relais du Monte Sant'Angelo^{253}. Alors que dans l'*Apparitio*, l'archange est présenté comme un saint guerrier donnant la victoire à ceux qui se réclamaient de lui, l'accent est mis dans la *Revelatio* sur ses fonctions de psychopompe et de gardien du Paradis. Son rôle est davantage eschatologique, comme l'atteste le titre de la légende – *Revelatio*- qui est le

nom de l'Apocalypse en latin. En effet, la fondation du Mont Saint Michel s'insère dans la perspective pénitentielle propre à l'Église carolingienne et le texte le présente comme un lieu où il était possible de parvenir au salut par la pratique d'un ascétisme contemplatif, favorisé par la beauté du site et la présence de la mer qui l'entourait, ce qui faisait du Mont une île sainte comparable à celle de Lérins, sur la côte méditerranéenne. Bien mieux, l'auteur de la *Revelatio* présente la création du Mont-Saint-Michel comme une sorte de translation de l'Orient à l'Occident du charisme et du pouvoir de l'archange, qui avait finalement trouvé dans l'empire des Francs un peuple marqué par la grâce du Christ et un sanctuaire destiné à jouer un rôle crucial dans l'histoire du salut.

Dans certains cas, la légende de fondation ouvre aussi des aperçus que l'historien peut tenter d'exploiter. Ainsi, Giorgio Cracco a analysé sous ses divers aspects celle du grand sanctuaire de Santa Maria sur le Monte Berico, une colline boisée qui surplombe la ville de Vicence en Italie du Nord^{254}. Ce texte fut rédigé, vraisemblablement par des notaires, en 1431, pour soutenir et légitimer l'expansion du sanctuaire que la commune venait d'y édifier. Selon le récit, Marie serait apparue à deux reprises, en 1428, à une vieille femme d'un milieu très modeste, alors qu'elle portait de quoi manger à son mari qui travaillait sur la hauteur ; la Vierge l'avait chargée d'un message, selon lequel la peste qui frappait alors Vicence ne cesserait que quand ses habitants auraient construit en son honneur une église sur le lieu même de l'apparition. La femme se rendit chez l'évêque pour lui parler de sa vision, mais il la renvoya avec mépris. En revanche, son récit trouva rapidement un écho dans la population et les autorités communales construisirent à l'endroit indiqué un petit sanctuaire, qu'ils confièrent à une communauté de Brigittins, des religieux qui, comme leur fondatrice, sainte Brigitte de Suède, mettaient l'accent sur la toute-puissance de Marie et sur son pouvoir d'intercession en faveur des pécheurs. Aussitôt la peste cessa ; il y eut de nombreux miracles et surtout la population de Vicence, jusque-là divisée en clans antagonistes, retrouva son unité et se réconcilia avec Dieu sous les auspices de la Vierge. L'évêque finit par se rallier à l'initiative

communale et le sanctuaire du Monte Berico devint – et est resté jusqu’à nos jours – un des plus importants de la Terre ferme vénitienne, avec celui de saint Antoine à Padoue. On notera au passage l’importance de la requête de culte de la part de la Vierge Marie, qui permettait aux fidèles de légitimer leur démarche auprès des autorités ecclésiastiques locales et rendait difficile un refus de leur part.

Cet exemple illustre bien deux aspects fondamentaux de la vie des sanctuaires : d’un côté le fait que l’initiative de leur création a souvent été prise par des laïcs, qu’il s’agisse de seigneurs ou d’autorités communales ; de l’autre, la nécessaire collaboration des laïcs et des clercs, car seuls ces derniers étaient en mesure d’y célébrer le culte et d’accueillir les pèlerins au quotidien. Encore faut-il préciser qu’il s’agissait le plus souvent de membres du clergé régulier – moines et frères mendiants, plus tard les Olivétains, les Brigittins, les Carmes et les Jésuites – car les clercs séculiers, craignant de perdre de précieuses donations, voyaient rarement d’un bon œil l’apparition d’un nouveau sanctuaire dans leur paroisse ou dans leur ville. Les légendes de fondation sont du reste pleines d’histoires de conflits entre des laïcs qui voulaient vénérer une image sainte ou le souvenir d’une apparition dans un lieu donné, et le curé ou l’évêque qui cherchaient à ramener l’objet, de gré ou de force, dans l’église paroissiale ou la cathédrale. Malgré tous leurs efforts, ils n’y parvenaient généralement pas et la statue ou la peinture revenaient d’elles-mêmes « miraculeusement » au lieu de leur découverte. Ce lieu commun hagiographique reflétait bien le conflit sous-jacent entre les fidèles, attachés au lieu de l’apparition miraculeuse ou de l’« invention » des reliques, et un clergé soucieux avant tout de rattacher ce renfort inattendu aux structures territoriales de l’Église, dans une perspective pastorale.

Reliques, reliquaires et images saintes

Une relique est un objet inanimé présenté et reconnu comme étant d’origine divine, auquel des hommes attribuent un pouvoir surnaturel. C’est

une parcelle d'éternité offerte à la vénération des vivants, qui atteste la présence de l'Absolu au milieu des vicissitudes de l'existence^{255}. Dans le code sensoriel qui était celui de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge, les reliques des saints possédaient certains dons qui les distinguaient des ossements communs : en particulier, lorsqu'on ouvrait la tombe ou la châsse qui les contenaient à l'occasion d'une translation, il s'en dégageait, s'il faut en croire les hagiographes de l'époque, une odeur délicieuse – l'odeur de sainteté –, qui donnait immédiatement une idée de la béatitude qu'ils avaient atteinte et du pouvoir qui résidait en elles. Mais elles étaient également garantes de la protection divine et leur présence ou leur concentration en un lieu étaient des gages de prospérité et de fécondité pour leurs détenteurs, ainsi que pour ceux qui allaient les vénérer^{256}.

On définit parfois le catholicisme comme une « religion des choses », dans laquelle certains objets – en particulier les reliques – jouent un rôle médiateur entre le monde profane et le sacré. Cette formule vaut particulièrement pour l'époque qui nous intéresse ici. On a peine en effet à imaginer la place considérable que le culte des saints et de leurs restes corporels a occupée depuis la fin de l'Antiquité jusqu'à celle du Moyen Âge. Ces objets sacrés ont su alors concilier la foi chrétienne et les croyances populaires les plus profondes. Deux attitudes humaines furent à l'origine de cette vénération : d'une part, un besoin inné chez l'homme d'admirer et d'idéaliser des êtres exceptionnels, avant et après leur mort, qui se satisfait de manière appropriée dans chaque culture et dans chaque période, la nôtre comprise. De l'autre, dans une société comme celle de l'Occident médiéval où la religion occupait une place considérable, un besoin de concret, de tangible. L'instinct poussait l'homme à toucher et à mettre la main sur le sacré : les reliques ont apporté une solution à ces aspirations.

Le culte des reliques se fonde sur le principe que le contact, l'ingestion, l'usage, la vénération d'une chose ayant fait partie, appartenu ou approché une personne riche en vertu, fait participer aux qualités de cette personne.

Elles procurent le rapprochement physique qu'appellent de leurs vœux les hommes aux prises avec les difficultés de la vie et qui recherchent dans les saints des protecteurs et des intermédiaires auprès de Dieu^{257}.

La présence des reliques assurait la continuité des sanctuaires et, à l'inverse, leur perte entraînait généralement leur déclin ou leur disparition. Un seul exemple suffira à nous en convaincre : en 1297 mourut à Brignoles en Provence, un jeune franciscain épris de perfection, saint Louis d'Anjou ou de Toulouse, ainsi nommé parce qu'il avait été, contre son gré, évêque de cette ville pendant quelques mois en 1295. Il était le fils du roi de Naples Charles II et avait renoncé au trône pour entrer dans la vie religieuse, ce qui lui valut une grande renommée. Son corps fut ramené à Marseille où il fut inhumé dans l'église des Frères mineurs. Des miracles ne tardèrent pas à se produire sur sa tombe et, à la suite d'un procès en bonne et due forme, il fut canonisé en 1317 par le pape Jean XXII. Son tombeau devint un lieu de pèlerinage très fréquenté jusqu'au moment où, en 1423, la ville de Marseille fut prise d'assaut par les Aragonais qui la pillèrent et ramenèrent à Barcelone les chaînes du port et les reliques de saint Louis d'Anjou. Celles-ci furent déposées dans une église de Valence, mais le culte ne parvint pas à s'enraciner dans ce pays étranger ; de son côté, le sanctuaire de Marseille périclita rapidement car ses reliques ne s'y trouvaient plus^{258}.

Les pèlerins aspiraient à toucher les reliques, afin de bénéficier de leur prodigieuse vitalité, au moins l'espace d'un instant. Cette piété tactile n'a rien à voir avec une quelconque « religiosité populaire » : dès les premiers siècles, à Jérusalem, l'usage était de baiser le sol des lieux où le Christ avait été physiquement présent de son vivant, et, à la basilique de Compostelle, le premier geste des pèlerins était d'embrasser les pieds de la statue de saint Jacques, l'apôtre qui avait touché Dieu quand il était physiquement présent à ses côtés. Mais, en dehors de la Terre sainte, leur espoir était presque toujours déçu car les clercs qui géraient les sanctuaires craignaient de se faire voler leur précieux trésor et multipliaient les protections et les obstacles à son accès. Le cas limite est celui de saint François d'Assise

(† 1226). En 1230, les Frères mineurs décidèrent de transférer sa dépouille dans la basilique que le pape Grégoire IX et le frère Élie étaient en train de faire construire à l'extérieur des murailles de la ville. Mais la translation se déroula dans une telle confusion que les fidèles, accourus en grand nombre, ne purent les contempler^{259}. En effet, sous prétexte que les reliques du « Poverello » risquaient d'être dérobés, Élie les avait fait enfouir sous la basilique dans un souterrain si inaccessible qu'on perdit bientôt jusqu'au souvenir de l'endroit précis où elles avaient été déposées... et on ne les retrouva qu'au début du XIX^e siècle !

Les fidèles devaient se contenter le plus souvent de regarder les reliques dans leur châsse ou leur custode, dont ils étaient séparés par des grilles et des barrières de pierre ou de marbre. Le clergé, qui ne les exhibait publiquement qu'à l'occasion des grandes fêtes, fut amené à développer, au cours du XIII^e siècle, une véritable pastorale de la vision. Celle-ci fut inaugurée par Innocent III lorsqu'il institua à Rome une procession annuelle de la « Véronique », que l'on considérait comme la « véritable image » du Christ, telle qu'elle s'était imprimée sur le linge avec lequel une femme de Jérusalem avait essuyé la sainte Face, inondée de sueur et de sang, pendant la montée au Calvaire. Comme l'a bien montré Roland Recht, le but de cette pratique était de susciter et d'entretenir chez les fidèles le désir – presque toujours frustré – de voir la relique à travers tout un jeu d'ostensions périodiques, suivies de longues périodes d'occultation, comme l'illustre à la même époque la diffusion du rite de l'élévation de l'hostie consacrée et du calice pendant la messe^{260}. La présence « réelle » du Christ dans les espèces du pain et du vin était manifestée, en dehors de la messe, par l'exposition de « montrances » contenant une hostie consacrée, portées en procession à l'occasion de la Fête-Dieu, instituée en 1264 par le pape Urbain IV et étendue à l'ensemble de la chrétienté au début du XIV^e siècle. L'eucharistie fut dès lors considérée comme une relique du sacrifice sanglant du Christ et vénérée comme telle. On disait que ceux qui la regardaient dans un esprit de piété pouvaient bénéficier à la fois de la guérison de leurs maux et de l'absolution de leurs fautes^{261}.

Les reliques que détenaient les sanctuaires n'étaient pas immobiles. En période de paix, elles en sortaient en procession lors de certaines fêtes, en particulier les Rogations au printemps, où on leur faisait parcourir la campagne afin d'obtenir de bonnes récoltes dans un terroir sanctifié par leur « vertu », au terme d'une action scénique qui avait une valeur à la fois symbolique et performative. On les amenait également au grand jour à l'occasion des rassemblements de foules et c'est sur elles que les grands de ce monde prêtaient le serment de respecter les engagements qu'ils avaient pris devant tout le peuple. Physiquement présents par leurs reliques, les saints confortèrent ainsi le mouvement de la Paix de Dieu, né en Aquitaine, vers 980-990, et les assemblées du ^x^e siècle. Lors du premier concile tenu à Limoges, en 994, la statue-reliquaire de saint Martial fut portée processionnellement et son corps élevé, en présence des reliques d'autres saints amenées solennellement. Martial devint alors l'apôtre de la Paix en Aquitaine^{262}. À partir du grand concile de 1031 s'affirma la renommée de l'ermite saint Léonard enseveli à Noblat, à une dizaine de kilomètres de Limoges, où « tout homme emprisonné qui invoque son nom voit ses chaînes se briser ». En 1048, le duc Guillaume établit la Paix en Normandie lors d'un rassemblement des reliques avec serment : « Sor li cors sainz lor fist jurer / Paiz à tenir, paiz à garder » rapporte le *Roman de Rou* au ^{xii}^e siècle. La tendance spontanée des institutions qui possédaient des reliques était de chercher à en accroître le nombre. Ainsi, au ^{xvi}^e siècle, la collégiale Saint-Sernin de Toulouse revendiquait la possession de vingt-sept « corps saints », dont certains, comme le corps de saint Jacques lui auraient été donnés par Charlemagne à son retour d'Espagne^{263} !



Le sanctuaire de Saint-Sernin à Toulouse.

Il en alla de même pour les images saintes, comme le montre le rôle que joua dans la vie de Rome au Moyen Âge l'icône de la Vierge appelée « Salut du peuple romain » (*Salus populi romani*) conservée à Saint-Marie-Majeure. Son caractère archaïque, du point de vue stylistique, la faisait considérer comme particulièrement vénérable et on la sortait en procession lorsqu'une grave menace pesait sur la ville et sa population, en particulier à l'occasion des épidémies de peste. Il est intéressant de noter à ce propos que, pendant la semaine sainte de 2020, marquée à Rome comme ailleurs, par l'épidémie de coronavirus, cette icône se trouvait sur la place Saint-Pierre, lors de la prière du vendredi saint, à côté du pape François, avec celle du Christ Sauveur conservée à Saint-Jean-de-Latran, et qu'il les ait ensuite offertes à la vénération des Romains dans l'église Saint Marcello al Corso pendant plusieurs jours^{264}.

Rien n'illustre mieux le fait que les reliques et les images saintes se situaient au cœur de la relation bi-directionnelle existant entre le saint et la communauté qui vénérât ses restes mortels ou son effigie, et étaient de ce fait considérées comme un instrument de médiation entre ses membres et l'invisible. La Vierge Marie et les saints passaient en particulier pour avoir la maîtrise des conditions atmosphériques : quand la pluie venait à manquer trop longtemps, on sortait la relique ou l'image de son sanctuaire, et une procession solennelle était organisée à travers le territoire de la communauté villageoise. Il en allait de même en période de disette ou de famine comme le montrent de nombreux récits de miracles, en particulier ceux de saint Nicolas dont les reliques étaient vénérées à Bari depuis 1087^{265}.



Exposition de reliques à Nuremberg au ^{xv}^e siècle. Certains pèlerins ont des miroirs pour les voir de plus près et recevoir les rayons bénéfiques qui en émanaient. Peter Vischer, Gravure de 1487, Munich, Bayerischerqs Staatsbibliothek, cod. Lat. 472, f°263, dans Denis BRUNA, *Saints et diables au chapeau*, Paris, Seuil, 2007.

Les reliques étaient généralement conservées dans des reliquaires dont la fonction était à la fois d'assurer leur protection et de souligner leur caractère sacré^{266} (fig. 10). Dans les trésors d'églises ou d'abbayes, elles étaient souvent enveloppées dans des tissus précieux d'origine orientale – byzantine ou islamique – et pourvues d'authentiques, c'est-à-dire de sortes de languettes de parchemin par lesquelles une autorité ecclésiastique, parfois très ancienne, avait indiqué le nom du saint et certifié leur authenticité. Il y eut évidemment beaucoup de faux, ce qui finit par provoquer une certaine méfiance chez les ceux qui faisaient l'acquisition de reliques : « Si je ne vois pas le tombeau encore intact, et si un écrit ne me dit pas de qui est le corps qu'il renferme, sache que personne n'aura

d'argent de moi », disait l'abbé Nantère de Saint-Mihiel (1020-1044) à son hôte romain qui voulait lui vendre quelques ossements provenant des Catacombes^{267}.



Reliquaire de saint Baudime (vers 1150), mairie de Saint-Nectaire (Puy de Dôme).

Les souverains et les grands de ce monde rendaient hommage aux corps saints en leur faisant de somptueuses offrandes, comme on le constate à l'église Saint-Maurice de Vienne qui détenait le chef du martyr de la Légion thébaine, auquel un certain nombre de rois de Bourgogne et d'Italie offrirent des couronnes d'or aux IX^e et X^e siècles^{268}. À la même époque apparurent des bustes-reliquaires, comme ceux de saint Géraud d'Aurillac et de saint Baudime en Auvergne, et ils se multiplièrent au cours des siècles suivants. En 1215, le concile de Latran IV (canon 62) interdit d'exhiber des fragments de corps saints en dehors du coffret qui les abritait. Le but visé était d'assurer leur protection mais aussi de garantir leur statut car, « sans son reliquaire, une relique risquerait d'être considérée comme un simple reste organique^{269} ». Le reliquaire ou la châsse qui contenaient les dépouilles des saints devaient être constitués de matériaux nobles – or ou argent – auxquels on prêtait des propriétés extraordinaires et richement décorés de pierres précieuses, dont la « *virtus* » était activée par le rite de la consécration. Le décor d'orfèvrerie et l'incrustation de gemmes sur le

précieux coffret de bois tapissé de cuir qui les contenait visaient également à évoquer la Jérusalem céleste et à permettre aux fidèles, lors des ostensions, d'imaginer la splendeur du royaume des cieux où se trouvaient les élus. À partir du XII^e siècle, la décoration s'enrichit souvent de représentations du saint ou de scènes de sa vie sur des plaques en émail champlevé ou niellé : ainsi, « à la charge apotropaïque et thaumaturgique des reliques, le reliquaire ajoutait la vertu doctrinale des images^{270} ».

Les images saintes elles-mêmes n'étaient pas immuables et elles pouvaient s'enrichir, au fil des ans et des siècles, d'un surplus d'existence, apporté par des éléments nouveaux qui n'avaient rien d'accessoire, comme un revêtement de pierres précieuses, un encadrement en bois doré ou en argent, ou encore des rayons qui les entouraient. L'habillement dont on revêtit les statues des saints à l'époque moderne dissimulait leur corps, constitué le plus souvent par une âme de bois et de plâtre, et ne laissait apparaître que leur visage et leurs mains. Ce processus de « sursacralisation » était parfois accentué par un jeu de rideaux qui ne s'entrouvraient qu'à l'occasion de certaines fêtes, contribuant par là à faire désirer la vue de l'image sainte. Dans certains cas, des recharges de sacralité se produisaient à travers l'adjonction par le clergé de couronnes en métal précieux sur la tête des statues, dans le cadre de cérémonies solennelles qui assuraient la relance périodique de la dévotion.

Pèlerins et pèlerinages : la clientèle des sanctuaires

Ce n'est pas ici le lieu de dresser un inventaire des lieux de pèlerinage en Occident à l'époque médiévale et moderne, ni d'étudier leur place dans la vie religieuse des fidèles. Il existe déjà sur ces sujets quantité d'excellents ouvrages auxquels on pourra utilement se référer^{271}. En revanche, l'attitude et le comportement des pèlerins, dans leur démarche itinérante et une fois arrivés à leur but, méritent de retenir toute notre attention.

Le pèlerinage chrétien nous paraît une évidence sur lequel il n'y a pas lieu de s'attarder, puisqu'on en trouve encore aujourd'hui dans presque toutes les religions, et nous croyons donc bien le connaître. En fait, cette pratique, qui n'a pas toujours existé, résulte historiquement de la conjonction de l'idéal d'expatriation et d'errance ascétique, mis en pratique sur le continent par les moines celtiques et saint Colomban au VII^e siècle, et de la recherche d'un lieu sanctifié par l'histoire du Christ et de la Vierge, ou par les tombeaux des serviteurs et servantes de Dieu. La durée du déplacement pouvait aller d'un jour à plusieurs années, mais, pour celui qui l'accomplissait, la distance à parcourir jusqu'à son but était le prix à payer pour l'efficacité du rituel. Le pèlerinage était aussi une expérience, provisoire mais marquante, de fuite du monde. Même s'il est souvent qualifié de « voyage » dans les textes médiévaux, il ne se limite pas à un déplacement, mais impliquait, au moins dans l'idéal, une façon de se déplacer pauvre et sans bagages, affranchi des pesanteurs terrestres, à la poursuite d'un but. Quand il y avait une mer à traverser pour se rendre au lieu saint, on parlait de « passage » (*passagium*), terme qui finit par s'appliquer au « voyage » des croisés et des pèlerins qui se rendaient en Terre sainte. À l'origine, le mot latin « *peregrinus* » – qui a donné en français « pèlerin » – désignait l'étranger ou quiconque faisait un long voyage. Au cours du Moyen Âge, il finit par prendre son sens actuel, mais un statut particulier était reconnu aux pèlerins, dans la mesure où l'on considérait que leur vraie patrie était le ciel, qu'ils s'efforçaient de gagner par la fréquentation des sanctuaires. Se rendre à l'un d'entre eux, c'était en effet quitter un monde habituel pour accéder, au terme d'un temps d'épreuves, à une dimension autre de l'existence, marquée par une rencontre avec le sacré. Chez le pèlerin, ce qui est fondamental, c'est en effet l'attente de ce qu'il désire voir ou toucher, qui deviendra ensuite patrimoine de sa mémoire (fig. 11).

Pourquoi se rendait-on à un sanctuaire ? Les motivations des pèlerins nous sont rarement connues, mais une des principales semble avoir été la nécessité de concrétiser un engagement pris lors d'un vœu qui n'avait pas

encore été tenu. Quand on ne pouvait pas le faire soi-même, on le faisait accomplir par un autre : les testaments des ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles comportent souvent des clauses obligeant le ou les fils, sous peine d'être déshérités, à effectuer le ou les pèlerinages que le testateur avait promis de faire. S'il n'y avait pas d'enfants, on faisait appel à un remplaçant rétribué par la famille, d'où le nom de pèlerinage-vicaire donné à cette pratique qui était courante. La distance à parcourir variait selon les cas et les époques : en Provence au ^{xv}^e siècle, la part des sanctuaires régionaux dans les testaments (tombes de saint Pierre de Luxembourg chez les Célestins d'Avignon, de saint Elzéar à Apt ou du bienheureux Louis Aleman à Arles) était assez faible (16 sur 70) et, le plus souvent, les laïcs préféraient se rendre dans un sanctuaire réputé et lointain, comme Saint-Jacques de Compostelle (34 cas sur 70), Saint-Pierre de Rome ou le mont Gargan^{272}. Mais ces chiffres sont sans doute illusoire car les pèlerinages de proximité, à l'échelle d'un canton ou d'une vallée, n'ont guère laissé de traces dans la documentation écrite, alors qu'ils étaient sans doute les plus fréquents. La présence de reliques ou le souvenir d'une apparition céleste étaient nécessaires pour qu'un lieu soit considéré comme sacré, mais cela ne suffisait pas : c'est le comportement rituel des pèlerins qui, en dernière analyse, en faisait un sanctuaire et en déterminait la naissance et la fortune. En quoi consistaient ces rites ? La première était le déplacement qu'il fallait autant que possible effectuer le jour de la fête du saint – c'est-à-dire de l'anniversaire de sa mort et de sa naissance au ciel (*dies natalis*) – selon le calendrier liturgique^{273}.

On peut distinguer divers types de pèlerinage : les plus spectaculaires étaient les pèlerinages expiatoires, après un homicide ou un péché grave et notoire : on allait à un sanctuaire pour y être délivré d'une faute personnelle qui avait un impact social, dans la mesure où celle-ci impliquait une collectivité humaine. Ainsi, Foulque III Nerra, comte d'Anjou (v. 970-1040), se rendit à Jérusalem à trois reprises, en 1003-1005, 1009-1011 et 1039, pour se faire pardonner ses crimes : il avait en effet brûlé vive son épouse qu'il soupçonnait d'adultère, incendié la ville d'Angers, ainsi qu'un monastère à Sens, et violé l'enceinte de l'abbaye Saint-Martin de

Châteauneuf qu'il pillait et dont il malmena les moines. Mis au ban de l'Église, il se rendit en pèlerinage à Saint-Martin de Tours, mais cela ne fut pas considéré comme une expiation suffisante et il dut partir à trois reprises pour la Terre sainte. Pour être absous de péchés aussi graves, il ne suffisait pas en effet de s'en repentir et de s'être confessé à un prêtre : dans la discipline pénitentielle de l'époque, une faute grave de caractère public appelait nécessairement une réparation publique. Ces pénitences étaient imposées par une instance judiciaire ecclésiastique, mais, dans certaines régions, à partir du XIII^e siècle, les autorités laïques infligèrent également des pèlerinages de longue durée comme sanctions à certains criminels : ainsi, en 1370, les échevins de Bruges envoyaient les mauvais sujets de leur ville expier leurs fautes à Jérusalem, au mont Sinaï (Sainte-Catherine), à Rome, à Compostelle ou à Rocamadour. La présence dans ces sanctuaires d'une puissance sacrale particulière faisait d'eux des lieux de pardon et de paix, où l'on pouvait à la fois se débarrasser du poids de ses péchés et entrevoir la promesse d'une vie bienheureuse dans l'éternité. Les pénitents arrivaient souvent au sanctuaire chargés de chaînes ou menottés, comme on le voit à Rocamadour ou à Saint-Léonard de Noblat, dans le Limousin, ou encore à Saint-Léonard de Siponto en Pouille, et y offraient leurs entraves en ex-voto après avoir bénéficié d'une grâce ou d'un miracle^[274].

Même quand les fautes commises n'étaient pas d'une extrême gravité, il y avait toujours une dimension expiatoire dans le pèlerinage, dans la mesure où l'homme espérait en être absous par le contact direct avec un lieu saint. C'est à cette attente que fait écho l'inscription latine qui se trouve à l'entrée du sanctuaire de mont Gargan : « Là où les rochers sont ouverts, les péchés des hommes sont pardonnés ; ceci est une maison particulière où toute mauvaise action est effacée ». Si le sanctuaire était assez éloigné des lieux où habitaient les pèlerins, ceux-ci s'y rendaient en procession en chantant des cantiques, la veille – ou vigile – de la fête, et souvent dormaient à même le sol à l'intérieur de l'église ou de bâtiments voisins. La soirée était marquée par des chants et par des manifestations de convivialité entre les divers groupes qui avaient conflué en un même lieu. On peut interpréter ces

comportements comme un moment typique de liminalité, c'est-à-dire de transition entre le quotidien et l'extraordinaire, le temps du travail et celui de la fête, célébrée le lendemain. Les pèlerins qui se rendaient à Compostelle, pour leur part, ramassaient des pierres dans une carrière à la descente du mont Cebreiro, en Galice, et les transportaient jusqu'aux fours de La Castañeda, dont la chaux était envoyée ensuite au chantier de la cathédrale. Après avoir pris un bain purificateur dans les eaux froides du rio Lavacolla, ils faisaient la course jusqu'au monte del Gozo et le premier arrivé en vue de Compostelle était proclamé « roi du pèlerinage ».



Ramassage des pierres par des pèlerins de Saint-Jacques de Compostelle dans les carrières de Tricastela. *Heures dites de la duchesse de Bourgogne*, septembre, musée de Chantilly, ms. 76/1362, f°9r°.

À côté de ces formes bien réglées, il en existait d'autres qu'Alphonse Dupront a qualifiées de « pèlerinages paniques^[275] ». Par ce terme, on désigne des mouvements collectifs en direction de certains sanctuaires, qui se produisirent à plusieurs reprises à l'époque médiévale. On peut faire entrer sous cette rubrique les « émotions populaires » comme celles qui lancèrent sur les routes en direction de Rome, à plusieurs reprises au cours du XIV^e siècle, des escouades de fidèles implorant la miséricorde divine, encadrées par des confréries et guidées par des leaders charismatiques. Ce

fut le cas en Italie en 1334/35 sous l'impulsion du prédicateur dominicain Venturino de Bergame, puis en 1399/1400 en Toscane et en Vénétie, avec les Flagellants (« *Battuti* » ou « *Disciplinati* » en italien) qui allaient d'un sanctuaire à l'autre en diffusant la dévotion à la « Madone de l'Olivier » (Madonna dell'Ulivo), qui serait apparue en Ombrie à un groupe de fidèles et y aurait accompli des miracles^{276}.

Plus curieux encore sont les pèlerinages d'enfants qui se multiplièrent dans la chrétienté entre le milieu du ^{xiv}^e et la fin du ^{xv}^e siècle. Ainsi, dans les années 1366-1371, des départs de groupes de jeunes, provenant de l'Anjou et des pays de Loire, sont signalés dans certaines sources contemporaines, après la mort du duc de Bretagne Charles de Blois à la bataille d'Auray, en 1364. Ce personnage, très dévot et charitable, jouissait d'une grande réputation de sainteté, orchestrée par son gendre, Louis d'Anjou, frère du roi Charles V. Selon les dires de plusieurs témoins au procès de canonisation de Charles de Blois qui se tint à Angers en 1371, « Dieu ayant révélé aux hommes sa sainteté, par la suite les gens de la région se rendirent en foule à son tombeau » qui se trouvait à Guingamp, en Bretagne, où se produisaient de nombreux miracles : « Les enfants avaient montré le chemin à ceux qui vinrent après eux en élevant aux carrefours des tas de pierres qui portent en français le nom de “Montjoies” pour indiquer la route à ceux qui s'y rendent^{277}. » Comme la canonisation espérée n'eut pas lieu et que le nouveau duc Jean IV de Montfort s'opposa fermement au culte naissant, le mouvement finit par retomber et l'église de Guingamp où reposaient les restes de Charles de Blois ne devint pas un sanctuaire, même si de nombreux miracles s'y étaient produits.

Mais c'est autour du Mont-Saint-Michel que se sont nouées les relations les plus étroites entre les pèlerinages d'enfants et un lieu saint^{278}. En 1333, les chroniqueurs français signalent l'apparition de groupes de pastoureaux qui laissaient leurs troupeaux et partaient vers le Mont-Saint-Michel sans dire adieu à personne. Plus que d'enfants à proprement parler, il s'agissait de jeunes entre dix et quinze ans qui, selon le témoignage du

banquier florentin Francesco Datini qui les avait rencontrés à Avignon, motivaient leur départ spontané vers le Mont en déclarant que « de grands miracles s’y étaient produits, et que les pères et mères qui n’avaient pas laissé partir leurs enfants les ont vu mourir^{279} ». Le pèlerinage semble alors devenu une sorte d’épreuve initiatique, un rite de séparation entre les jeunes et leurs familles, au terme duquel ils pouvaient être considérés comme des adultes. Au xv^e siècle, on assiste à une vigoureuse reprise de ces déplacements collectifs qui ont beaucoup frappé les contemporains : en 1441/42, Pierre Soybert, évêque de Saint-Papoul, conseilla aux parents de son diocèse de ne pas s’opposer au départ de leurs enfants, sauf s’ils partaient pour se dérober à leurs devoirs familiaux^{280} ; mais d’autres prélats ou clercs réagirent de façon négative, voire hostile, face à ces initiatives spontanées de la jeunesse, comme le dominicain Félix Fabri qui dénonça les « enfants » comme des imposteurs. Dans les années 1455-1458, des départs de centaines voire de milliers, de jeunes qui se rendirent au Mont en chantant des cantiques en l’honneur de l’archange sont signalés en Rhénanie, en Allemagne du Sud et en Suisse. On notera au passage que, dans certaines chroniques du monde germanique qui relatent ces faits, on désigne le sanctuaire français sous le nom de « mont Gargan en Normandie » !



Pèlerins arrivant au Mont-Saint-Michel. Miniature de Jean Mielot, *Vie et miracles de Notre-Dame*, Paris, 1456, BNF, ms. Fr. 9199 ; f°37v°.

Les historiens se sont interrogés sur les motifs qui ont pu pousser ces jeunes à quitter leurs familles pour tenter de gagner ensemble un sanctuaire aussi lointain. Peut-être faut-il voir là une réaction angoissée face à la progression des Turcs en Europe centrale de la part de ces « enfants » qui, ne pouvant pas partir en guerre, auraient cherché à les combattre par la prière et l'effort physique. Mais il ne faut pas négliger le caractère extraordinaire et fascinant du Mont, situé « au péril de la mer », pour des jeunes dont la plupart n'avaient jamais vu de près l'élément marin. Cette explication est d'autant plus vraisemblable qu'elle concorde avec la remarque qu'avait faite le moine Benoît qui s'était rendu au Mont-Saint-Michel vers 860, au retour d'un pèlerinage en Terre sainte, et avait noté que « le jour de la fête de saint Michel, la mer ne remonte pas, de façon à permettre l'affluence des pèlerins », ce qui ne manquait pas d'évoquer pour lui la traversée miraculeuse de la mer Rouge à pied sec par le peuple hébreu, poursuivi par les Égyptiens^{281}. Dans le même sens, l'auteur de la *Chronique de Strasbourg* écrit, dans un passage relatif au pèlerinage d'enfants de 1457 :

Tandis que les uns partaient, les autres revenaient et disaient qu'une église Saint-Michel était située dans la mer et, quand l'eau descendait toutes les six heures, on y allait à pieds secs, on y restait pendant six heures, on écoutait la messe et on y faisait des offrandes ; là, on donnait à chacun un souvenir de saint Michel, et après six heures, on se pressait dehors et on repartait. Le pèlerinage se faisait ainsi et on disait que se produisaient des miracles et que de vieux fous y allaient aussi^{282}.

Les pèlerinages de jeunes gens au Mont-Saint-Michel se poursuivirent à l'époque moderne, même s'ils prirent d'autres formes en s'inscrivant dans un cadre institutionnel – celui des corporations de métiers – qui n'existait pas à l'origine^{283}.

Même si ce phénomène des « pèlerinages d'enfants » eut une certaine importance à partir du XIII^e siècle, la plupart des personnes qui se fréquentaient les sanctuaires étaient des adultes. Beaucoup s'y rendaient pour demander à Dieu et aux saints la guérison de leurs enfants, surtout à partir du XIV^e siècle, si l'on en juge d'après les livres de miracles et les actes des procès de canonisation de l'époque. Les hommes étaient en majorité,

mais les femmes y apparaissent également en bon nombre, sans qu'on puisse établir de statistiques précises dans ce domaine, faute d'informations suffisantes. En principe, au moins depuis la réforme des monastères par Benoît d'Aniane au IX^e siècle, elles n'avaient pas le droit d'entrer dans les monastères, qu'elles auraient souillés par leur présence en raison de l'impureté qu'on attribuait à leur sexe^{284}. Mais cet interdit commença à être contesté à partir du XII^e siècle. Ainsi, dans la Vie de Robert d'Arbrissel retrouvée et éditée par Jacques Dalarun, est décrit un conflit violent qui s'éleva à ce sujet^{285}. Au fil de ses prédications ambulantes, le fondateur de Fontevraud arriva en 1114 dans un village d'Auvergne, Menat, où se trouvait le sanctuaire de saint Ménelé, du nom d'un ermite vénéré localement. Lorsqu'il voulut pénétrer dans l'abbaye avec sa troupe qui comprenait des femmes, les gardiens s'y opposèrent en disant que l'accès du sanctuaire leur était interdit et que, si l'une d'elles s'avisait d'y pénétrer, elle mourrait aussitôt. Le saint homme s'insurgea violemment contre ces affirmations et fit entrer de force les femmes de son groupe dans l'église, à la suite de quoi le portier – sans doute un moine – supplia saint Ménelé de venger cette violation de son sanctuaire... Saisi d'indignation, Robert prit alors la parole et, dans un magnifique sermon d'inspiration évangélique et d'accent féministe, il affirma que les femmes avaient les mêmes droits que les hommes dans leurs rapports avec le sacré. Sa conclusion aurait été la suivante : « Si la femme prend et mange le corps et le sang de Jésus-Christ, quelle folie de croire qu'elle ne doit pas entrer dans l'église^{286} ! »

Ce cas d'une interdiction faite aux femmes d'accéder aux sanctuaires n'est pas isolé : on en retrouve l'écho dans des textes hagiographiques comme la Vie de saint Calais, un ermite du Perche. S'agit-il simplement d'une application rigide de la règle bénédictine, fondée sur la peur que la vue des femmes ne détourne les moines de leur vie ascétique ? Ou plutôt d'un tabou, qu'on retrouve dans bien d'autres contextes religieux, fondé sur l'idée d'une impureté foncière de la femme liée au sang menstruel, qui pouvait attirer sur le sanctuaire et ses occupants un châtement divin^{287} ? En fait, à partir de la seconde moitié du XII^e siècle une voie moyenne semble

avoir prévalu dans beaucoup de cas : ainsi, à la cathédrale de Durham, dans le nord de l'Angleterre, où l'on vénérât les reliques de saint Cuthbert, on construisit une chapelle réservée aux femmes, de façon à ce qu'elles puissent s'en approcher sans être vues par les moines qui desservaient l'église. Mais, aux derniers siècles du Moyen Âge, les dispenses accordées par la papauté aux abbayes et prieurés qui possédaient de précieuses reliques se multiplièrent, ce qui permit aux filles d'Ève de pénétrer sans trop de difficultés dans la plupart des sanctuaires, même monastiques.

D'après les études de Pierre-André Sigal sur les miracles dans la France des XI^e et XII^e siècles, environ 60 % des miraculés appartenaient aux classes populaires, chiffre qui s'élève à plus de 70 % dans les sanctuaires anglais des XIV^e et XV^e siècles. Ces réalités sociologiques sont d'autant plus difficiles à saisir que l'on note parfois des évolutions au fil du temps. Ainsi le sanctuaire de Rocamadour semble avoir eu au XII^e siècle un public en majorité aristocratique, et avoir attiré par la suite des milieux plus populaires, où figuraient de nombreuses femmes^[288]. À Malmedy au XVI^e siècle, dans un livret de miracles du saint patron Quirin, la société se révèle dans toute sa diversité. Les miracles mettent en scène des artisans : un teinturier, un tailleur de pierres occupé à la tour de l'église, un forgeron, un charpentier qui construit un nouveau grenier, mais aussi des ouvriers : un bêcheur, et un mécanicien. Des prêtres font partie des miraculés, ainsi que beaucoup de bourgeois de Malmedy, ou d'ailleurs : Maastricht, Liège, Tongres et Namur. Est également concernée la *familia* du monastère. Bien qu'il soit impossible de les identifier de façon précise, les noms donnés des pèlerins ne paraissent pourtant pas inventés ; au contraire, ces références sont pour l'hagiographe une marque supplémentaire de l'authenticité des miracles, à l'occasion desquels de petites gens, dont certaines du terroir, pouvaient ainsi témoigner^[289].

Le chemin

Aux ^xⁱ et ^xⁱⁱ siècles, les principaux lieux saints de la chrétienté étaient éloignés du lieu de résidence des pèlerins, qu'il s'agisse de Jérusalem, Rome ou Compostelle. La distance dans le temps et dans l'espace était donc une dimension essentielle de l'accès aux sanctuaires et, au cours de leur démarche, les pèlerins étaient amenés à découvrir des populations dont les mœurs leur paraissaient souvent étranges et à rejoindre un passé sacré, qui les impressionnait d'autant plus qu'ils le voyaient avec les yeux de la foi : avant de se rendre à Rome en 1349, Brigitte de Suède, rêvait de découvrir cette ville « où les rues et les places sont rouges du sang des martyrs », ce qui permet de comprendre sa déception quand elle y eut ensuite séjourné assez longuement. Mais la longueur du voyage et les difficultés du parcours ne semblent pas les avoir découragés, puisque l'on connaît beaucoup de cas de pèlerinages répétitifs : ainsi, au début du ^xⁱ siècle, le comte d'Anjou Foulque Nerra alla trois fois à Jérusalem et, au ^xⁱⁱⁱ^e, les saints laïcs Bona de Pise († 1207) et Facio de Crémone († 1272) se rendirent respectivement neuf et dix-huit fois à Compostelle au cours de leur existence... L'importance du chemin aux yeux du pèlerin tient au fait qu'il marquait pour lui le passage d'un espace profane à un lieu sacré, à travers un parcours initiatique souvent marqué par des privations, des dangers et des souffrances, qui lui permettait de couvrir au plus vite la distance qui le séparait du but qu'il s'était fixé. De nombreux témoignages relatifs à Saint-Jacques de Compostelle soulignent la fois la joie ressentie par les pèlerins lorsqu'ils arrivaient au mont Gozo, une éminence d'où ils pouvaient apercevoir le sanctuaire désormais tout proche, et le désappointement de certains d'entre eux quand ils constataient, à leur arrivée dans la basilique, que les reliques de l'apôtre étaient inaccessibles.

On a longtemps cru, dans le sillage de Joseph Bédier et d'Élie Lambert, qu'il avait existé au Moyen Âge des « routes » de pèlerinage le long desquelles seraient nés les chansons de geste et l'art roman, à partir de traditions orales et d'influences stylistiques transmises par les pèlerins qui les parcouraient, en particulier entre la France et le sanctuaire de Compostelle, en Espagne : « Au commencement était la route... » La

formule est belle mais largement inexacte. En fait, les historiens de la littérature et de l'art ont été longtemps abusés par un texte, devenu fameux à force d'être cité, qu'on appelle le *Guide du pèlerin de Saint-Jacques*. Il constitue le dernier volet du *Livre de Saint-Jacques* ou *Codex Calixtinus*, dans la mesure où l'on en attribua – faussement – la rédaction au pape Calixte II († 1124), alors qu'il date plutôt des années 1140/50^{290}. L'auteur de ce « guide » – sans doute un clerc français de Parthenay, en Poitou, nommé Aymeric Picaud – y décrit quatre itinéraires possibles pour se rendre de la France du Nord et du Midi jusqu'aux cols des Pyrénées et au-delà, vers la Galice : la voie de Toulouse (par Arles, Saint-Gilles du Gard et Saint-Guilhem-le-Désert), celle du Puy par Sainte-Foy de Conques, celle de Limoges, depuis Vézelay jusqu'à Saint-Léonard-de-Noblat et Périgueux, et celle de Tours – la plus développée dans le « Guide » – par Poitiers, Saintes, Blaye (où l'on vénérât les restes de Roland, considéré comme un martyr), Bordeaux et Belin où reposaient les corps d'Olivier, d'Ogier et de quelques-uns de leurs compagnons, « morts pour la foi du Christ » et enterrés dans le « Champ de Charlemagne ». Cette description a donné naissance à une carte, sur le modèle de nos cartes routières actuelles, qui a été souvent reproduite dans les manuels scolaires et les livres d'histoire. Cela a contribué à diffuser largement l'idée qu'il avait existé des chemins de Saint-Jacques, sortes de « routes de la foi » que les pèlerins auraient suivies fidèlement le long de leur voyage. Affirmation d'autant plus discutable que le *Guide du pèlerin de Saint Jacques* n'est conservé que dans un petit nombre de manuscrits et semble donc avoir été peu utilisé au Moyen Âge (fig. 12).

Quand on étudie de près les récits des pèlerins qui nous sont parvenus, on se rend rapidement compte en effet que la plupart d'entre eux ont suivi des itinéraires assez différents de ceux qui sont décrits dans le « Guide », et qui ne recoupent que partiellement les quatre voies de Saint-Jacques qui y sont décrites^{291}. Beaucoup de ceux qui venaient du nord de l'Europe évitaient Tours et Bordeaux, préférant passer par Blois, le Berry et Périgueux ou rejoindre le Midi par la Voie Regordane qui traversait l'Auvergne et le

Languedoc. On notera aussi l'absence de mention de certains grands sanctuaires comme Rocamadour et le fait que, sur la route du Puy, Conques est le seul à être mentionné. L'auteur du « Guide » consacre en revanche de longs développements au chemin qui allait d'Arles à Toulouse en passant par Saint-Gilles, alors que la plupart des pèlerins semblent avoir pris la route directe par Nîmes et Montpellier ou des itinéraires alternatifs comme celui qui, passant par Auch et Tarbes, aboutissait au col du Somport. Enfin les seules cathédrales-sanctuaires qui sont nommées sont celles d'Orléans, Périgueux et Arles, mais l'auteur du « Guide », s'il décrit les reliques qui s'y trouvaient, ne mentionne pas leur nom et n'indique pas qu'il s'agit de cathédrales ! Compte tenu de ces anomalies et inexactitudes, il paraît plus juste de voir dans le « Guide » une tentative de captation au profit de Saint-Jacques de Compostelle de courants pèlerins et de réseaux de clientèle préexistants, en particulier ceux qui gravitaient autour de Saint-Gilles. Cette abbaye était à l'époque un des sanctuaires les plus fréquentés par les pèlerins de l'Europe du Nord, ce qui expliquerait le luxe de détails que donne le narrateur à propos de la châsse en or de l'ermite et des miracles qui s'y produisaient. En intégrant la « *Via Egidiana* » aux chemins de Saint-Jacques, l'auteur du « Guide » rehaussait le prestige du sanctuaire de Compostelle en lui conférant une centralité qu'il n'avait pas encore dans l'Europe de l'époque. Il s'agit enfin d'un ouvrage polémique qui vise à éliminer des sanctuaires concurrents de ceux qu'il recommande : les moines de Corbigny, dans la Nièvre, y sont accusés de supercherie dans la mesure où ils prétendaient détenir le corps de saint Léonard, ce qui risquait de faire du tort à Saint-Léonard-de-Noblat, en Limousin, ainsi que ceux de Chamalières, en Haute-Loire, ou encore les chanoines de Saint-Gilles, dans le Cotentin, qui se vantaient d'avoir des reliques de saint Gilles, alors que la dépouille du saint ermite reposait intacte dans la grande abbaye du Gard qui portait son nom^{292}.

Au-delà de ce cas particulier, si important soit-il, il convient de reconsidérer la notion de route au Moyen Âge. Comme l'a bien montré G. Sergi, celle-ci correspondait moins alors à un parcours bien défini et balisé

qu'à une zone de mobilité à l'intérieur de laquelle différents trajets étaient possibles pour atteindre une ville ou une direction donnée^{293}. Pour aller d'un point à un autre, il existait quantité d'itinéraires interchangeables en fonction de la saison, du temps et du contexte politique dans les territoires traversés, sauf pour la partie espagnole du chemin de Saint-Jacques, jalonnée par un réseau d'établissements hospitaliers monastiques, canoniaux ou municipaux selon un espacement qui correspondait en gros aux étapes qu'un piéton pouvait parcourir en un jour. Cette remarque s'applique également à la « *Via francigena* » ou « *romea* » – ainsi appelée à partir du IX^e siècle – qui conduisait les voyageurs de la France du Nord à Rome et se prolongeait vers le sud par la « route de l'ange » (« *Via dell'Angelo* ») qui, par le mont Cassin, gagnait le grand sanctuaire de Saint-Michel, dans le Gargano^{294}. C'est celle que suivit l'archevêque de Canterbury, Sigéric, lorsqu'il se rendit à Rome en 989, où il parvint au terme de quatre-vingts étapes. L'itinéraire suivi par les pèlerins a en effet sensiblement varié au fil des temps : la voie littorale, l'Aurelia, ayant été abandonnée au VI^e siècle, après les guerres gothiques, la route Nord-Sud s'est reportée à l'intérieur de l'Italie. À l'époque franque, les cols les plus fréquentés étaient ceux du Mont-Cenis pour les voyageurs qui venaient de Gaule, et le Grand-Saint-Bernard pour les fidèles des pays germaniques. Les deux routes convergeaient à Plaisance, où existait le seul pont permettant de traverser le Pô, après quoi on se rendait à Lucques, en Toscane, pour y vénérer le « *Volto santo* », par le mont Bardone ou par le col de la Cisa ; on traversait ensuite l'Arno à Altopascio, où se trouvait un grand hospice pour les pèlerins dédié à saint Jacques, puis on gagnait Sienne où l'on prenait la Via Cassia jusqu'à Rome, en passant par Bolsena et le Monte Mario, sorte de « Montjoie » d'où l'on pouvait contempler la ville avant d'y descendre. C'est, pour l'essentiel, la route que suivit Nicolas de Munkathvera, abbé de Thigor en Islande, lorsqu'il se rendit à Rome en 1153, après être passé par Utrecht et la vallée du Rhin. Arrivé dans la Ville éternelle, il alla vénérer à Saint-de-Latran des gouttes du sang du Christ, son prépuce, le vêtement et quelques gouttes du lait de la Vierge Marie, ainsi que des ossements de saint Jean Baptiste. Puis il reprit la route en

direction du monte Sant'Angelo, au Gargano, et gagna le port de Brindisi où il s'embarqua pour Jérusalem.

Mais, au XIII^e siècle, comme le montre bien le témoignage du moine anglais Matthieu Paris et l'itinéraire d'Eudes Rigaud, archevêque de Rouen et franciscain, de nombreux pèlerins venus du nord de l'Europe préférèrent quitter la Via Francigena à la hauteur de Fidenza, pour prendre la Via Emilia, qui les faisait passer par Parme, Bologne et Florence. Puis ils gagnaient Arezzo et, de là, Assise où ils vénéraient la tombe de saint François, avant de se rendre à Rome par Spolète et la Via Flaminia^{295}. Mais bientôt les itinéraires romains furent si diversifiés qu'il n'est plus possible de les faire entrer dans des cadres préétablis : Eudes Rigaud en 1254, franchit les Alpes au col du Simplon d'où il gagna Milan, tandis que les pèlerins venant des pays germaniques passèrent de plus en plus par le Saint-Gothard ou le Brenner et la ville de Vérone. Aux derniers siècles du Moyen Âge, l'Ombrie, avec Assise, Pérouse et Foligno, joua un rôle stratégique aussi bien pour le pèlerinage de Rome ou de Lorette que pour les Italiens du Sud qui allaient vénérer saint Jacques à Compostelle. Enfin, on n'oubliera pas l'importance des routes maritimes, en particulier celles qui reliaient Pise à Saint-Gilles, puis à la Catalogne, qui permettaient à ces derniers d'éviter les fatigues et les dangers de la route de terre.



Itinéraires suivis par les pèlerins des pays germaniques vers Rome au XIII^e siècle.

En outre, les chemins de Rome n'étaient pas réservés aux pèlerins et on y rencontrait également des voyageurs qui allaient d'une ville à l'autre, des marchands et surtout des clercs, de plus en plus nombreux à partir de la Réforme grégorienne, qui se rendaient à la Curie romaine pour régler les affaires de leur monastère ou de leur diocèse, ou pour obtenir un bénéfice. S'y ajoutaient, à certaines époques, des croisés qui cherchaient à gagner les ports de la Pouille (Barletta, Bari, Otrante, Brindisi) pour s'embarquer vers l'Orient. Après 1250, avec la perte de la Terre sainte par les chrétiens d'Occident, ce dernier segment de la route fut de moins en moins fréquenté et le sanctuaire du Gargano perdit au XIV^e siècle le caractère international qu'il avait depuis le haut Moyen Âge pour devenir un sanctuaire régional,

voué à la pénitence et à la prière pour les défunts. Au total, en Italie, les seuls itinéraires pour lesquels l'on peut parler de « routes de pèlerinage » relativement fixes étaient les chemins de transhumance, empruntés par les troupeaux passant de la plaine à la montagne et vice-versa selon les saisons, mais aussi par les pèlerins de Toscane ou d'Ombrie qui se rendaient en Pouille, au Monte Sant'Angelo^{296}. On peut en dire autant à propos des chemins qui conduisaient les pèlerins de la région parisienne jusqu'au Mont-Saint-Michel. Nous les connaissons bien pour l'époque moderne, où les jeunes et les « compagnons » semblent avoir suivi des itinéraires jalonnés par des hospices et des petites villes où ils pouvaient être facilement accueillis. Mais, à l'époque médiévale, les pèlerins arrivaient au Mont par des voies très diverses, selon leur provenance, et il ne semble pas qu'il y ait eu un « chemin » privilégié qui n'aurait été fréquenté que par eux.

Le sanctuaire : lieu et monument

Un sanctuaire se définit à la fois comme un espace naturel, enrichi par les objets qui en construisaient la sacralité, et comme un monument religieux. La plupart d'entre eux comportaient en effet une chapelle ou une église, même si certains étaient de simples grottes ou cavernes dans lesquelles on avait installé un autel.

Lieux cosmiques et lieux historiques



Rocamadour, vue d'ensemble du site.

Il n'existe pas toujours de rapport direct entre le caractère sacré d'un sanctuaire et le paysage dans lequel celui-ci s'insère. Certains se trouvaient dans des sites – vallée ou plaine – qui n'avaient rien de particulier. Nombre d'entre eux cependant se distinguaient par un environnement remarquable, qui contribuait à leur pouvoir d'attraction. Comme le souligne Alphonse Dupront à propos du pèlerinage de Rocamadour, « c'est le lieu qui impose sa loi et c'est déjà une certitude cosmique à laquelle tout ici contribue » : l'étagement du sanctuaire sur plusieurs niveaux, la montée à la grotte le long d'une vallée ténébreuse, située entre deux rochers, par une « scala santa » de 216 marches « qui favorise la montée vers le ciel tout en demeurant sur la terre, verticale du salut vécue en profondeur ou aux entrailles de la terre mais sous la lumière du ciel » ; puis, sous un surplomb de douze mètres, le lieu sacré où se trouve la Vierge noire, « à la fois consécration chthonienne et manifestation physique du lien à l'Orient^{297} ». À quoi s'ajoutaient la présence d'une fontaine dédiée à Notre-Dame, dont les pèlerins ne manquaient pas de recueillir l'eau, et la visite au tombeau de saint Amadour, considéré par la tradition locale comme un serviteur de la

sainte Famille, dont le corps, retrouvé intact en 1166, constituait pour eux une promesse d'intégrité et d'éternité. Une analyse comparable pourrait être faite *mutatis mutandis* à propos de la grotte de Saint-Michel au mont Gargan, de Notre-Dame de Montserrat en Catalogne, ou du sanctuaire franciscain de La Verna, en Toscane, au sommet d'une montagne austère où des blocs enchevêtrés semblent avoir été soulevés par un tremblement de terre, que les auteurs médiévaux rapprochaient de celui qui, selon le récit évangélique, aurait suivi la mort du Christ au Golgotha. On remarquera aussi ici l'importance de l'élément minéral, signe de la présence en ces sites d'une puissance surhumaine s'exprimant à travers la grandeur, la dureté, la forme et la couleur des roches. Ces sanctuaires, qualifiés par Dupront de « cosmiques », diffèrent à la fois des lieux « historiques », liés à des apparitions de la Vierge Marie ou à des « inventions » de statues, et des lieux « immémoriaux » rendus sacrés de longue date par la présence de la tombe d'un saint ou de reliques^{298}. Mais ces différences restent secondaires, dans la mesure où les pèlerins n'étaient pas mus dans leur quête par l'emplacement du sanctuaire auquel ils se rendaient, mais par leur désir de gagner un lieu d'intercession et d'y faire l'expérience d'une rencontre, accompagnée ou suivie d'un « mieux être », qui pouvait aussi bien concerner le corps que l'âme, le monde d'ici-bas que l'au-delà.



Sanctuaire franciscain de La Verna, Toscane, Italie.

Le monument



Crypte carolingienne de l'abbaye Saint-Maurice en Valais (Suisse), avec le couloir semi-circulaire menant aux reliques. Dans S. BAIOTTO et M. C. MORAND (dir.), *Des saints et des hommes*, Milan, Officina Libraria, 2013.

La plupart du temps, les sanctuaires se présentaient sous la forme de monuments édifiés par les hommes, en général des églises. Pendant le haut Moyen Âge, la pièce maîtresse de ces édifices était l'autel majeur où était célébré en priorité le sacrifice eucharistique lors de la messe de la communauté. À Saint-Michel de Cuxa, vers l'an 1000, l'abbé Oliba fit construire, au-dessus du maître-autel, un baldaquin semblable à celui qui protégeait l'Arche d'Alliance dans le Temple de Salomon et, dans les rituels liturgiques de l'époque, il est dit que l'autel désigne Jérusalem, d'où s'était répandu le message du Christ^{299}. Mais, à partir du ^{vi}^e siècle, on constate une conjonction de plus en plus fréquente entre les autels et les reliques. Grégoire le Grand avait recommandé de placer l'autel majeur au-dessus du tombeau des saints, dans le chevet de l'église, mais cet usage ne s'imposa que lentement et certains corps saints étaient parfois ensevelis sous le portique, comme à la chapelle Saint-Symphorien dans l'église abbatiale de Saint-Germain-des-Prés. À partir du ^{viii}^e siècle et à l'époque carolingienne, on voit apparaître dans les sanctuaires des cryptes annulaires « *more romano* », sur le modèle de celle de Saint-Pierre de Rome, avec un accès distinct de celui qui permettait d'accéder au chœur. Ainsi, la dévotion des pèlerins pouvait se donner libre cours dans le sous-sol de l'église ou à

l'extrémité de son chevet sans perturber la vie liturgique des chanoines ou des moines^{300}. Mais cette évolution fut plus marquée dans la France du Nord que dans les régions méditerranéennes : en Italie par exemple, l'adoption de chœurs surélevés maintint l'usage de cryptes qui se trouvaient de plain-pied avec la nef.



Tombeau de saint Germain, crypte (XI^e siècle) de la cathédrale d'Auxerre, Yonne.

Au fil des siècles, les reliques envahirent de plus en plus les églises : à l'abbaye de Saint-Riquier, en Picardie, au temps de l'abbé Angilbert, on comptait douze autels desservis par les moines. Une évolution architecturale accompagna cette mise en valeur des reliques au sein des édifices, ainsi que la monumentalisation des sanctuaires. Le célèbre plan de Saint-Gall (vers 830), qui présente une sorte de modèle idéal du monastère bénédictin, reflète la présence et l'organisation hiérarchisée des saints, dont des restes se trouvaient insérés dans dix-neuf autels à l'intérieur de l'église. À partir du x^e siècle, avec les invasions des Normandes dans la moitié nord de la France et des « Sarrasins » dans les régions méditerranéennes, les corps saints furent souvent enfermés dans des châsses en bois ou en métal précieux, de façon à pouvoir être facilement transportés dans un autre lieu pour échapper au pillage ou à la destruction, ce qui multiplia les lieux où l'on pouvait les vénérer. Aux XI^e et XII^e siècles, les cryptes se généralisèrent en France et en Italie, et leurs plans se diversifièrent avec la construction de vastes cryptes-halles à trois vaisseaux qui permettaient de mettre en scène et de donner à voir les tombeaux des saints. Cette évolution s'accrut encore aux derniers siècles du Moyen Âge, où l'on vit se développer, surtout dans

les églises des Ordres mendiants, tout un réseau de chapelles liées à des familles aristocratiques ou à des confréries dévotes ou professionnelles. Celles-ci étaient réservées aux membres du groupe qui y exerçait un droit de patronage et s'y réunissait à certaines dates à la fois pour célébrer la mémoire de son protecteur céleste et affirmer ainsi son identité collective. Dans les campagnes, l'évolution ne fut pas la même, dans la mesure où les sanctuaires prirent souvent la forme de chapelles dispersées dans l'espace rural.



Châsse de saint Thibault, XIII^e ou XIV^e siècle, Côte d'Or.

À partir du XIII^e siècle, on assista dans les sanctuaires à une surélévation du sarcophage ou du tombeau où avaient été déposées les reliques du saint qui y était vénéré^{301}. Le nouveau sépulcre qui les abritait était souvent supporté par quatre colonnes, comme pour signifier la condition de l'âme du serviteur de Dieu dans l'au-delà. Pour rendre compte de cette surélévation, la référence biblique la plus fréquente était le passage de l'Évangile de saint Matthieu où il est question de « la lampe qui brûle sur un candélabre pour illuminer tous ceux qui la voient » (Mt 5,15-16). Les clercs qui desservaient le sanctuaire devaient trouver le moyen de concilier deux exigences contradictoires : assurer la protection des reliques contre toute tentative de vol par un ensemble de barrières et de grilles, tout en permettant aux pèlerins d'accéder au plus près d'elles et parfois de les toucher, de façon à assurer la transmission de la « *virtus* » du saint à ses dévots par un processus assimilable à une contagion.

De façon générale, la finalité du monument était de mettre en évidence la nature céleste du corps qui y reposait. Mais, quelles que fussent sa forme et sa taille, le sanctuaire perdurait surtout dans la mesure où il était le dépositaire d'une histoire communautaire faites de pierres, de tableaux, d'inscriptions, de rites et de traditions orales. À travers les objets et les images qui s'y trouvaient et constituaient des reflets de la stratigraphie cultuelle de l'édifice et de la dévotion, il assurait une fonction de mémoire collective pour les groupes humains et sociaux qui se rattachaient à lui.

Lumières et odeurs

Un des aspects des sanctuaires qui est le plus souvent mentionné dans les récits de pèlerinage est la présence d'abondantes sources de lumière à l'intérieur de l'édifice, surtout à proximité de la châsse ou du reliquaire qu'on y vénérât. L'église était un espace « vu » plus qu'« entendu », même si Bernard d'Angers, dans le Livre des miracles de sainte Foy, évoque les « cantilènes rustiques » des pèlerins qui venaient perturber le recueillement des moines. De nombreux récits et documents évoquent la présence de candélabres et de couronnes d'or couvertes de bougies suspendues à la voûte : en arrivant, le pèlerin allumait une chandelle devant la châsse du saint qu'il était venu implorer et, en certains endroits, des cierges votifs offerts par des souverains ou des autorités municipales brûlaient nuit et jour auprès du tombeau. Mais le rôle de cet éclairage allait au-delà de sa fonction utilitaire. Catherine Vincent a bien montré toute l'importance du luminaire au Moyen Âge, époque où les saints étaient considérés et représentés comme des êtres de lumière^{302}. Faire brûler un cierge – « une « fière chandelle » – en leur honneur était à la fois un rite de participation et un témoignage rendu à leur gloire céleste, à laquelle le pèlerin s'efforçait de s'associer afin de pouvoir bénéficier de leur vertu propitiatoire. Certains de ces cierges étaient odoriférants et diffusaient un parfum en même temps qu'une flamme. Le sol des sanctuaires, en terre battue dans les édifices les plus modestes, était jonché de fleurs à l'occasion des fêtes et des

cérémonies, et leur odeur, se mêlant à celle de l'encens répandu par les clercs, contribuait à faire de l'espace sacré un jardin de délices.

Les pratiques dévotionnelles

Entrer, voir et toucher : une piété tactile

Gagner un espace considéré comme sacré n'était pas une démarche banale : d'après les nombreux témoignages qui nous sont parvenus, les visiteurs des sanctuaires semblent avoir ressenti un émerveillement qui n'était pas purement sensoriel en accédant à un lieu où il leur était possible d'entrer en contact avec les reliques ou les traces d'une personne sainte et, par leur intermédiaire, avec Dieu, dès qu'ils en franchissaient le seuil. Ce dernier constituait un espace de transition qui permettait de passer du monde profane au monde spirituel. De façon significative, on ne disait pas alors qu'on se rendait à Rome ou à Compostelle, mais « au seuil de saint Pierre » (*ad limina beati Petri*) ou de saint Jacques, comme si, en pénétrant dans leurs « lieux », on franchissait une frontière. Des inscriptions lapidaires rappelaient d'ailleurs parfois aux visiteurs les conditions requises pour que leur venue dans le sanctuaire ne soit pas considérée comme sacrilège : « Si tu ne te gardes de ton crime », disait l'une d'elles à l'entrée d'un sanctuaire marial français au XII^e siècle, « garde-toi de toucher ce seuil, car la Reine du ciel veut un culte sans souillure^{303} ! »



Saint Jacques en majesté : Basilique Saint-Jacques de Compostelle, maître-autel. Dans H. JACOMET, *Les chemins de saint Jacques de Compostelle*.

La plupart des fidèles avaient l'espoir de s'appropriier, au moins l'espace d'un instant, la puissance du saint dont on vénérât les reliques. D'où l'importance du toucher, du contact physique avec le lieu saint et, dans la mesure du possible, avec la relique ou l'image, dont la vue marquait l'arrivée au terme du pèlerinage : on embrassait le seuil du sanctuaire ou la statue du saint, comme en témoigne le rite de l'« abrazo » à Saint-Jacques de Compostelle, associant ainsi l'usage des sens au rituel et à la sainteté du lieu. De telles pratiques n'avaient rien d'exceptionnel, comme le montre l'exemple de trois petits sanctuaires ombriens^{304}. À San Paterniano, près de Sellano, dans la montagne de Spolète, se trouvait sur le côté droit de la chapelle une grande pierre avec une incision et une petite cavité attribuées respectivement au bâton et au coude d'un saint évêque de Fano, Paterniano, qui, au IV^e siècle, se serait arrêté là pour se reposer et prier sur le chemin de Rome. Les fidèles qui souffraient du dos ou des articulations s'agenouillaient, puis se plaçaient sur la dalle de pierre dans la même position que le saint évêque, et se relevaient soulagés de leurs maux. Ils entraient alors dans la petite église voisine pour y vénérer sa statue et déposer un ex-voto en action de grâces. À la sortie, se trouvait un énorme hêtre réputé aussi ancien que le sanctuaire et une source limpide dont on buvait l'eau par dévotion avant de retourner chez soi ou de festoyer avec d'autres pèlerins. Non loin de là, à l'abbaye de Sant'Eutizio, on vénérât le tombeau du saint fondateur du monastère, qui avait la réputation de guérir

des migraines. Les visiteurs devaient revêtir un casque de fer qui aurait appartenu au saint, avant de passer sous son tombeau dans l'espoir d'être guéris ; enfin, à Pale, près de Foligno, les malades venaient en pèlerinage à l'ermitage de Santa Maria Giacobbe, pour mettre leurs pieds malades dans l'empreinte que la sainte – la mère des apôtres Jacques le Mineur et José – qui se serait retirée là à la fin de sa vie, selon une tradition locale – avait laissée dans la paroi de la montagne, et enfoncer leurs doigts dans les trous qu'elle y avait creusés avec ses mains, après quoi ils frottaient la partie souffrante de leur corps contre le rocher. Comme l'écrit l'auteur du *Guide du pèlerin de Saint-Jacques* à propos du sanctuaire de Saint-Gilles : « Qui embrassera davantage son tombeau ? Qui baisera son autel vénérable ou fera le récit de sa très pieuse vie ? » (« *Quis amplius amplexabitur sarcophagum ? Quis osculabitur eius altare venerandum aut quis vitam suam piissimam enarrabit ?* »)^{305}.



Carlo Braccresco, *Pèlerins attendant de recevoir la manne s'écoulant des reliques de saint André* à la cathédrale d'Amalfi, Italie, fin ^{xv}^e siècle, Avignon, musée du Petit-Palais.

Dans les grands sanctuaires, les foules se pressaient autour tombeaux ou des reliquaires Cette pieuse bousculade est bien décrite par Suger dans son récit de la consécration de la basilique de Saint-Denis :

Il fallait voir, parfois, chose étonnante, la foule entassée opposer une telle résistance à ceux qui s'efforçaient d'entrer pour vénérer et baiser les saintes reliques du Clou et de la Couronne du Seigneur que personne parmi tant de milliers de gens, à cause de la pression exercée sur chacun, ne pouvait plus remuer un pied, que personne, à cause de cette compression, ne pouvait faire autre chose que se tenir [immobile] comme une statue de marbre, demeurer frappé de stupeur ou, dernier recours, vociférer^{306}.

D'autres pratiques de ce type sont attestées ailleurs : à Déols, dans le Berry, où l'on vénérât un certain saint Greluchon, les femmes se couchaient sur sa tombe pour que ce dernier leur fasse concevoir un enfant, ou buvaient dans le même but un breuvage imprégné d'un peu de poudre raclée sur la statue du saint, qu'on appelait le « saint vinaigre » à la cathédrale d'Embrun. La pratique du « vinage », qui consistait à répandre du vin, de l'eau ou de l'huile sur le tombeau du saint et à recueillir le précieux liquide dans des fioles ou des ampoules était très répandue : à l'abbaye de Reading, en Angleterre, on trempait périodiquement le bras de saint Jacques qui y était conservé dans une cuve d'eau, qui était ensuite distribuée aux pèlerins. À Sancerre, on plongeait un bras de saint Maurice dans le vin, tandis qu'à Pise, c'était le corps entier de saint Rainier qui était ainsi arrosé à l'occasion de sa fête. Ces breuvages thérapeutiques étaient très recherchés et faisaient parfois l'objet d'un véritable commerce.

Supplier et menacer

Dans certains cas – malheureusement trop rares –, nous pouvons saisir certaines pratiques de supplication qui se déroulaient dans les sanctuaires : ainsi, d'après les miracles rapportés par l'abbé de Saint-Pierre-sur-Dives en Normandie, la reconstruction de ce monastère où l'on vénérât une statue de la Vierge Marie, s'était accompagnée d'une onde de ferveur chez les fidèles, qui se portaient volontaires pour traîner des chariots remplis de matériaux et de vivres pour les ouvriers du chantier. À cette occasion, des « enfants » – il s'agissait sans doute plutôt de jeunes gens – se joignirent aux adultes et se livrèrent à des flagellations dans l'église pour obtenir de la Vierge Marie la guérison de cinq malades qu'on y avait amenés^{307}. Quatre

d'entre eux retrouvèrent immédiatement la santé ; mais, comme la guérison du cinquième tardait, ils se jetèrent nus sur le sol et rampèrent en larmes vers l'autel ; là, ils apostrophèrent l'image de la Vierge en lui reprochant son inaction, ainsi que les Saints Innocents, en les suppliant de ne pas mépriser des enfants de leur âge. Revenus à l'autel majeur, ils finirent par obtenir satisfaction.

De fait, la foi dans la puissance des reliques était telle qu'elle poussait parfois les clercs et les laïcs à les défier, voire à les humilier, si leurs requêtes n'étaient pas exaucées. Il existait en effet entre les fidèles et les saints auxquels ils s'étaient voués une sorte de contrat moral, reposant sur l'idée que le demandeur devait obtenir l'aide du personnage céleste auquel il s'était adressé, à partir du moment où il avait rempli ses obligations envers lui. Si le suppliant n'était pas payé de retour, il était en droit de contraindre le saint à agir en tournant publiquement en dérision son impuissance et en se livrant parfois à des voies de fait envers ses représentations iconographiques. Ainsi, le cistercien Césaire de Heisterbach, dans son *Dialogus miraculorum* (vers 1230), raconte l'histoire d'une femme nommée Jutta dont la fille, âgée de trois ans, avait été enlevée par un loup près du château de Valdenz. Comme les recherches dans la forêt voisine n'avaient rien donné, bien que l'enfant ait été voué à Marie, la mère s'en prit à une antique statue de la Vierge à l'Enfant « dotée de beaucoup de pouvoir » selon le chroniqueur, enleva l'Enfant-Jésus du sein de sa mère et déclara à cette dernière : « Vous n'aurez plus jamais votre enfant, si vous ne me rendez pas le mien sain et sauf^{308} ! » Peu après, la petite fille fut retrouvée indemne, mais l'histoire ne dit pas si sa mère s'excusa après coup de sa violence auprès de la Vierge Marie... Comme l'ont bien montré Lester Little et Patrick Geary, de telles attitudes n'avaient rien d'exceptionnel et on trouve déjà, aux XI^e et XII^e siècles, des pratiques similaires dans diverses communautés religieuses : quand celles-ci étaient engagées dans un conflit avec un seigneur du voisinage à propos de la possession de certains domaines fonciers, les moines suppliaient les saints dont ils possédaient des reliques dans leur abbaye de frapper l'usurpateur d'un châtiment qui

l'obligerait à renoncer à ses prétentions^{309}. Si le miracle qu'ils attendaient ne se produisait pas, ils n'hésitaient pas à enlever les reliques des autels où elles se trouvaient et à les déposer à même le sol, pour leur faire honte de leur passivité et les inviter à se venger. Aussi ce rituel est-il désigné sous le nom d'humiliation des saints.



Sanctuaire des Saints Côme et Damien, entouré par les logements pour les pèlerins (« *cumbessias* ») qui y passaient une neuvaine, Mamoiada, Nuoro, Sardaigne. D'après M.G. Meloni et O. Schena, *Sardegna*, Rome, De Luca, 2020.

Les fêtes

Aller en pèlerinage ne consistait pas seulement à gagner et à visiter un lieu saint. C'était également entrer dans un « temps suspendu », dont le rythme n'était pas le même que celui de la vie ordinaire. Dans les sanctuaires locaux, le pèlerinage collectif de la communauté d'habitants avait lieu généralement le jour de la fête du saint, une fois l'an, ce qui n'empêchait pas des individus ou des familles de s'y rendre à d'autres occasions. Dans les grands, il y avait en général plusieurs fêtes chaque année, à l'occasion desquelles les fidèles affluaient en nombre. Chacune avait sa finalité et souvent son public particulier. Ainsi, à Saint-Michel au mont Gargan, en Pouille, il n'y en avait pas moins de trois : le 8 mai, on célébrait l'Apparition de l'archange qui aurait permis aux Lombards de l'emporter sur leurs adversaires païens. Saint Michel y était vénéré en tant

que prince de la milice céleste venant à l'aide des chrétiens dans leur lutte contre les démons et les forces du mal ; le 29 septembre, jour de sa fête, l'accent était mis sur son rôle en tant que « prévôt du paradis » et on sollicitait surtout son intercession en faveur des défunts et des âmes du purgatoire ; enfin, celle du 16 octobre, commémorant la dédicace de la basilique souterraine du mont Gargan en 1021, était marquée par un ensemble de cérémonies liturgiques qui attiraient surtout des clercs. Aux derniers siècles du Moyen Âge, l'affluence aux lieux saints était surtout déterminée par les indulgences que l'on pouvait y obtenir en y allant en pèlerinage le jour même de la fête d'un saint, la veille ou vigile, ou pendant l'octave, c'est-à-dire la semaine consécutive. Dans les sanctuaires mariaux par exemple, les fidèles bénéficiaient d'indulgences à l'occasion des fêtes de la Vierge, dont le nombre ne cessa de s'accroître au fil du temps, depuis l'Annonciation (25 mars) jusqu'à l'Assomption (15 août), en passant par la Purification de Marie, ou Chandeleur (2 février), et la Visitation, qui s'y ajouta à la fin du XIV^e siècle.

Dans les sanctuaires locaux, la fête commençait en général par une messe, suivie d'une procession. Elle était parfois dédoublée : ainsi, dans l'Argonne, les villageois des environs se rendaient chaque année, le 17 septembre, à Saint-Rouin, un ermitage isolé dépendant d'une abbaye, qui était devenu un sanctuaire avec la construction d'une chapelle dédiée à cet ermite local. Mais la fête la plus fréquentée était celle du « rapport », qui avait lieu le lundi de Pentecôte. On y goûtait sur l'herbe, on buvait l'eau de la fontaine, puis garçons et filles dansaient. Comme l'a noté Serge Bonnet, cela ne veut pas dire qu'il n'y avait pas de ferveur religieuse, mais « cette fête, aux racines humaines si profondes, était l'expression d'un certain attachement à l'ermitage chrétien... et la jeunesse était le clergé de cette fête populaire^{310} ». Le même trait se vérifie en Provence, où les « romérages » en l'honneur du saint patron d'un village ou d'un bourg étaient l'occasion d'une procession à son sanctuaire, véritable lieu de mémoire de la communauté. Celle-ci était marquée par la présence des jeunes, qui se livraient à cette occasion à des extravagances ou à des manifestations

bruyantes – les « bravades » – dans le but d'exalter en public la gloire de leur saint, plus puissant que celui du village voisin, et d'accéder à « un dépassement de soi où s'abolissait la distinction entre le sacré et le profane^{311} ».

L'expression de l'attente des pèlerins ne prenait pas partout des formes aussi violentes : à Montevergine, une grande abbaye située non loin de Naples, on vénérât une icône miraculeuse de la Vierge Marie, appelée familièrement « Mamma Schiavona », dans la mesure où son hiératisme byzantin faisait supposer qu'elle provenait des régions balkaniques, désignées alors sous le nom de Sclavonie. Les pèlerins, surtout des jeunes filles, s'y rendaient pieds nus et, après avoir vénéré l'image de la Madone, chantaient et dansaient, comme si le fait de se trouver dans un espace sacré leur permettait de manifester une religiosité très libre et festive, différente des expressions ordinaires de la foi dans le cadre paroissial^{312}. Dans les pays mosans, les pèlerinages se dirigeaient vers des centres renommés où l'on procédait à une ostension du trésor, selon une périodicité qui variait d'un sanctuaire à l'autre. Les ostensions avaient une importance particulière dans l'ensemble des manifestations de dévotion. En Belgique et aux Pays-Bas, celles qui étaient organisées tous les sept ans mettaient à l'honneur les reliques qui existaient à Tongres, Maastricht, Aix-la-Chapelle et Kornelimünster. À cette occasion, le pèlerinage était encouragé par l'octroi d'indulgences et des festivités de toute sorte accompagnaient « la sainte kermesse ». À Maastricht, les reliques étaient montrées aux pèlerins du haut de la galerie de l'abside de l'église Saint-Servais, donnant sur le Vrijthof. À cette occasion, des images pieuses étaient publiées, des *Histoires* de la vie du saint et des insignes de souvenir du pèlerinage diffusés^{313}.

Miracles

Le miracle peut se définir comme un événement historique dans lequel se manifestent les besoins primaires de l'humanité liés à l'intégrité physique, à la douleur et à la mort^{314}. À l'époque qui nous intéresse, un sanctuaire

était avant tout un lieu – église, chapelle ou grotte – où se produisaient des miracles. Le plus souvent, ces derniers étaient liés à la présence de reliques ou d'images saintes, mais cela n'était pas toujours le cas. Ainsi, à Sainte-Catherine-de-Fierbois, en Touraine, se trouvait une chapelle qui connut son heure de gloire pendant un siècle environ, à partir de 1375, et reçut en 1429 la visite de Jeanne d'Arc, venue prier la sainte de lui donner la force de bouter les Anglais hors de France^{315}. Pourtant, cet édifice ne comportait ni reliques ni effigie de la sainte alexandrine ! En fait, il était devenu fameux lorsqu'un habitant de Fierbois, paralysé et aveugle, se souvint d'une chapelle abandonnée qu'il avait entrevue un jour, au fond des bois, et décida de s'y rendre dans l'espoir d'être délivré des maux qui l'affligeaient. Ses serviteurs lui frayèrent un chemin à la hache et le transportèrent en ce lieu où il passa une neuvaine, à l'issue de laquelle il fut entièrement guéri. La nouvelle de l'évènement se répandit rapidement dans la région et une femme aveugle d'Angers y retrouva la vue à son tour, après avoir invoqué sainte Catherine. Par la suite, la réputation de sanctuaire ne fit que s'accroître, comme en témoigne le *Livre des miracles* de Fierbois où ne figurent pas moins de 237 cas de délivrance miraculeuse, en majorité des libérations de prisonniers dans le contexte de la guerre de Cent Ans (69 % des miracles). Le sanctuaire de « Madame sainte Catherine » devint alors un pôle de référence pour les suppliants qui sollicitaient son intercession « en souvenir de ses beaux miracles », et se rendaient ensuite à Fierbois en pèlerinage d'actions de grâces. Ce cas n'est pas aussi exceptionnel qu'on pourrait le croire : à Rocamadour non plus, il n'y avait pas de reliques à l'origine : la statue de la Vierge est postérieure aux débuts du culte, et ce n'est qu'en 1166 qu'on y découvrit le corps intact de saint Amador, identifié à un serviteur de la sainte Famille. Tout semble donc s'être passé comme si la Vierge elle-même avait choisi de s'y manifester directement par des miracles, comme le fera sainte Catherine à Fierbois deux siècles plus tard.

Le miraculeux traditionnel des sanctuaires

Jusqu'au XIII^e siècle en tout cas, les hommes et les femmes qui se rendaient dans les sanctuaires étaient pour la plupart des « *contracti* », c'est-à-dire des personnes atteintes de paraplégie et de paralysie partielle ou totale. D'après l'enquête de Pierre-André Sigal portant sur 5000 récits de miracles mis par écrit en France aux XI^e et XII^e siècles, les malades atteints de troubles de la motricité représentaient en effet un tiers environ du total^[316]. Puis venaient les cas de cécité et de surdité, et enfin les maladies nerveuses et mentales, assez nettement distinguées de la folie et attribuées à une possession démoniaque. Au terme d'une neuvaine, certains pèlerins, après avoir fait un vœu au saint dont ils vénéraient les reliques, voyaient apparaître une lumière éclatante, suivie d'une guérison : les os se remettaient en place avec un grand bruit et les nerfs contractés se détendaient, si bien que celui que tout le monde avait vu entrer dans le sanctuaire sur un brancard, en sortait seul en se tenant debout et laissait ses béquilles à l'église en ex-voto.



Josse Lieferinxe, *Pèlerins à la tombe de saint Sébastien, près de Rome*. Rome, Galleria Nazionale d'Arte Antica, Palazzo Barberini, n° 41.

Ces diverses catégories de miraculés figurent en bonne place dans un texte de la fin du XII^e siècle relatif aux miracles qui se produisirent à

Crémone, en Lombardie, au lendemain de la mort de saint Homebon († 1197), un pieux laïc canonisé par Innocent III deux ans plus tard :

Le Seigneur qui éclaire les aveugles et fait se lever les estropiés, qui a ouvert les yeux de l'aveugle-né, redressé les jambes du paralytique et a promis à ses disciples qu'ils pourraient faire de même, a rendu la lumière à de nombreux malvoyants et aveugles et a fait se lever bien des estropiés par l'intercession de saint Homebon... Par ses mérites, il a délié la langue des muets et bloqué celle de ceux qui proféraient l'iniquité. En effet, la langue d'un de ceux qui avaient mal parlé de ses miracles enfla au point qu'il devint à juste titre muet. Mais, comme la mauvaise conscience le rongait, il formula un vœu dans son cœur et sa langue se délia, afin qu'il puisse exprimer sa honte et faire pénitence. Un autre, blessé au cou lors d'un combat à Jérusalem (*lors de la prise de la ville par Saladin en 1187*), avait perdu la parole depuis dix ans et bien d'autres personnes des deux sexes qui l'avaient perdue subitement et totalement vinrent à le connaître, crurent en lui et retrouvèrent l'usage de la parole. Que dire encore ?... Un autre – un enfant de dix ans qui était aveugle et muet depuis sa naissance –, grâce aux vœux prêtés par ses parents, reçut l'usage de la vue et de la parole et se mit à louer Dieu... Même parmi ceux qui étaient possédés par des esprits impurs, beaucoup furent délivrés^{317}.

Il s'agit certes là d'un texte hagiographique, dont l'auteur est sans doute l'évêque Sicard de Crémone, un grand lettré, et on ne doit pas chercher à voir dans cette description une photographie réaliste des miracles accomplis par l'intercession de saint Homebon. C'est ce que montre bien le développement consacré à la guérison des muets, à l'occasion de laquelle l'auteur décrit un autre prodige qu'on retrouve dans presque tous les recueils de miracles médiévaux : le châtiment de l'incrédule qui mettait en doute le pouvoir thaumaturgique du saint. Il est évident ici que Sicard a eu tendance à interpréter les phénomènes dont il était le témoin en fonction des miracles du Christ tels qu'ils sont décrits dans les Évangiles, où il est surtout question d'aveugles, de sourds, de muets, de paralytiques et de démoniaques, et à les classer selon les infirmités concernant les différents sens (fig. 13). Mais, comme ce texte est proche de l'évènement qu'il décrit, on peut admettre qu'il reflète dans une certaine mesure une pathologie spécifique des sanctuaires et le climat d'exaltation qui y régnait. Certaines peintures du xv^e et du début du xvi^e siècle rendent bien compte de cette atmosphère particulière et des attentes des pèlerins qui se retrouvaient autour des tombeaux ou des images des saints^{318}.

Parmi les pratiques visant à obtenir une guérison miraculeuse mentionnées dans les sources figure l'incubation, qui opérait pendant le sommeil, à la suite de l'apparition du saint auquel le pèlerin s'était voué. Elle se produisait souvent au terme d'un cheminement qui signifiait pour le malade une rupture physique, morale et affective avec son lieu de vie habituel. Une fois entré dans le sanctuaire, il se trouvait subitement pris dans un cadre extraordinaire et spectaculaire, qu'il s'agisse d'une grotte ou d'une crypte, qui devait produire sur lui une profonde impression. Celle-ci était accrue par le contraste entre l'ombre du monument et la lumière diffusée par le luminaire, ainsi que par les odeurs d'encens et de cire fondante qu'on pouvait y respirer. Le fait de pouvoir demeurer là longuement, entouré de personnes compatissantes, favorisait la pacification de son âme et un relâchement des tensions musculaires et nerveuses qui préluait à son retour à la normalité. Beaucoup de miraculés parlent d'un songe ou d'une vision céleste, qui aurait suscité en eux un phénomène cathartique, au terme duquel l'intervention du saint permettait au suppliant de se libérer de l'emprise des forces obscures qui étaient à l'origine de sa maladie^{319}.

Chez Grégoire de Tours, environ 15 % des guérisons miraculeuses sont consécutives à une vision du saint par le pèlerin pendant son sommeil, à proximité de son tombeau, et on retrouve ce pourcentage dans les miracles des XI^e et XII^e siècles étudiés par P.A. Sigal. Ce type de guérison semble avoir concerné surtout des malades atteints de fièvres ou de pathologies neurologiques et vasculaires, et avoir été plus fréquent dans les petits sanctuaires locaux, comme la tombe du saint prêtre Thomas Hélye († 1257) à Biville, dans le Cotentin, où l'on compte encore 20 % de miracles relevant de cette catégorie dans la seconde moitié du XIII^e siècle. Par la suite, des guérisons de ce type sont beaucoup moins fréquemment attestées. Cela ne signifie pas que le recours à l'incubation ait disparu, mais celle-ci commençait à devenir suspecte aux yeux du haut clergé, porté à voir là des survivances du paganisme, et on évitait sans doute de la mentionner pour ne pas nuire à la cause du saint et de son sanctuaire.

L'évolution de la typologie des miracles

Entre le ^{xiii}e et le ^{xiv}e siècle, on constate une évolution dans la clientèle des sanctuaires et dans la typologie des miracles qui s'y produisaient. Alors que jusque-là la présence du demandeur près de la tombe du saint était requise pour que son vœu puisse être exaucé, par la suite un nombre croissant de guérisons furent obtenues à distance, le pèlerinage au lieu saint devenant dans ce cas une manifestation de gratitude^{320}. Parallèlement, on observe une diminution du pourcentage des miracles de guérison à mesure qu'on avance dans le temps. : d'après la documentation qui nous est parvenue, ces derniers représentaient en moyenne 90 % du total aux ^{xi}e et ^{xii}e siècles, et près de 80 % au ^{xiii}e, comme on le voit dans les sanctuaires provençaux (550 sur 700)^{321}. À partir du milieu du ^{xiv}e et au ^{xv}e siècle, ils n'en constituent plus que la moitié, comme l'attestent les miracles de Saint-Martial de Limoges en 1388, et de Sainte-Catherine-de-Fierbois, ainsi que ceux qui se produisirent en Scandinavie à la même époque^{322}. La fonction thaumaturgique des saints perdit donc de l'importance au profit de leur fonction protectrice, au sens le plus large du terme, depuis l'accouchement réussi pour les femmes jusqu'à la libération de prison pour les hommes d'armes, en passant par les « pendus dépendus », les naufrages évités et les objets perdus et retrouvés. Une autre nouveauté dans ce domaine est la place croissante occupée par les enfants et par les maladies et les malheurs qui pouvaient leur arriver (fig. 14). On voit alors se multiplier les miracles concernant les enfants mort-nés ou étouffés par leurs parents dans le lit conjugal, ou noyés dans les douves des châteaux et des moulins, qui jusque-là demeuraient assez rares. On peut en dire autant à propos des femmes, fréquemment évoquées désormais à propos de leurs maladies spécifiques. De façon générale, à partir de la fin du Moyen Âge, les saints ont été invoqués dans toutes les circonstances difficiles ou tragiques de l'existence^{323}. C'est à eux qu'on se voue quand on est perdu dans un bois ou sur mer, quand un incendie se déclare dans la maison ou qu'on se trouve prisonnier des bandits ou des ennemis en période de guerre.

Le vœu et la prière

Dans les témoignages de la fin du Moyen Âge relatifs aux miracles, le vœu et la prière qui l'accompagnait sont souvent mentionnés de façon explicite et semblent avoir joué un rôle important. Confronté à un danger imminent ou à un problème humainement insoluble, l'homme ou la femme adressaient à Dieu une brève invocation, en lui demandant d'intervenir en leur faveur par les mérites d'un saint auquel ils se référaient spontanément ou sur le conseil d'autrui. Puis ils formaient un vœu qui était un véritable engagement, comme le prouve le fait que les religieux ne pouvaient pas le prêter sans l'autorisation de leur supérieur. Les interrogatoires des témoins dans les procès de canonisation en ont conservé de nombreuses formules. La conviction qui s'y exprime est presque toujours la même : le demandeur « rend » au saint qu'il invoque sa propre personne ou celle qu'il lui voue, et lui en confie en quelque sorte la propriété et la responsabilité. En cas de miracle, le suppliant s'engage à se rendre au sanctuaire pieds nus, en chemise et en caleçon, et à y déposer une image de cire, ainsi qu'une offrande en nature ou en argent, symbolisée en Angleterre par un denier plié en deux à l'occasion du vœu. On suppliait le saint d'user du crédit qu'il s'était acquis auprès de Dieu par ses mérites et ses souffrances, pour restituer la santé à la personne qui s'était vouée à lui ou la tirer d'un mauvais pas. Cette « donation » se traduisait concrètement par le fait que ceux ou celles qui formulaient des vœux conditionnels de ce genre apportaient au sanctuaire un cierge du poids de la personne vouée, ou un fil enduit de cire ayant la même longueur qu'elle. Il en allait de même pour les collectivités. Ainsi les villes offraient à leur protecteur céleste un fil enduit de cire dont la longueur était égale à la circonférence de leurs murailles, comme ce fut le cas à Valenciennes depuis le ^x^e siècle jusqu'à la récente épidémie de Covid, en 2020. Comme l'a bien dit Catherine Vincent, « à la flamme qui s'élève vers le ciel, verticale, répond la mesure, plus horizontale, de la pesanteur du corps ou de l'extension des habitats, en une

synthèse réalisée avec bonheur par le luminaire de cire qui conjugue matérialité et immatérialité^{324} ».

L'usage, alors très largement répandu, du « cerclage » du tombeau du saint ou d'une cité à l'aide d'un fil enduit de cire a été parfois interprété comme un rite « magique », sans plus d'explications. La réalité est plus complexe. Ces vœux étaient souvent accompagnés d'autres engagements de type ascétique – comme la promesse de jeûner chaque année lors de la fête du saint – ou caritatif, comme celle de nourrir un certain nombre de pauvres ce jour-là. En fait, à travers le rite de la mensuration, le suppliant cherchait à délimiter le sacré tout en s'y insérant, de façon à créer un lien particulier entre lui-même, le saint et le lieu où se manifestait sa puissance. Ces pratiques ne semblent pas avoir fait l'objet de critiques ou de réserves de la part du clergé et qu'il est présenté dans les procès de canonisation de l'époque comme la « manifestation extérieure d'une dévotion intérieure » ; les religieux qui géraient les sanctuaires ne pouvaient pour leur part que se réjouir de voir des miraculés confirmer par leur guérison ou leur délivrance la réputation de puissance de leur saint patron^{325}. À partir du XVI^e siècle en revanche, on assiste à des tentatives de régulation dans ce domaine et, en 1563, le concile de Trente, dans sa XXVI^e session, définit la conduite à tenir en cas de miracle : celui-ci ne pouvait être rendu public ou faire l'objet d'une dévotion tant que l'évêque du lieu n'en aurait pas reconnu le caractère surnaturel et approuvé la diffusion, ce qui réduisit sensiblement le nombre de ceux qui nous sont parvenus.

Offrandes et ex-voto

Une fois guéris ou délivrés du mal qui les accablaient, les pèlerins ne manquaient pas de remercier la Vierge ou les saints pour les faveurs qu'ils leur avaient accordées et, s'ils en avaient les moyens, de manifester leur reconnaissance par des dons aux pauvres et au sanctuaire. L'offrande faite par les fidèles à cette occasion n'était pas une simple action de grâces. Elle doit être vue comme la restitution symbolique d'un don reçu et la mise en

œuvre du pacte implicite conclu entre le requérant et son protecteur céleste dans le cadre du vœu. Ce rituel, qui consistait à « délier son vœu », permettait aux miraculés de se libérer de l'engagement pris envers le saint en s'acquittant de leur promesse^{326}. S'en abstenir était considéré comme une rupture unilatérale du contrat qui les unissait l'un à l'autre. Dans les recueils de miracles ou les textes hagiographiques, on voit que la négligence du miraculé ingrat entraînait une récidive du mal qui avait disparu, jusqu'à ce que ce dernier vienne à résipiscence et s'engage à tenir ses engagements dans les meilleurs délais. En revanche, si le vœu n'avait pas produit l'effet escompté, le demandeur conservait le droit de s'adresser à un intercesseur plus efficace que celui qu'il avait d'abord sollicité et donc de se rendre à un autre sanctuaire. Avant de quitter le lieu saint, les pèlerins laissaient souvent des graffitis, en particulier dans des grottes ou des cryptes, avec leur nom et une brève formule de remerciement.

Hier comme aujourd'hui, une des caractéristiques principales des sanctuaires est la présence d'ex-voto suspendus autour de la châsse ou de l'image du saint ou de la Vierge, accrochés aux murs de l'édifice ou réunis dans une salle particulière^{327}. Il s'agissait d'objets en cire, en bois ou en métal offerts au sanctuaire par des miraculés en signe de reconnaissance. On distingue les ex-voto anatomiques, qui reproduisent la partie du corps lésée et guérie, et les ex-voto historiques où se trouvent représentés l'accident ou la maladie qui avait donné lieu à l'intervention miraculeuse. Cette pratique est vieille comme le monde et les archéologues ont retrouvé quantité d'ex-voto lors des fouilles effectuées dans des sanctuaires d'époque grecque et romaine, ou même préhistorique. Au Moyen Âge, comme dans l'Antiquité, bon nombre d'entre eux sont constitués par des représentations des membres ou organes. Ainsi, lorsque la commission chargée par le pape Clément V d'enquêter sur la vie et les miracles de saint Thomas de Cantilupe, évêque de Hereford en Angleterre († 1282), se rendit à son tombeau dans la cathédrale de cette ville en 1310, elle y recensa les objets suivants : 170 navires en argent, 41 navires en cire, 129 images d'hommes, de femmes ou de membres humains en argent, 1424 images du

même genre en cire, 77 représentations d'animaux, 108 béquilles et un véhicule en bois pour un estropié^{328}. Les nombreux navires offerts en ex-voto correspondent évidemment à des naufrages évités par des marins ou des marchands grâce à l'intercession du saint. Les miraculés aisés n'hésitaient pas à offrir des objets en argent et même parfois même en or. L'ensemble d'ex-voto rassemblés autour de la châsse ou de l'« ymage » sainte confirmait la sacralité du lieu pour ceux qui y avaient obtenu les grâces implorées ou qui venaient les solliciter.

À partir du ^{xiv}^e siècle, on trouve de plus en plus d'ex-voto peints sur un cadre de bois ou sur une toile, sous la forme de petits tableaux représentant à la fois donateur, le danger auquel il avait échappé et le patronage surnaturel grâce auquel il avait été sauvé ou guéri ; dans un coin du ciel, apparaît en effet la figure de la Vierge Marie, ou celle du saint auquel il s'était voué. L'ensemble est axé sur le corps et sa préservation dans les situations les plus diverses. Ces peintures sont souvent naïves et dépourvues de valeur artistique, mais elles témoignent de la reconnaissance du fidèle envers son protecteur céleste et d'une recherche du salut dans les difficultés de l'existence, : la maladie et le malheur, mais aussi les accidents et les catastrophes naturelles. Elles permettent de percevoir l'écho des souffrances et de la douleur des suppliants, mais aussi la joie éprouvée par eux et par leurs proches, une fois obtenue la faveur demandée. L'ex-voto illustre surtout le pouvoir de la prière, qui mettait en relation avec l'au-delà un ici-bas devenu insupportable ou mortifère. Par la grâce du miracle, ces deux mondes séparés s'étaient rejoints l'espace d'un instant et c'est cette rencontre inouïe que le donateur s'efforçait maladroitement de célébrer dans une image.

Souvenirs et enseignes

En partant, les pèlerins cherchaient à emporter quelque chose qu'ils puissent ramener chez eux, afin de garder un témoignage de leur pèlerinage et manifester devant autrui leur identité nouvelle de dévot de tel ou tel saint.

Parfois, on emmenait avec soi des fragments des rochers qui entouraient le lieu sacré : ainsi, en 1025, le comte d'Anjou Foulque III Nerra, rapporta de Jérusalem un petit morceau de pierre provenant de la paroi du Saint-Sépulcre, qu'il avait arraché d'un coup de dent, après avoir amolli le roc en l'inondant de ses larmes ; ou encore des ampoules en verre ou en plomb contenant de l'eau d'une fontaine sacrée ou une sorte d'huile – la manne – qui s'écoulait parfois du tombeau des saints et était pieusement recueillie^{329}. Dans certains sanctuaires, les ossements du ou des saints qu'on y vénérât étaient régulièrement plongés dans de l'eau ou du vin, et on attribuait au liquide qui était recueilli à l'issue de ce « lavage » ou « vinage » des propriétés miraculeuses. Ainsi à Canterbury, on distribuait aux pèlerins de l'eau dans laquelle on avait versé quelques gouttes de sang du martyr, ce qui leur faisait dire que « saint Thomas est le meilleur médecin ».

Le principal signe distinctif du pèlerin était l'enseigne, (*signum* en latin) métallique qu'il portait sur ses vêtements ou son chapeau, en particulier la coquille Saint-Jacques qui attestait qu'il s'était bien rendu à Compostelle^{330}. Tous les grands sanctuaires avaient leur propre enseigne et l'on en a retrouvé des milliers, très divers, à l'occasion de fouilles archéologiques en milieu urbain. Il ne s'agissait pas seulement d'un pieux souvenir : elle était « le saint à part entière » et le signe de l'identité pèlerine du porteur, comme l'indique d'emblée le fait qu'elle se présente comme un sceau sur lequel était figuré, de façon parfois très pittoresque, l'intercesseur vénéré au sanctuaire qu'on venait de visiter. Ces petits objets, légers et fragiles, en plomb ou dans un alliage de plomb et d'étain, sont des témoignages historiques exceptionnels de culte et de dévotion : ils montrent souvent une représentation du saint invoqué et étaient destinés à être portés, comme une broche, sur le vêtement à l'aide d'un système d'attache. La fabrication de ces artefacts incombait sans doute aussi aux orfèvres ou aux graveurs de sceaux.



Enseigne de pèlerinage à Sainte-Catherine du Mont, près de Rouen, xiv^e siècle, Prague, Musée des Arts décoratifs. Dans D. BRUNA, *Saints et diables au chapeau*, Paris, Seuil, 2007.

On a souvent affirmé que les sanctuaires avaient connu un déclin aux derniers siècles du Moyen Âge, ce qui aurait préparé le terrain à leur suppression par les réformateurs protestants au xvi^e siècle. En fait, la réalité est plus complexe et difficile à mesurer : si ce déclin semble bien attesté pour l'Angleterre où l'on assiste à une baisse de leur fréquentation entraînant une diminution des offrandes au cours du xv^e siècle, à l'exception de la tombe de saint Thomas Becket à Canterbury et de celle du roi Henri VI, vénéré comme un saint à Windsor Castle^{331}. Il ne semble pas qu'il en soit allé de même en France et en Italie, et le nombre des lieux de pèlerinage s'est sensiblement accru à cette époque dans le monde germanique et scandinave. Là même où le concours de foules et l'abondance de miracles diminuèrent, la cause de cette baisse n'est pas forcément un signe de désaffection, mais tient plutôt à l'évolution des modalités du culte des saints : avec la multiplication de leurs « images » dans les églises et les chapelles, les fidèles avaient tendance à s'adresser à

eux à travers ces relais, ou à formuler un vœu là où ils se trouvaient en cas d'urgence vitale, la visite au sanctuaire étant simplement pour eux l'occasion de leur manifester de la reconnaissance pour la grâce ou le miracle dont ils avaient bénéficié par leur intercession.

OceanofPDF.com

La capitalisation du sacré

Les pouvoirs laïcs

À l'origine des sanctuaires, on trouve souvent des laïcs, qu'il s'agisse de souverains ou de grands seigneurs soucieux d'affirmer ou de sacraliser leur pouvoir en faisant construire un édifice religieux destiné à assurer la survie de leur mémoire et celle de leur famille, ou bien de petites gens – bergers, paysans, enfants – ayant bénéficié d'une apparition ou d'une vision céleste. Aux yeux des fidèles, les sanctuaires étaient en effet des lieux choisis par Dieu pour se manifester aux hommes. Mais ils ne pouvaient se développer sans le concours des pouvoirs, tant laïcs qu'ecclésiastiques, qui jouèrent souvent un rôle fondamental dans leur naissance et leur survie.

Posséder et concentrer le sacré : les trésors de reliques

Les grands de ce monde ne tardèrent pas à s'apercevoir du prestige considérable que pouvait leur apporter la possession de reliques et, en Occident, un certain nombre de souverains cherchèrent à en thésauriser le plus grand nombre, sur le modèle des empereurs byzantins. Une des fonctions des rois, dans l'ecclésiologie du haut Moyen Âge, était en effet d'être les gardiens non seulement des églises, mais également des trésors sacrés qui constituaient pour eux et pour les peuples des gages de salut^{332}. Un des premiers en Occident à constituer ainsi une collection d'objets religieux précieux fut Alphonse II le Chaste, roi des Asturies, qui créa en 802, dans son palais d'Oviedo, une chapelle dédiée au Saint-Sauveur pour abriter ceux qui avaient échappé aux musulmans pendant leur conquête de l'Espagne^{333}. Charlemagne en fit autant dans sa résidence d'Aix-la-Chapelle et enrichit de reliques et d'œuvres d'art l'église Sainte-Marie, édifiée selon un plan central qui forme un octogone entouré d'un déambulatoire, ainsi que la chapelle impériale. On y vénérât la robe de la

Vierge, les langes de l'Enfant-Jésus, le drap qui avait enveloppé la tête de Saint-Jean-Baptiste et le linge qui avait couvert la face du Christ après sa mort^{334}. Comme, à partir du XI^e siècle, toute une production littéraire attribua à Charlemagne le mérite – purement mythique – d'être allé en pèlerinage à Jérusalem, on crut au Moyen Âge qu'il avait rapporté de Terre sainte ces précieuses reliques, auxquelles s'ajoutaient celles de nombreux saints, en particulier saint Boniface qui avait joué un rôle décisif dans la conversion des peuples germaniques au christianisme. À travers cette concentration d'objets sacrés devait s'opérer un échange avec l'invisible, gage de salut pour le souverain dont le pouvoir sortait renforcé de ce contact.

Par la suite, de nombreux rois et princes s'engagèrent à leur tour dans la voie d'une appropriation du sacré. Selon un récit qui circula au XII^e siècle, le pieux empereur Henri II, ayant entendu dire, lors d'un séjour qu'il effectua en 1022 au monte Sant'Angelo, que les anges célébraient la messe dans la grotte une fois par semaine à minuit, voulut en être le témoin, malgré l'interdiction faite aux humains d'y pénétrer à cette occasion. Après s'être recommandé à saint Michel, il se tapit dans un coin et vit les anges y pénétrer. L'un d'eux se détacha du cortège et, après lui avoir remis un évangile, lui toucha la jambe pour le châtier de sa témérité, à la suite de quoi l'empereur demeura boiteux jusqu'à la fin de ses jours, comme Jacob au terme de sa lutte avec l'ange^{335}. Son successeur Conrad II (1027-1039) fit insérer la Sainte Lance, avec des morceaux de la Vraie Croix, dans la « Reichskreuz » utilisée lors des couronnements impériaux. Au milieu du XIV^e siècle, Charles IV (1316-1378), élevé à Paris et marqué par l'exemple de la Sainte-Chapelle, ramena de France une épine de la Couronne qui y était conservée ; après son élection comme roi des Romains, il réunit toutes les reliques impériales dans le château qu'il fit construire à Karlstein, près de Prague, dans la chapelle de la Sainte-Croix, où elles faisaient l'objet d'un culte liturgique^{336}. Le précieux trésor n'était montré au public qu'une fois par an et ceux qui l'avaient vu bénéficiaient à cette occasion d'une indulgence accordée par le pape Innocent VI en 1354. Cet usage fut

maintenu par l'empereur Sigismond qui, en 1424, transféra à Nuremberg les reliques et les *regalia* du trésor impérial. Divers princes du Saint Empire romain germanique suivirent cet exemple : au XVI^e siècle encore, le duc de Saxe et protecteur de Luther Frédéric le Sage (1483-1546) constitua une collection de plus de 17 000 reliques, qui devaient lui valoir des dizaines de milliers d'années d'indulgences ! Plus tard, le roi d'Espagne Philippe II fit de même dans le palais qu'il construisit à l'Escorial, dont le plan s'inspirait de la forme du gril de saint Laurent^{337}. Pour tous ces souverains, le fait de posséder des reliques était à la fois une garantie de prestige en ce monde et un talisman pour l'au-delà.

De façon générale, on peut dire que la plupart des détenteurs du pouvoir, au Moyen Âge comme à l'époque moderne, ont manifesté un intérêt très vif pour les reliques et les sanctuaires, et que leur dévotion a été à l'origine de fondations importantes ou de collections de reliques. Selon le témoignage du moine Helgaud de Fleury, Robert le Pieux († 1031) aurait passé une bonne partie de son règne à aller d'un sanctuaire à l'autre pour vénérer les reliques de saint Étienne à Bourges, celles de saint Maieul à Souvigny, de saint Julien à Brioude et bien d'autres encore, et cette pratique n'avait rien d'exceptionnel. En vertu du serment du sacre, le Capétien ne faisait que remplir son office en allant prier Dieu, la Vierge Marie et les saints pour la prospérité de son royaume, et la présence du roi dans tel ou tel sanctuaire est fréquemment attestée dans les chroniques de l'époque.

Les « panthéons » dynastiques

Parallèlement, les détenteurs du pouvoir laïc cherchèrent à assurer la pérennité de leur mémoire et la continuité de la dynastie qu'ils avaient créée ou à laquelle ils appartenaient en fondant des églises et surtout des monastères dotés de reliques prestigieuses. Cette pratique est attestée dès le VI^e siècle en Occident. Il suffit pour s'en convaincre d'évoquer deux grandes abbayes françaises : Saint-Médard de Soissons, qui fut édifée autour de 557 par le roi Clotaire I^{er} pour abriter les reliques de l'évêque de

Noyon dont elle prit le nom et où certains souverains mérovingiens se firent enterrer. Elle fut reconstruite et considérablement agrandie à l'époque des empereurs carolingiens Louis Le Pieux et Charles le Chauve, avant de l'être une fois encore au ^x^e siècle^{338}. Mais l'exemple le plus frappant est celui de Saint-Denis^{339}. À partir du ^{vii}^e siècle, celui que l'on considérait comme le premier évêque de Paris, martyrisé au ⁱⁱⁱ^e siècle, fut un des saints patrons privilégiés des dynasties qui gouvernèrent la France, surtout à partir de Charles le Chauve qui fut inhumé dans l'abbaye en 877. Les Robertiens reprirent à leur compte cette tradition et Eudes, abbé laïc de Saint-Denis, s'y fit enterrer en 888. La première mention du *vexillum*, ou oriflamme, conservé dans l'abbaye remonte à 923 et l'on sait le rôle symbolique très important qu'a joué cet étendard dans l'histoire de la monarchie française, jusqu'à l'époque de Jeanne d'Arc. Avec l'appui de Louis VI, Suger reconstruisit et amplifia le monument autour de 1130, et le roi s'y rendit pour prier le saint avant d'aller combattre l'empereur Henri IV qui semblait vouloir envahir le royaume, comme le fera Philippe-Auguste pour le remercier après la victoire de Bouvines, en 1214. Vers le milieu du ^{xiii}^e siècle, Saint Louis rassembla à Saint-Denis les tombeaux de tous les rois de France, dont certains avaient été initialement enterrés en d'autres lieux. Il en alla de même dans d'autres pays de la chrétienté : ainsi, en 1063, Ferdinand I^{er}, roi de Castille, et son épouse Sancha de Léon fondèrent un panthéon royal dans l'église de San Isodoro, à Oviedo, après avoir obtenu de l'émir de Séville la restitution des reliques de saint Isidore, une des principales figures de l'Église espagnole. Le bâtiment primitif fut détruit et la nouvelle église, de taille bien supérieure, fut consacrée en 1146 par l'archevêque de Tolède, en présence du roi Alphonse VII, qui aspirait à la dignité impériale^{340}. En général, les rois et les princes qui fondèrent ou développèrent certains sanctuaires confièrent le soin de les desservir de moines ou de chanoines appartenant à des communautés ou à des ordres religieux réputés pour leur haute spiritualité. Cela ne suffit pas toujours à faire de ces lieux de mémoire des sanctuaires très vivants, mais l'acquisition de reliques précieuses, comme celles de saint Sébastien, ramenées de Rome à Saint-Médard en 826 par l'abbé Hilduin, et surtout

celles de Saint Louis déposées à Saint-Denis en 1270, avec les miracles qui les accompagnèrent, ne manquèrent pas d'y attirer des concours de foules.

Imitant les souverains dont ils cherchaient alors à accaparer les prérogatives sur le plan politique, leurs principaux vassaux cherchèrent à leur tour, à partir du x^e siècle, à se procurer des reliques prestigieuses et à développer le culte qui leur était rendu à travers des processions. On le voit bien en Flandre où les premiers comtes multiplièrent les acquisitions de corps saints, dont les principaux bénéficiaires furent les abbayes de Saint-Bertin et de Saint-Pierre au mont Blandin, à Gand, lieu d'inhumation privilégié des membres de la famille comtale depuis 918 jusqu'au milieu du xi^e siècle^{341}. Une fois leur pouvoir affermi dans la principauté territoriale qu'ils contrôlaient, ces grands feudataires choisissaient un monastère particulièrement prestigieux, afin d'en faire un panthéon dynastique pour les défunts de leur lignage. Le comte de Flandre Arnoul le Grand (918-964), lorsqu'il fit la conquête du Ponthieu, confisqua les reliques de saint Riquier et de saint Valéry et les transféra à Saint-Bertin ; il mit également la main sur le trésor des reliques de l'abbaye de Saint-Wandrille (Fontenelle) qu'il déposa à Saint-Pierre au mont Blandin. Mais, en 980, il dut rétrocéder les premières à son seigneur suzerain, Hugues Capet, qui cherchait à accroître sa légitimité dynastique. Baudouin V, un de ses successeurs, fit de Lille un *castrum* au milieu du xi^e siècle ; il y fonda la collégiale Saint-Pierre et, lors de sa dédicace en 1065, il y fit apporter pour l'occasion toutes les reliques que possédaient les églises du comté de Flandre.



Sanctuaire de la Très Sainte Trinité (« Santissima Trinità ») à Saccargia, Sardaigne, Italie. Dans M. G. Meloni et O. Schena, *Sardegna*, Rome, De Luca, 2020.

Un exemple italien – celui de la Sardaigne – illustre bien cette collaboration étroite entre le clergé et les classes dirigeantes autour des sanctuaires^{342}. En effet, aux ^x^e et ^{xii}^e siècle, les « Juges » – c'est-à-dire les chefs des quatre districts de l'île – s'engagèrent tous dans la construction d'importantes églises, comme celle de San Gavino à Torres, qui devint ensuite la cathédrale du Logudoro. Vers 1100, Le « Juge » de cette région, Constantin I^{er} (1082-1127) et son épouse Marcusa, alors qu'ils se rendaient à Torres pour demander au saint de leur donner un héritier après la mort de leurs enfants, s'arrêtèrent en chemin dans un lieu appelé Saccargia, qui avait constitué une zone sacrée dans l'Antiquité ; un ange leur aurait alors annoncé qu'ils seraient exaucés s'ils construisaient là un sanctuaire dédié à la Sainte Trinité. Après avoir fait ce vœu, avec l'accord de l'archevêque de Torres, ils édifièrent là en 1112 une splendide église qui subsiste encore aujourd'hui, et ne tardèrent pas à avoir le fils désiré. Le Juge s'y fit enterrer et l'église devint rapidement un lieu de pèlerinage pour les habitants des environs, en particulier les couples qui n'arrivaient pas à avoir d'enfants. Après une période d'abandon au ^{xiv}^e siècle, le sanctuaire de la Santissima Trinità de Saccargia fut restauré par les souverains espagnols qui avaient mis la main sur l'île. Mais désormais, c'était une statue de bois représentant la Vierge Marie, à laquelle on attribuait des pouvoirs miraculeux, qui y attirait surtout les pèlerins.

Cet investissement dans l'architecture religieuse était motivé par des raisons de prestige politique, mais aussi par des raisons économiques et sociales : les belles églises romanes, édifiées par des maîtrises pisanes, exerçaient un fort pouvoir d'attraction sur les habitants de ces régions et favorisèrent leur peuplement et la mise en valeur de nouvelles terres alentour. Souvent confiées aux Camaldules – un ordre monastique austère et prestigieux –, elles devinrent des sanctuaires pénitentiels où les habitants des environs venaient en pèlerinage chercher le pardon de leurs fautes, en l'absence d'un clergé séculier suffisant et idoine. On retrouve le même processus à l'œuvre à San Giorgio de Suelli, dans le « Judicat » de Cagliari ; ce lieu était lié au souvenir de saint Georges, évêque de Barbagia, dans la première moitié du XI^e siècle, un des saints les plus populaires de la région, et l'on y vénérât ses reliques auxquelles on attribuait de nombreux miracles. Ce sanctuaire fut soutenu dès l'origine par la famille régnante qui lui fit des donations jusqu'au début du XIII^e siècle^{343}. Par la suite, en Sardaigne comme dans le reste de la chrétienté, les évêques jouèrent un rôle croissant dans la création ou l'approbation de nouveaux sanctuaires. Ceux-ci ne pouvaient prétendre accueillir les populations locales et les pèlerins tant qu'ils n'avaient pas été approuvés par l'ordinaire du lieu, à l'occasion d'une cérémonie de dédicace, s'il s'agissait d'une église nouvelle, ou d'une translation de reliques quand l'église préexistait à leur reconnaissance.

Le rôle politique et religieux des sanctuaires aux derniers siècles du Moyen Âge : les saintes chapelles

Le plus remarquable de ces sanctuaires voulus et promus par les pouvoirs laïcs est sans doute la Sainte-Chapelle construite par Saint Louis dans l'île de la Cité, à Paris, à partir de 1238 pour abriter la Couronne d'épines du Christ qu'il venait de racheter aux Vénitiens. On y célébrait des messes commémoratives pour les défunts de la famille royale devant les saintes reliques. Une fête de la Sainte Couronne fut instituée le 11 août, tandis que celle de la Dédicace de la Sainte-Chapelle avait lieu le 26 avril^{344}. Dans

les grandes occasions, l'église était ouverte au public, en particulier le vendredi saint, pour l'ostension de la Couronne d'épines à laquelle procédait le souverain en personne, revêtu de ses ornements royaux. À cette occasion, le roi de France était vraiment l'officiant du rite et la Sainte-Chapelle un sanctuaire de la religion royale. Au cours des années suivantes, s'y ajoutèrent vingt et un reliquaires byzantins contenant divers objets sacrés, dont la plupart étaient liées à la Passion du Christ. Seul le roi avait accès à ce précieux trésor et pouvait ainsi jouer pleinement son rôle de médiateur entre le ciel et la terre.



Saint Louis vénérant les reliques de la Passion à la Sainte-Chapelle de Paris. Guillaume de Saint-Pathus, *Vie de saint Louis*, BNF, ms. Fr. 5716, f° 67.

Depuis longtemps, il existait un lien étroit entre les reliques de la Passion du Christ et la dignité impériale ou royale, ce qui explique le prix que les souverains leur ont attaché au Moyen Âge. Au ^{iv}^e siècle déjà, saint Ambroise avait évoqué à l'intention de l'empereur Théodose le fait qu'un des clous de la Croix avait été inséré dans le diadème de Constantin pour lui inspirer la vraie sagesse ; plus tard, les empereurs francs, puis germaniques s'étaient efforcés de se procurer des morceaux de la Vraie Croix et en avaient ensuite généreusement distribué des fragments aux évêchés et aux abbayes qui étaient en leur pouvoir. Après l'acquisition de la Couronne d'épines et d'autres reliques de la Passion, le trésor de la Sainte-Chapelle devint le palladium de la France. Avec Saint Louis, la dynastie capétienne revendiquait une investiture divine qui plaçait le roi de France au-dessus des autres souverains de la chrétienté. Le transfert à Paris des reliques de la Passion sanctionnait la *translatio imperii* survenue dans le monde chrétien,

après la chute de Constantinople en 1204, en faveur de la monarchie française, en la personne de Louis IX, « nouveau Salomon » et restaurateur de la Loi du Christ en Occident^{345}. L'érection de la Sainte-Chapelle, temple de la Nouvelle Alliance abritant les reliques de la Passion, allait rendre visible cette suprématie. Elle se traduisit par l'envoi d'épines de la Couronne à certains souverains, comme les rois de Norvège et d'Écosse, ainsi qu'à diverses cathédrales ou sanctuaires de la chrétienté, depuis l'abbaye Saint-Maurice d'Agaune, dans le Valais, jusqu'à Vicence, en Italie du Nord, où les Dominicains, engagés dans la lutte contre les hérétiques, dédièrent leur église conventuelle à la sainte Couronne (« Santa Corona ») à la suite du don fait par Saint Louis. Après la mort de Frédéric II en 1250, plus aucun souverain ne pouvait se considérer comme le « leader » temporel et spirituel de la chrétienté, en dehors du roi de France.

Par la suite, en 1298, Philippe le Bel chercha à ramener à la Sainte-Chapelle les reliques de Saint Louis qui avaient été déposées à Saint-Denis, à leur retour de Tunis. Mais les moines s'y opposèrent fermement et le roi dut se contenter de la tête de son grand-père qui fut transférée à Paris et déposée à la Sainte-Chapelle en 1306. Aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles, les rois de France construisirent d'autres saintes chapelles, comme celle de Vincennes sous Charles V, et les princes du sang les imitèrent en en créant à leur tour, sur le modèle de celle de Paris, à Viviers-en-Brie, Bourbon-l'Archambault, Bourges, Dijon, Champigny-sur-Veude et Aigueperse en Auvergne^{346}. Chacune fut dotée d'une épine de la Couronne et d'un fragment de la Vraie Croix, de façon à faire irradier dans les provinces le charisme de Saint Louis et de ses descendants.

Comme l'a bien montré Bernard Guenée, la dévotion des rois de France aux ^{xiv}^e et ^{xv}^e siècles s'est partagée entre trois pôles sacrés : Saint-Denis, où Charles VI allait faire prendre l'oriflamme fleurdelisée à chaque fois qu'il partait en campagne militaire et où il fit déposer les reliques de Saint Louis dans une luxueuse châsse en 1392 ; la Sainte-Chapelle où le roi montrait au peuple chaque vendredi saint les reliques de la Vraie Croix, et

surtout Notre-Dame de Paris^{347}. La piété des rois de France évoluait en effet au même rythme que celle de leurs sujets et la Vierge Marie y tenait une place croissante, comme le montre l'intérêt qu'ils portèrent à l'église de Boulogne-sur-Seine, sanctuaire-relais de celui de Boulogne-sur-mer, particulièrement cher aux Parisiens à partir de 1320 environ. Philippe VI offrit à Notre-Dame une statue en argent du roi à cheval et une « ymage » en argent du futur Jean le Bon, qui avait miraculeusement survécu à une grave maladie. Charles V se rendit au moins vingt-cinq fois à Notre-Dame pendant son règne et, à chaque fois, il fallait élever un autel provisoire devant la statue de la Vierge qui se trouvait à côté de l'entrée du jubé, sur le côté droit de l'édifice. Lors de ses visites, il ne manquait pas d'offrir au chapitre une précieuse relique ou une pièce d'orfèvrerie de grand prix. Il ne s'agissait pas là seulement d'œuvres de prestige ou d'expressions d'une dévotion particulière, mais plutôt d'un usage temporel des trésors sacrés accumulés par la dynastie capétienne. Comme l'a bien vu Yann Potin, « de saint Louis à Charles V, la rhétorique politique des Valois est parvenue à forger au ^{xiv}^e siècle une forme légitime et autonome de thésaurisation sacrée, incorporée et figée dans l'espace domestique du pouvoir^{348}. »

Les derniers Capétiens ne se contentèrent pas de faire une place croissante aux grands sanctuaires parisiens. Pendant la guerre de Cent Ans, en période de crise, ils cherchèrent à mobiliser à leur profit et pour celui de leur royaume quantité d'autres sanctuaires, comme on le voit au moment où commença à se manifester la folie de Charles VI : le souverain en personne se rendit bien sûr à Saint-Denis, mais aussi au Mont-Saint-Michel en 1393 et à Notre-Dame du Puy en 1395, dans l'espoir de retrouver la santé (fig. 15) ; en outre, il chargea un écuyer pourvu du titre de « pèlerin du roi » de visiter divers lieux saints pour y faire des offrandes à sa place et solliciter sa guérison. Ce dernier parcourut la France à cheval et gagna successivement, Saint-Thibaut en Bourgogne, Saint-Nicolas de Port, le Mont-Saint-Michel, Saint-Martin de Tours, Saint-Fiacre dans la Brie, Notre-Dame de Chartres, Rocamadour et Notre-Dame du Puy. Enfin, en 1399, le roi se fit apporter depuis Toulouse le Saint-Suaire de Cadouin

envers lequel il avait une grande dévotion^{349}. À partir du ^{xiv}^e siècle, la liste s'enrichit de plusieurs sanctuaires mariaux : Notre-Dame de Liesse, en Champagne, de Boulogne-sur-Mer, de Béhuard en Touraine, et de la Treille à Lille, ainsi que Notre-Dame de Cléry, où Philippe VI s'était déjà rendu à trois reprises pendant son règne et qui fut si chère à Louis XI qu'il la fit entièrement reconstruire et s'y fit enterrer. Même les grands sanctuaires situés en dehors des frontières du royaume recevaient des cadeaux de la part des souverains français : Saint-Jacques de Compostelle, bien sûr, Saint-Claude dans le Jura, et Notre-Dame de Lorette où Louis XI créa un bénéfice destiné à un chapelain français. Le même souverain se rendit à trois reprises au Mont-Saint-Michel pour y solliciter l'intercession de l'archange et il créa un ordre de chevalerie – l'ordre de Saint Michel – qu'il plaça sous son patronage.

Cette alliance entre le trône et l'autel autour de certains sanctuaires n'est pas un phénomène spécifiquement français : on la retrouve dans les domaines de la Maison de Savoie : dans la seconde moitié du ^{xiv}^e siècle, les ducs mirent la main sur le Saint-Suaire, qui venait d'être découvert en Champagne, à Lirey, et le déposèrent dans la chapelle de leur palais de Chambéry, en 1532, avant de le transférer à Turin en 1578, quand cette ville devint la capitale de leurs états^{350}. Il est intéressant de noter que la vénération de cette représentation du Christ après sa Passion, qui a conservé une telle importance jusqu'à nos jours dans la piété catholique, fut dans un premier temps interdite par les évêques de Troyes, avant d'être autorisée par le pape d'Avignon Clément VII à l'époque du Grand Schisme. Dans la bulle qu'il promulgua à ce sujet, il souligna cependant que le caractère sacré de cette image ne reposait que sur une croyance populaire (« *ut pie creditur* »). Son successeur, Benoît XIII, promut la dévotion envers le Saint-Suaire de Cadouin en accordant des indulgences à ceux qui se rendraient pour le vénérer à Toulouse où il comptait de nombreux partisans. À l'époque moderne, le petit sanctuaire de Notre-Dame du Laghet, situé dans les Alpes maritimes, aux confins de la Provence et du Piémont, a joui également de la faveur des ducs de Savoie, qui le confièrent à des Carmes déchaux et lui

assurèrent un soutien sans faille, à la fois pour affirmer leur souveraineté sur ces contrées périphériques et pour protéger leurs États des conflits et des crises^{351}.

Les ducs de Milan pour leur part soutinrent le sanctuaire marial de Caravaggio, qui devint en quelques décennies un des plus importants en Italie du Nord^{352}. En 1432, après cinq ans de guerre, la Vierge était apparue à une jeune paysanne, non loin des murs de ce bourg situé à la frontière entre les territoires de Milan et de Venise et elle lui avait délivré un message selon lequel le Christ allait bientôt détruire le genre humain à cause de ses innombrables péchés. Marie aurait ajouté qu'elle s'y opposait de toutes ses forces par ses prières, mais qu'en contrepartie les habitants de Caravaggio devaient jeûner au pain et à l'eau le vendredi et consacrer la moitié du samedi à la célébrer et à la prier. Pour attester sa présence, elle fit jaillir une source dans un pré, dont l'eau se révéla bientôt miraculeuse, d'où le nom de Santa Maria della Fonte (« de la source ») donnée depuis lors au sanctuaire qui y fut édifié. La femme raconta ce qui lui était arrivé au frère Cristoforo de Fano, de l'Ordre des humiliés, qui communiqua les faits au chancelier de Milan. Ne sachant s'il s'agissait d'une véritable apparition mariale ou d'une illusion diabolique, ce dernier tergiversa. Mais l'évêque de Crémone autorisa la création sur le lieu du miracle d'une église desservie par un clerc désigné par la commune et d'un « Consorzio » pour l'accueil des pèlerins qui commençaient à affluer en grand nombre. En 1433, Filippo Visconti, duc de Milan, institua une rente perpétuelle pour le sanctuaire naissant et en confia la gestion, en 1457, à un Franciscain observant, Amedeo Menez da Silva, une grande figure de réformateur au sein de son ordre. Ce dernier, d'origine espagnole, voua l'église à la Vierge de Guadalupe. Le roi de France Louis XII s'y rendit en pèlerinage en 1509, après sa conquête du Milanais, et le roi d'Espagne Philippe IV y institua une foire de neuf jours, ce qui contribua à faire du bourg de Caravaggio un centre économique et commercial important.

La papauté elle-même chercha à se constituer un sanctuaire « moderne » en comblant de privilèges Notre-Dame de Lorette, dans les Marches, et en soustrayant l'église et son territoire à l'autorité de l'évêque de Recanati pour les rattacher directement au Saint-Siège. Une des raisons de cette faveur particulière de la part des papes de la Renaissance était leur volonté de doter les États pontificaux d'une référence spirituelle commune, susceptible de renforcer leur unité et l'obéissance de leurs habitants à l'Église romaine. À l'époque des guerres de Religion, Notre-Dame de Lorette devint un emblème de la catholicité et de ses principaux soutiens, les Habsbourg d'Autriche, comme l'atteste le grand complexe monumental qui fut édifié à Prague sur ce modèle, après la défaite des Protestants et des Hussites à la Montagne Blanche (1620).

Les sanctuaires de la religion civique

Dans des régions comme l'Italie du Nord et du Centre où il n'existait pas de pouvoir royal, les initiatives des pouvoirs publics en faveur des sanctuaires locaux émanèrent surtout des communautés d'habitants. Comme l'ont relevé Mario Sensi pour l'Ombrie et Charles de La Roncière pour la Toscane, les villageois, au XIV^e siècle, manifestaient souvent un attachement particulier pour l'ancienne église baptismale (« mère-église » en France, « pieve » en Italie), abandonnée depuis longtemps et parfois ruinée, ainsi qu'au cimetière qui l'entourait, où reposaient leurs ancêtres^{353}. Si on y retrouvait par hasard une fresque ou une statue ébréchée de la Madone ou d'un saint, la population criait au miracle et, en ce lieu désormais sacré, on édifiait un oratoire ou une chapelle. Par la suite, le sanctuaire naissant était souvent pris en main par une confrérie laïque qui le gérant avec l'aide d'un clerc et organisait le site pour en favoriser la visite par les pèlerins et les malades.

Cette cogestion des lieux saints par les laïcs et les clercs, dont on connaît de nombreux exemples, donna naissance en Italie centrale à une institution désignée sous le nom de « santesato », qui a duré jusqu'au XIX^e siècle et

parfois même au-delà : les communautés villageoises étaient propriétaires des sanctuaires qui se trouvaient sur leur territoire, et elles en confiaient la desserte à un ermite ou à un tertiaire franciscain^{354}. Pour ce faire, elles présentaient un ou plusieurs candidats à l'évêque diocésain, qui choisissait celui qu'il estimait le plus capable d'exercer ces fonctions. Ce recteur, qui recevait sa subsistance des villageois, entretenait l'édifice – en général une petite église, flanquée d'une maisonnette et d'un puits – avec les revenus du pèlerinage et des terres avoisinantes. Mais leur gestion faisait souvent l'objet de conflits entre les clercs et les laïcs. Ainsi, à Notre-Dame des Anges, près d'Aix-en-Provence, les prieurs de la confrérie, ou « lumineaire », attachée au sanctuaire, s'opposèrent à plusieurs reprises, à la fin du Moyen Âge, au curé de la paroisse voisine, qui leur reprochait de détourner à leur profit le produit des offrandes, ainsi que les revenus de l'ermitage, et prétendait les contrôler. Il fallait alors recourir à l'évêque ou au seigneur du lieu pour mettre fin au litige, qui rebondissait à la moindre occasion^{355}.

Dans le monde communal italien, certains sanctuaires sont devenus, à partir du XIII^e siècle, des temples de la religion civique, dans le cadre d'un processus visant à souder la communauté citadine autour d'un intercesseur privilégié^{356}. Ainsi, à Pistoia, en Toscane, l'évêque Atton apporta en 1145 dans la cité une importante relique de saint Jacques – un morceau du crâne de l'apôtre –, qui fut déposée dans la cathédrale, et il y fit construire une chapelle où les fidèles affluèrent. Comme de nombreux miracles y advenaient, le clergé les fit consigner par écrit dans un recueil qui nous en a transmis le souvenir. Le succès populaire de cette dévotion incita la commune naissante à s'y intéresser et à mettre progressivement la main sur l'« Œuvre de saint Jacques », mentionnée en 1181 dans les plus anciens statuts de la cité. Elle était chargée de veiller sur ce trésor et de gérer les offrandes faites par les visiteurs et les pèlerins^{357}. L'évêque en prit ombrage et de vifs conflits l'opposèrent à ce sujet à la commune jusqu'au début du XIII^e siècle. Mais celle-ci prit finalement le dessus et accentua sa tutelle sur le sanctuaire. Dans les années 1240, l'« Œuvre » de la cathédrale

devint un des lieux de pouvoir de la cité, qui prit à sa charge l'organisation de la fête de saint Jacques, le 25 juillet. À partir de 1272, l'effigie de l'apôtre figura sur le sceau de la ville de Pistoia sous les traits d'un pèlerin tenant un bourdon, et, dans la chapelle, une lampe, entretenue par la commune pendant toute l'année, attestait la vénération de la cité envers son saint patron et protecteur. En outre, les autorités municipales se sentirent tenues d'offrir chaque année un « pallio », c'est-à-dire une pièce de drap précieux, à l'occasion de sa fête, qui ne tarda pas à s'accompagner d'une course de chevaux. La participation de tous les citoyens de Pistoia à ces manifestations devint obligatoire et fut réglementée : ils devaient jeûner le jour précédent et, le 25 juillet, tous les corps de la cité défilaient, chacun selon son rang, dans la procession qui se déroulait dans les rues de la ville. Ainsi, en moins d'un siècle, la chapelle dédiée à saint Jacques dans la cathédrale était devenue un sanctuaire de la religion civique. Mais, qu'on ne s'y trompe pas ! La mainmise du pouvoir communal ne visait pas à atténuer le caractère religieux de la dévotion ou à séculariser la fête, mais à permettre à la cité de se rassembler autour du « bien commun spirituel » et de se poser en modèle de « cité sainte », ou de « nouvelle Jérusalem », en célébrant la mémoire de son saint patron^{358}.

À Sienne, qui, depuis le XIII^e siècle, se proclamait « cité de la Vierge » et n'avait pas d'autre saint patron officiel, on retrouve le même processus en acte à l'occasion des célébrations du 15 août, où l'on commémorait chaque année depuis 1260 l'offrande rituelle des clés de la cité à la Mère de Dieu. La commune fit construire en son honneur, dans la cathédrale, un autel dédié à la Madone du Vœu (« Madonna del Voto ») et, en 1359, elle acheta un ensemble de reliques provenant du monde byzantin, pour lequel fut construite une chapelle appelée « la chapelle des reliques »^{359}. Parfois, la cité franchissait un pas supplémentaire en faisant construire à ses frais un sanctuaire, dédié au saint lors de la fête duquel une importante victoire avait été remportée. Ce fut le cas à Sienne pour saint Georges, après la victoire des Gibelins sur les Guelfes à Montaperti, le 23 avril 1266, et les Florentins firent de même en 1289 en dédiant une église à saint Barnabé, après avoir

vaincu sur les troupes de l'évêque d'Arezzo et des Gibelins à la bataille de Campaldino, le jour de sa fête. Dans presque toutes les cités importantes de l'Italie centrale et septentrionale, on trouvait ainsi des sanctuaires municipaux consacrés aux « saints de la victoire^{360} ». Mais le thème des interventions surnaturelles des saints sur les champs de bataille et de la victoire militaire donnée par Dieu ne caractérise pas seulement le Moyen Âge et il devait connaître un grand succès jusqu'à notre époque.

On retrouve des évolutions comparables dans bien d'autres villes d'Italie et dans les pays germaniques : à Venise, la grande basilique Saint-Marc était la chapelle personnelle du doge, dont le palais jouxtait le sanctuaire, tandis que l'évêque était exilé dans le quartier périphérique de Castello, où il devait se contenter d'une bien modeste cathédrale. À Strasbourg, l'Œuvre Notre-Dame, qui supervisait le chantier de la cathédrale, passa sous le contrôle de la municipalité dans la seconde moitié du XIII^e siècle et Ellenhard le Grand († 1304), un patricien qui avait mené les troupes communales contre celles de l'évêque en 1262, fit rédiger par Gottfried d'Ensingen un recueil de miracles de la Vierge, devenue la protectrice des intérêts communaux, ce qui illustre bien la plasticité de la figure de Marie en tant que défenseur de la cité et de tous ses habitants.

Cette appropriation du culte des saints et des sanctuaires par les pouvoirs politiques prit, aux derniers siècles du Moyen Âge, des formes nouvelles liées à la montée des tensions à l'intérieur des villes et à un certain nombre d'événements catastrophiques, en particulier les attaques récurrentes de la peste à partir de 1348. En Ombrie et en Toscane furent élevés, à l'initiative des autorités communales, des sanctuaires votifs commémorant la fin d'une épidémie, attribuée à l'intercession de la Vierge Marie, parfois associée à saint Roch ou à saint Sébastien, réputés en tant que saints « antipesteux ». Il s'agissait en général, d'une église à plan centré, souvent située à l'extérieur des murailles de la ville, à proximité d'une porte, comme la « Madonna della Consolazione » à Todi ou la « Madonna del Popolo » à Assise, sortes d'ex-voto collectifs consécutifs à un vœu de la cité en période de crise

grave^{361}. Ces édifices avaient également une fonction apotropaïque, dans la mesure où ils étaient destinés à faire obstacle au retour de l'épidémie. Ils étaient desservis en général par des religieux, et non par le clergé paroissial ; ils attiraient toutes les couches de la population, mais leur construction avait été financée par la commune, avec le concours des grandes familles de l'aristocratie locale qui s'y réservaient souvent des chapelles funéraires.

De façon générale, les grandes cités italiennes se sont préoccupées de réunir le plus grand nombre possible de corps saints et souvent la perte de l'autonomie communale s'accompagna, pour les petites villes des environs, de la perte de leurs reliques. Ainsi Pérouse, après avoir fait entrer de force le bourg de Bettona dans son « contado » en 1265, transféra dans ses murs les reliques de saint Crispolto qui s'y trouvaient. Il en alla de même plus tard pour celles de saint Ercolano, qui devint le patron de commune de Pérouse au XIV^e siècle, aux dépens de saint Costanzo qui avait les faveurs du clergé local. La tendance à la concentration des reliques dans quelques grands sanctuaires urbains ne se vérifia pas seulement en Italie. On la retrouve dans le sud-ouest de la France, en particulier à Toulouse : d'après un inventaire de 1661, la collégiale Saint-Sernin détenait vingt-sept « corps saints », dont certains, qui provenaient d'autres églises, auraient été offerts par Charlemagne ; de son côté, l'église du Tau avait mis la main sur le Saint Suaire de Cadouin, en Dordogne, et le couvent des Jacobins abritait depuis 1369 les reliques de saint Thomas d'Aquin, enlevées aux moines cisterciens de Fossanova, en Campanie et transférées en France sur l'ordre du pape Urbain V.

L'Église et les sanctuaires

Dès le IV^e siècle, comme l'a bien montré Peter Brown, les lieux rendus sacrés par les reliques des martyrs et des saints ont joué un rôle fondamental dans le développement des structures ecclésiastiques. L'exemple de saint Ambroise à Milan illustre bien le lien qui s'est alors établi entre le pouvoir

des évêques dans la société et leur gestion des reliques et des sanctuaires. Le culte des saints locaux, ou considérés comme tels, ne pouvait en effet que créer ou renforcer l'unité citadine autour des évêques. Mais ces derniers se trouvèrent en concurrence avec les moines, dont le prestige s'accrut à partir du x^e siècle et qui s'efforcèrent souvent de faire de leurs abbayes des sanctuaires susceptibles d'attirer de nombreux fidèles et leurs donations.

Moines et évêques en concurrence

À partir du x^e siècle, les dynamiques à l'œuvre dans le processus de sanctuarisation deviennent très complexes et la documentation dont nous disposons ne permet que rarement de les reconstituer dans le détail. Une des rares exceptions dans ce domaine est Rouen, la plus grande ville du duché de Normandie, qui a fait l'objet, dans cette perspective, d'une remarquable étude de la part de Jacques Le Maho^{362}. Au x^e siècle, le principal sanctuaire de la cité était l'abbaye de Saint-Ouen († 684), située dans la partie orientale du *suburbium*. Déposées dans un tombeau par son successeur, les reliques du saint évêque, transportées loin de la ville à l'époque des invasions normandes, revinrent à Rouen en 918, ce qui suscita une onde de ferveur populaire. L'empereur Otton II se rendit en pèlerinage au sanctuaire en 946 et, en 980, le duc Richard II lui offrit une châsse en or ornée de pierreries. Entre 1056 et 1110, l'abbaye, qui avait pris alors son autonomie par rapport à l'archevêque, fut reconstruite et un recueil des miracles de saint Ouen fut rédigé, après 1050, par le moine Fulbert qui y évoque « les bataillons de malades venus de nombreux coins de la terre » qui affluaient chaque jour vers le tombeau du saint pour y retrouver la santé. Dans ce texte, l'auteur cherche – non sans exagération – à donner de son monastère l'image d'un sanctuaire de renommée internationale, comparable à Saint-Martin de Tours ou au mont Gargan...

Mais, à partir de la fin du xi^e siècle, le prestige de saint Ouen commença à décliner, en liaison avec l'essor du culte de saint Romain († 636) dont les

reliques reposaient dans un sarcophage antique de marbre rouge. Sous Charles le Chauve, vers 840, le chef de saint Romain avait été transféré à l'abbaye Saint-Médard de Soissons, mais le reste du corps demeura dans la collégiale Saint-Romain (aujourd'hui Saint-Godard), qui était très liée à la cathédrale de Rouen. En 1036, l'archevêque Robert procéda à une reconnaissance de ses reliques et une nouvelle Vie de saint Romain, suivie par un recueil de miracles, fut rédigée à cette occasion. Ses reliques étaient souvent sorties en procession dans les rues de la ville, qu'elles étaient censées protéger contre les inondations de la Seine, et une foire, qui a duré jusqu'à nos jours, se tint désormais autour de l'église au moment de sa fête, le 23 octobre. Vers 1100, la châsse du saint finit par être transférée à la cathédrale Notre-Dame par l'archevêque Guillaume Bonne-Âme, qui fit exécuter pour lui un somptueux reliquaire et le « Pardon de saint Romain » finit par constituer la plus grande fête religieuse de la cité, dont il fut bientôt considéré comme le saint patron au lieu de saint Ouen. Par la suite, le dispositif des lieux saints de la cité fut complété, en dehors des murs, par un sanctuaire dédié à Saint-Michel du Mont-Gargan, et surtout, au Nord, par l'abbaye de Sainte-Catherine-au-Mont, où l'on vénérât, depuis les années 1050, une relique de la sainte ramenée de Terre sainte par un Normand. Il en émanait un liquide appelé l'« huile de sainte Catherine », qui possédait des vertus thaumaturgiques et était très recherché par les fidèles et les pèlerins. Au total, il apparaît bien qu'à un sanctuaire monastique de premier plan – Saint-Ouen – a succédé dans la faveur populaire un culte davantage lié à la cathédrale et à la vie de la cité à l'époque pré-communale, celui de saint Romain, dont le souvenir s'enracina dans la mémoire collective à travers des fêtes et des processions. Une telle évolution reflète celle des rapports de force entre les divers groupes ecclésiastiques au sein de la ville, où le pouvoir épiscopal prit le dessus sur celui des moines au début du XII^e siècle. Mais cette rivalité entre les clercs n'était pas le seul élément déterminant de la popularité des sanctuaires. Celle-ci était liée également aux inflexions de la dévotion, comme le montre l'essor que connut alors celui de Sainte-Catherine-du-Mont, lié au renouveau d'intérêt des fidèles pour la Terre sainte.

La papauté, le Jubilé et l'usage pastoral des indulgences

Les sanctuaires présentaient un intérêt majeur pour l'Église dans une perspective pastorale, dans la mesure où les fidèles y affluaient en grand nombre à la recherche d'une relation particulière avec le surnaturel et où il fallait encadrer leur démarche pour éviter d'éventuelles déviations.

Autour de l'an mille, l'évolution du système pénitentiel conduisit les clercs à infliger aux pécheurs repentis tout une série de pratiques expiatoires extrêmement lourdes, qui devaient leur permettre d'effacer leurs fautes les plus graves. À partir de la fin du ^x^e siècle, des remises de peine collectives offrant des possibilités de rachat commencèrent à être accordées par les papes et les évêques aux fidèles qui accomplissaient des œuvres recommandées par l'Église. C'est ce qu'on appelle les indulgences^{363}. Urbain II fut le premier à rattacher certaines d'entre elles à un lieu précis : en 1095, lors du concile de Clermont, il promit à ceux qui partiraient à la croisade en Terre sainte le bénéfice de l'indulgence plénière. Ce privilège était fondé sur la notion d'un trésor des mérites accumulés par le Christ et les saints à travers leurs souffrances ; celui-ci était mis à la disposition des fidèles par la hiérarchie de l'Église qui y puisait des grâces, en contrepartie de certains actes de dévotion ou de charité. Par la suite, des évêques concédèrent des indulgences partielles pour la visite de tel ou tel sanctuaire, ce qui contribua à renforcer chez les fidèles la conviction qu'il existait des lieux où la grâce divine était plus facile à gagner qu'ailleurs. Ainsi, à Neufmoustier, près de Huy, la fréquentation du sanctuaire local fondé par Pierre l'Ermite permettait à ceux qui avaient fait le vœu de partir à la croisade d'être dispensés d'effectuer le voyage en Terre sainte. Ces pratiques suscitérent de nombreux abus^{364}. Ainsi, au ^{xii}^e siècle, on vit apparaître de fausses bulles pontificales visant à valoriser tel ou tel sanctuaire, comme celui d'Einsiedeln, en Suisse, où les moines prétendirent que leur abbaye avait été consacrée par le Christ en personne en 948 et qu'à cette occasion, le pape Jean VIII avait accordé l'indulgence plénière aux pèlerins qui s'y rendraient... La durée de ces indulgences était évaluée en

jours, mois et années, et, à partir du XIII^e siècle, on appliqua ces chiffres au temps que les pécheurs allaient devoir passer au Purgatoire avant d'accéder à une éternité bienheureuse.

Au début du XIII^e siècle, les bulles pontificales accordant des indulgences à des sanctuaires devinrent plus nombreuses, en liaison avec le développement de la procédure de canonisation. En 1220, Étienne Langton obtint d'Honorius III une indulgence d'un an et quarante jours pour la cathédrale de Canterbury, à l'occasion du cinquantième anniversaire du martyr de saint Thomas Becket († 1170), et ce pape en concéda d'autres en faveur des nouveaux saints qu'il venait de porter sur les autels : les fidèles qui, à l'occasion de leurs fêtes, se rendaient au lieu où reposaient leurs reliques se voyaient accorder entre quarante jours et un an d'indulgences, selon les cas. Ces chiffres, encore modestes, tiennent au fait que le concile de Latran IV, en 1215, avait interdit aux évêques d'en accorder de plus importantes. Mais, en 1234, les Décrétales de Grégoire IX autorisèrent le pape à dépasser ces limites : à l'occasion de la translation des reliques de saint François d'Assise, en 1230, celui-ci concéda un an d'indulgences aux pèlerins italiens – mais deux à ceux qui seraient venus d'outre-mont et trois à ceux d'outre-mer –, qui se rendraient à Assise à cette occasion ou, par la suite, lors de l'anniversaire de cet événement. Il en alla de même pour saint Antoine de Padoue en 1231, tandis que les pèlerins qui vinrent en grand nombre à Marburg, en 1235, pour la translation de sainte Élisabeth de Hongrie bénéficièrent d'un an et quarante jours d'indulgences. Dès lors, elles ne cesseront plus d'être un instrument de promotion des cultes et des dévotions que l'Église entendait favoriser.

Les successeurs de Grégoire IX amplifièrent le mouvement et commencèrent à accorder des faveurs et des indulgences à divers sanctuaires par des bulles particulières, qui commençaient par les mots *Loca sanctorum omnium* ou *In sanctorum festivitatibus*^{365}. Ainsi, l'abbaye de Pontigny, en Bourgogne, où reposait la dépouille de saint Edmond d'Abingdon – mort en 1240 et canonisé en 1247 – reçut ensuite

plusieurs bulles d'Innocent IV ; elles autorisaient les moines à accueillir des pèlerins, y compris des femmes, et à utiliser de l'or et de l'argent, ainsi que des pierres précieuses, pour la confection de la châsse du saint, bien que ce fût en contradiction avec les normes cisterciennes. En visitant dans un esprit de piété les basiliques de Rome, les pèlerins bénéficiaient, au XIII^e siècle, d'une indulgence d'un an et quarante jours, chiffre qui fut porté à sept ans et sept quarantaines par le pape Nicolas V en 1450. La tendance à l'accroissement progressif du montant des indulgences se vérifie bien au Mont-Saint-Michel, en Normandie. Il se vit accorder une indulgence de cent jours en 1255, renouvelée en 1332, puis une autre d'un an et quarante jours par les papes Urbain V et Grégoire XI, à l'occasion des trois fêtes annuelles de l'archange et celles de la Vierge Marie.

L'importance quantitative des indulgences accordées par la papauté, variable selon les cas, permet à l'historien d'établir une hiérarchie entre les lieux saints de la chrétienté qui en bénéficièrent alors. Mais d'autres indulgences, dites collectives parce qu'elles émanaient de groupes de cardinaux ou de prélats résidant à la Curie, venaient parfois brouiller les cartes en gratifiant des sanctuaires qui en étaient dépourvus. Ainsi, en 1340, cinq évêques accordèrent une indulgence à ceux qui se rendraient à l'église Saint-Vorles de Châtillon-sur-Seine, en mémoire du miracle de la « lactation » de saint Bernard par la Vierge Marie qui ne fit jamais l'objet d'une approbation pontificale. Les évêques pour leur part conservaient le droit d'accorder jusqu'à 40 jours d'indulgences à tel ou tel lieu de culte ou sanctuaire de leur diocèse. Si l'on en juge par l'exemple français, ils semblent surtout l'avoir fait pour favoriser la remise en état d'édifices religieux endommagés par les guerres ou les incendies^{366}. Mais l'enquête reste à faire : elle pourrait peut-être permettre de découvrir l'existence de sanctuaires qui ne sont pas autrement documentés, comme la collégiale de Marigny-sur-Ouche, à laquelle l'évêque d'Autun accorda en 1306 une indulgence à la suite d'un miracle eucharistique dont nous ignorons tout par ailleurs.

Un important changement se produisit avec l'institution du Jubilé par Boniface VIII en 1300^{367}. L'approche de cette date avait suscité de fortes attentes et des espoirs de renouveau en Occident et, s'il faut en croire le cardinal Stefaneschi, des foules se mirent en mouvement vers Rome dès la fin de l'année précédente. L'arrivée de tant de pèlerins amena le pape à promulguer, le 22 février 1300, une bulle par laquelle il annonçait son intention d'étendre au pèlerinage de Rome, à l'occasion de cette Année sainte, l'indulgence plénière jusque-là réservée aux croisés et à ceux qui se rendaient en Palestine pour y vénérer le Saint-Sépulcre. Ce faisant, il prenait acte – sans le dire – du fait que la Terre sainte était définitivement perdue et se proposait de substituer Rome à Jérusalem comme cité sainte pour les chrétiens d'Occident. Son appel suscita un large écho dans tous les milieux et les fidèles affluèrent en grand nombre. Par la suite, Boniface VIII accorda même, à titre exceptionnel, le privilège de l'indulgence plénière aux pèlerins qui seraient morts en chemin.

En 1350, à la demande des Romains, le pape d'Avignon Clément VI proclama un nouveau jubilé qui connut un grand succès ; il fut suivi par ceux de 1390, 1400 et 1425, qui attirèrent moins de monde à cause de l'existence de deux, puis de trois obédiences rivales qui se disputaient le siège de Pierre^{368}. Par la suite, la périodicité entre deux jubilé fut réduite à vingt-cinq ans, de façon à ce que chaque génération puisse en profiter. Cependant, à l'époque d'Avignon et pendant le Grand Schisme (1378-1415), la papauté contribua à dévaluer le Jubilé romain en octroyant des indulgences « à l'instar du Jubilé » à un grand nombre de sanctuaires italiens : ainsi, le pape « romain » Boniface IX (1389-1404), répondit à l'attente de ses partisans italiens en accordant le bénéfice de l'indulgence plénière aux pèlerins qui se rendraient à Saint-Michel au mont Gargan, ainsi qu'à Saint-Marc de Venise, à Sainte-Marie des Anges à Assise et à l'abbaye de Collemaggio, à L'Aquila, dans les Abruzzes, ou reposaient les restes du pape Célestin V, canonisé en 1313. Mais sa prodigalité dans ce domaine suscita des protestations jusque dans son entourage ; aussi finit-il par annuler, en 1402, une partie des privilèges qu'il avait précédemment

concedés et par ramener ces indulgences trop généreuses au niveau de celles qu'on pouvait acquérir en visitant les basiliques romaines.

En 1446, sur les instances du cardinal d'Estouteville, Eugène IV accorda le bénéfice de l'indulgence plénière aux pèlerins du Mont-Saint-Michel et Nicolas V la renouvela en 1451, ce qui leur permit de bénéficier à leur tour de l'indulgence du Jubilé romain de 1450^{369}. Enfin, en 1520, Léon X étendit le privilège de l'indulgence plénière à Notre-Dame de Lorette pour une durée illimitée, ce qui acheva de mettre ce sanctuaire marial sur un pied d'égalité avec les lieux saints les plus prestigieux de la chrétienté. À l'époque moderne, l'Église catholique encouragea par la concession d'indulgences la multiplication des sanctuaires-relais ou satellites dédiés à Notre-Dame de Lorette, et ceci dans un triple but : limiter les déplacements des fidèles qui pouvaient être l'occasion de désordres, unifier les pratiques religieuses et les dévotions dans le cadre des confréries qui se plaçaient sous ce patronage en les conformant au modèle romain, et spiritualiser le pèlerinage en le recentrant sur la figure de la Vierge Marie. Les laïcs, pour leur part, appréciaient le fait que ces sanctuaires situés non loin de chez eux soient recommandés par la papauté et que des miracles s'y produisent en grand nombre, ce qui assurait que la grâce de Dieu ne leur faisait pas défaut^{370}. Dans les grands sanctuaires, on trouvait aussi des pénitenciers temporaires nommés par le pape, qui étaient habilités à absoudre tous les péchés et en particulier ceux dont la rémission était réservée aux évêques. Les fidèles y affluaient en nombre, attirés également par la perspective de se confesser à un prêtre inconnu plutôt qu'à leur curé, ou de ne pas avoir besoin de se signaler à l'officialité de leur diocèse pour se mettre en règle avec l'Église.



L'ermitage franciscain des « Carceri », près d'Assise.

Aux derniers siècles du Moyen Âge et au ^{xvi^e} siècle, les indulgences s'insérèrent progressivement dans le système général de la pénitence. À la demande des évêques, la papauté acheva de décentraliser le Jubilé romain en instituant divers « pardons » – c'est-à-dire des temps de grâce – à des sanctuaires où l'on pouvait acquérir d'importantes indulgences à des dates et pendant un laps de temps bien définis^{371}. Ainsi, Jean XXII accorda un « pardon » à la collégiale Saint-Sernin de Toulouse, qui possédait un impressionnant trésor de reliques, et le pape d'Avignon Clément VII en institua un en faveur de Saint-Hilaire de Poitiers, dont les fidèles pouvaient bénéficier en se rendant dans cette église entre le 24 et le 27 juin 1381. Dans d'autres cas, on établit une périodicité fixe – de l'ordre de sept à dix ans – entre deux « grands pardons », ce qui devait valoriser le temps fort du pèlerinage : ainsi, à Notre-Dame de Liesse, à Annecy, le pardon avait lieu tous les sept ans. À la collégiale Saint-Jean de Chaumont, à partir de 1476, on obtenait un « pardon général de peine et de coulpe » en visitant l'édifice et en se confessant, chaque fois que la fête de saint Jean Baptiste – le 24 juin – tombait un dimanche^{372}. Il en allait de même pour Notre-Dame-du-Puy, où l'on pouvait gagner une indulgence plénière lorsque le vendredi saint coïncidait avec la fête de l'Annonciation, le 25 mars, et même pour Compostelle où les pèlerins bénéficiaient de l'indulgence plénière lors des années où la fête de Saint-Jacques, le 25 juillet, avait lieu un dimanche^{373}. Parallèlement, la papauté accorda à diverses cités de la chrétienté – Milan

en 1390, Lyon en 1393, Lausanne en 1450 –, à certaines occasions limitées dans le temps, des indulgences équivalentes à celles dont bénéficiaient les pèlerins se rendant à Saint-Marc de Venise. Les motivations de ces grâces semblent avoir été souvent d'ordre financier, leur concession s'accompagnant de la perception par le Saint-Siège d'une taxe assez élevée.

Le relâchement de la discipline ecclésiastique qui suivit le Grand Schisme se traduisit également par la multiplication des initiatives, locales ou nationales, prises par des évêques pour attirer les fidèles à tel ou tel sanctuaire. Mais lorsque l'unité de l'Église fut rétablie, la papauté reprit les choses en main : ainsi, en 1420, le pape Martin V condamna fermement l'archevêque et le chapitre de Canterbury qui avaient accordé, sans l'agrément du Saint-Siège, une indulgence plénière aux fidèles qui se rendraient à la tombe de saint Thomas Becket, à l'occasion des 250 ans de son assassinat, organisant ainsi de leur propre chef une sorte de jubilé^{374}. À la faveur de cette évolution, le jubilé vint à la rencontre des laïcs, qui furent heureux de pouvoir profiter des grâces exceptionnelles accordées par l'Église romaine. En outre, les indulgences de ce type, lorsqu'elles s'accompagnaient d'une périodicité fixe, articulaient le calendrier des sanctuaires locaux sur celui de l'Église universelle et faisaient prévaloir la notion de temps sur celle de lieu dans la perception que les fidèles pouvaient avoir de leur caractère sacré.

La question qui se pose à l'historien est de savoir si toutes ces largesses en matière d'indulgences ont accru ou non l'attractivité des sanctuaires qui en bénéficièrent. Il est difficile d'y donner une réponse globale, car les témoignages de l'époque sont contradictoires : d'un côté certains pèlerins ne parlent guère des indulgences dans leur récit de voyage, comme l'allemand Jérôme Münzer qui parcourut l'Europe à la fin du xv^e siècle et évoque seulement celles qu'on pouvait acquérir à la Sainte-Baume, qui n'étaient de loin pas les plus importantes. Mais, à la même époque, le marchand de Valenciennes Jean de Tournai, qui se rendit à Rome en 1488, mentionne dans son journal de voyage 193 indulgences, réparties entre

trente sanctuaires de la Ville, les principales étant celles de Saint-Pierre et de Saint-Jean de Latran^{375}. La plupart des témoignages concernant d'autres sanctuaires allant dans le même sens, il semble bien que les fidèles aient été attentifs au montant des indulgences que la visite de tel ou tel d'entre eux leur permettait d'obtenir et se montraient enclins à privilégier ceux dont la fréquentation pouvait être la plus utile pour eux et pour leurs défunts. Ils considéraient en effet que les indulgences pouvaient s'appliquer aux âmes du Purgatoire, dont les souffrances seraient abrégées d'autant. Comme il est souvent arrivé dans l'histoire de l'Église, la pratique dans ce domaine avait de longue date précédé la théorie. Au cours de la deuxième moitié du xv^e siècle, la papauté, ratifiant une croyance largement répandue dans le peuple chrétien, autorisa officiellement l'application aux trépassés des indulgences obtenues par les vivants.

Dans le cas des sanctuaires apparus depuis peu, la hiérarchie ecclésiastique finissait généralement par approuver ces nouvelles fondations et par leur accorder des indulgences, dans la mesure où elles contribuaient à « l'augmentation du culte divin », comme le disent les bulles pontificales et les lettres d'approbation de l'époque. Mais ces décisions manquaient de cohérence et ne faisaient souvent qu'accroître la confusion, au risque de perturber les fidèles. Au milieu du xvi^e siècle, le concile de Trente, qui aborda la question rapidement à la fin de sa dernière session, ne prit guère de mesures pour renforcer le contrôle des indulgences et la situation ne commença à se stabiliser, dans ce domaine, qu'avec la création de la Congrégation romaine des reliques et indulgences par le pape Clément IX en 1667.

Les ordres religieux, promoteurs et gardiens des sanctuaires

On a souvent tendance à croire que les sanctuaires du Moyen Âge, étaient liés à des ordres religieux, comme c'est souvent le cas aujourd'hui. En fait, il n'en fut rien jusqu'au xii^e siècle, dans la mesure où il n'existait pas alors d'ordres religieux à proprement parler, les établissements monastiques et

canoniaux possédant une large autonomie, dans ce domaine. Ainsi Cluny, au XI^e siècle, ne constituait pas à proprement parler un ordre religieux, mais plutôt une abbaye dont le rayonnement s'étendait à une bonne partie de la chrétienté à travers la pratique d'un *ordo* liturgique commun à un certain nombre de monastères et de prieurés. Ce n'est qu'avec Cîteaux que l'on peut commencer à parler d'un ordre religieux au sens canonique du terme, ce qui impliquait un certain degré de centralisation et des institutions communes, dont la principale était le chapitre général. Mais saint Bernard déconseilla vivement à ses fils spirituels de partir en pèlerinage en Terre sainte et il ne se soucia guère de prendre en charge la gestion de sanctuaires.



Sanctuaire de saint Antoine à Padoue.

Le rôle des religieux dans ce domaine s'accrut à partir de la fin du XII^e siècle. Ainsi, les moines de Pulsano, une abbaye fondée par Jean de Matera († 1139) à proximité du Monte Sant'Angelo, développèrent le culte de saint Michel de la Pouille à la Toscane et contribuèrent à orienter les pèlerins venus de l'Europe du Nord vers le sanctuaire du Gargano et les Italiens vers Saint-Jacques-de-Compostelle^{376}. Les Franciscains pour leur part s'employèrent à faire d'Assise une cité-sanctuaire après la mort de leur fondateur. François avait demandé à être enterré à Sainte-Marie-des-Anges,

la petite église dite de la Portioncule où avait commencé son aventure spirituelle. Mais on ne tint pas compte de son vœu et ses reliques furent finalement déposées dans la grande basilique qui fut construite entre 1230 et 1250 environ, à l'initiative du Ministre général de l'ordre, Élie de Cortone, et du pape Grégoire IX, sur une colline proche de l'entrée de la cité. Mais une partie des Frères mineurs – en particulier ceux qu'on appelle les Spirituels – revendiquèrent pour Sainte-Marie des Anges le bénéfice de l'indulgence plénière, qui lui fut finalement reconnu au XIV^e siècle^{377}. Les Franciscains furent aussi à l'origine du sanctuaire de saint Antoine de Padoue († 1231), un thaumaturge très populaire, qui devint un des principaux pôles religieux de la Vénétie, et, plus tard, de celui de La Verna, en Toscane, au sommet d'une montagne boisée, où le Pauvre d'Assise avait reçu les stigmates. Mais c'est surtout aux XV^e et XVI^e siècles que les Franciscains observants, réformés par Bernardin de Sienne et ses émules, s'enracinèrent dans le territoire en créant ou en développant dans les campagnes – mais à proximité des villes ou des routes – des sanctuaires qui ne tardèrent pas à devenir des pôles religieux alternatifs par rapport aux églises paroissiales et aux couvents des ordres anciens. En un demi-siècle, les Observants mirent ainsi la main sur les principaux lieux saints du mouvement franciscain : Saint-Damien à Assise (1380), Sainte-Marie-des-Anges, le berceau de l'ordre (1415), l'ermitage des « Carceri », près d'Assise (1426), et surtout La Verna (1431). Ce haut lieu mystique fut alors comparé au mont Sinaï où Moïse avait reçu les Tables de la Loi par certains auteurs franciscains ; un pèlerinage important s'y développa et un chroniqueur n'hésita pas à écrire qu'« il n'y a pas au monde de montagne plus sainte » (« *Altro monte non ha più santo il mondo* »)^{378}. Dans tous ces sanctuaires, les frères procédèrent à des aménagements destinés à en faire des lieux de pèlerinage attirants pour les fidèles, et obtinrent de la papauté de généreuses indulgences. Ainsi, en 1475, Sixte IV conféra à La Verna l'indulgence plénière, dont seule Sainte-Marie-des-Anges avait bénéficié jusque-là parmi les sanctuaires franciscains, et il supprima – même pour les femmes – l'interdiction faite aux visiteurs de passer la nuit sur la « sainte montagne ». Enfin, les Observants édifièrent une grande

église dans la ville de L'Aquila, dans les Abruzzes, où saint Bernardin était mort en 1450, dans laquelle ses reliques furent déposées en 1472. De nombreux miracles s'y produisirent alors et elle devint un des sanctuaires les plus populaires de l'Italie centrale. Mais le rôle des Observants comme créateurs de sanctuaires ne se limita pas à la péninsule : en 1458, ceux de Savoie s'installèrent à Myans, sur les dernières pentes du mont Granier, non loin de Chambéry^{379}. Lorsque cette montagne s'était effondrée en 1248 en écrasant les villages situés à l'entour dont toute la population mourut sur le coup, seule émergea, au milieu de ces coulées de rochers et de pierraille, une petite éminence où se trouvait une chapelle dédiée à Notre-Dame. Les religieux y installèrent leur couvent et, avec l'appui de certains membres de la famille ducal de Savoie, firent de Notre-Dame de Myans un sanctuaire de pèlerinage où l'on vénérât une statue de la Vierge noire – apparue au xv^e siècle – et des miracles, attestés par de nombreux ex-voto, s'y produisirent à partir de 1471. Lors de la fête annuelle, le 8 septembre, des milliers de pèlerins y affluaient de toute la région.

L'intervention de ces religieux, dont l'austérité de vie et la piété étaient réputées, était souvent sollicitée par les communautés d'habitants qui appréciaient ces nouveaux sanctuaires où ils pouvaient se rendre facilement pour solliciter des grâces. Leur aspect le plus original était sans doute l'absence, dans beaucoup d'entre eux, de reliques prestigieuses, remplacées par des « ymages » – peintures, crucifix ou statues de la Vierge ou d'un saint – auxquelles on attribuait des guérisons et divers prodiges. À l'époque de la Renaissance qui bouleversa les conceptions de l'art et du monde admises jusque-là, ces sanctuaires couverts de fresques et de statues de terre cuite de l'atelier des Della Robbia, apparaissaient comme des lieux plus célestes que terrestres, une sorte d'anticipation du paradis où les fidèles pouvaient entrer en contact avec Dieu dans un cadre naturel et artistique harmonieux, et remonter à lui par la voie de la beauté (*via pulchritudinis*), substitut pour les laïcs de la contemplation à laquelle il leur était difficile d'accéder^{380}.

Les Dominicains, plus intellectuels, furent moins portés que les Franciscains à se mobiliser en faveur des sanctuaires qui leur tenaient à cœur, à l'exception de celui de Saint-Maximin où l'on avait retrouvé dans un sarcophage contenant les reliques de sainte Marie-Madeleine. À cette occasion, Charles d'Anjou, comte de Provence et roi de Naples, envoya aux frères une couronne royale pour qu'ils la déposent sur le reliquaire du chef de la sainte. Au cours des années suivantes, plusieurs chapitres généraux de l'ordre prirent des dispositions pour que sa fête soit solennisée dans tous les couvents de l'Ordre des Frères prêcheurs à l'égal de celle de la Nativité de Jean Baptiste et, lors de l'un d'eux, on décida de supprimer la finale de l'office des matines de la Madeleine où il était question de Vézelay. Des reliques de la sainte furent distribuées à certains couvents, en particulier à celui de Lausanne où se produisirent divers miracles^{381}. Mais les Dominicains – peut-être en raison du rôle majeur qu'ils jouaient dans l'Inquisition, qui ne les rendait pas populaires –, ne réussirent guère à transformer en sanctuaires l'église Saint-Dominique de Bologne, où une magnifique *arca* de marbre abritait depuis 1267 les restes de leur fondateur, pas plus que celle de Sant'Eustorgio à Milan où se trouvaient ceux de saint Pierre Martyr, ou le couvent des Jacobins de Toulouse où ceux de saint Thomas d'Aquin reposèrent à partir de 1370.

L'ordre des Ermites de Saint-Augustin qui connut un grand essor dans toute la chrétienté à partir de la fin du XIII^e siècle, se trouva confronté à un problème différent dans la mesure où il n'avait pas de fondateur clairement identifié. Aussi s'efforça-t-il, sans grand succès, de développer la dévotion à saint Augustin, à la règle duquel il se référait et dont on vénérât la tombe et les reliques à Pavie, sur la base d'une biographie légendaire dépourvue d'ancrage dans la réalité locale. Au XIV^e siècle, ces religieux réussirent finalement à créer un grand sanctuaire, couvert de fresques et d'ex-voto, à Tolentino, dans les Marches, en l'honneur d'un des leurs, saint Nicolas de Tolentino († 1305), doué d'une réputation de grand thaumaturge et qui avait fait l'objet d'un procès de canonisation^{382}. Au XV^e siècle, s'y ajouta le sanctuaire de Cascia, en Ombrie, où l'on vénérât les reliques et le souvenir

de sainte Rita († 1457), une femme laïque appelée « la sainte des impossibles », dont la popularité a été – et est encore de nos jours – immense, en raison de la capacité qu'on lui prêtait d'aider ses dévots à sortir des situations les plus inextricables^{383}.

À la fin du Moyen Âge, des évêques firent parfois appel à des religieux pour reprendre en main un sanctuaire qui, à leurs yeux, était mal géré ou peu édifiant. Ainsi l'archevêque de Pise demanda en 1442 aux Jésuites – une petite congrégation d'esprit érémitique fondée au ^{xiv}^e siècle par un pieux laïc de Sienne, Giovanni Colombini – qui possédaient dans le diocèse l'important couvent de Santa Maria alla Sambuca, de prendre en charge le sanctuaire de Santa Maria delle Grazie, à Montenero^{384}. On y vénérât depuis le milieu du ^{xiv}^e siècle une image miraculeuse de la Vierge à l'enfant arrivée là par la mer ; il était fréquenté par de nombreux pèlerins provenant des régions situées entre Pise et Livourne et les donations qu'il avait reçues d'eux lui assuraient un important patrimoine. Ce dernier était géré – plutôt mal, semble-t-il – par des tertiaires franciscains qui étaient entrés en conflit avec le curé du lieu. L'archevêque mit fin à cette situation en accordant au supérieur de La Sambuca le droit de choisir lui-même le desservant de ce sanctuaire, d'où les tertiaires furent expulsés.

La création et la gestion de nombreux sanctuaires par les ordres religieux à partir des derniers siècles du Moyen Âge constituent un phénomène très important, dans la mesure où il favorisa un dépassement des particularismes locaux et provoqua une certaine unification des dévotions à travers l'Europe. Dans chaque ville, il y avait un ou plusieurs couvents où se trouvaient des images auxquelles on pouvait se vouer représentant la stigmatisation de saint François, la Vierge Marie remettant le Rosaire à saint Dominique et parfois à sainte Catherine de Sienne, la merveilleuse prédication de saint Bernardin de Sienne ou les miracles de saint Antoine de Padoue. Certes, cette prépondérance des religieux dans la gestion des sanctuaires et donc dans la faveur des fidèles n'était pas toujours bien acceptée par le clergé séculier. En Italie, certains chapitres cathédraux

tentèrent, au ^{xv}^e siècle, de remettre en cause la suprématie des Ordres mendiants et de leur faire concurrence. Ainsi, à la cathédrale de Vicence, au ^{xv}^e siècle, les chanoines s'efforcèrent de relancer le culte d'un saint évêque de la fin du ^{xii}^e siècle, Jean Cacciafronte († 1184) et de quelques autres dont l'église possédait les reliques. À plusieurs reprises, ils firent enregistrer les miracles qui se produisaient à son tombeau, mais ces tentatives furent sans lendemain et la cathédrale ne parvint pas à devenir un sanctuaire^{385}. L'échec même de ces tentatives ne fait qu'illustrer par contrecoup le rayonnement des saints issus des Ordres mendiants et des sanctuaires où reposaient leurs dépouilles, à l'époque de la Renaissance.

Il est difficile d'aller plus loin dans ce domaine, car les travaux et les recherches approfondies font encore défaut, en dehors de quelques régions. Pour saisir les rapports entre les ordres religieux et les sanctuaires, on ne peut s'en tenir à la documentation officielle des diverses congrégations^{386}. Ainsi, au ^{xvi}^e siècle, on trouve très peu de mentions à leur sujet dans les sources normatives de la Société de Jésus, mais on aurait tort de croire pour autant que celle-ci se soit désintéressée des sanctuaires ; Au contraire, il existe chez les Jésuites toute une production littéraire visant à favoriser la participation des laïcs, en particulier des élites sociales, à certains sanctuaires et pèlerinages à travers des confréries de dévotion. On pourrait dire à peu près la même chose à propos d'autres ordres religieux nés à l'époque moderne, comme les Feuillants ou les Carmes déchaux (« Scalzi » en italien), qui ont souvent repris et développé des sanctuaires mariaux, sans qu'il en soit fait mention dans leurs constitutions. Notre-Dame de Lorette, à l'origine simple sanctuaire local des Marches dépendant de la commune et de l'évêque de Recanati, devint, à partir de la fin du ^{xv}^e siècle, le sanctuaire par excellence de la papauté moderne. Celle-ci en confia la gestion d'abord aux Carmes, puis aux Jésuites, pour en faire un haut lieu de la pénitence à travers la pratique de la confession et de la direction spirituelle. Aussi devint-il alors le prolongement obligé du pèlerinage à Rome, comme le montre bien le détour que fit Montaigne pour s'y rendre en 1581. Il en fut bien récompensé puisqu'il fut le témoin, dans la basilique

mariale, d'un miracle dont il a laissé un récit pittoresque dans son *Journal de voyage en Italie*^{387}.

À la même époque, les sanctuaires devinrent un enjeu majeur dans le cadre des guerres de Religion. Là où il l'emporta, le protestantisme les supprima, détruisit les « images » et interdit aux fidèles de les fréquenter^{388}. Du côté catholique en revanche, la hiérarchie ecclésiastique chercha à faire de ces lieux saints des points d'ancrage de la résistance à la pénétration des idées nouvelles. Du Piémont à la Lombardie, les « Sacri Monti » se multiplièrent alors à proximité des zones de contact entre catholiques et protestants, avec la création des sanctuaires de Belmonte, Crea, Varese et Oropa, dans les Alpes italiennes, sous l'impulsion de quelques grands prélats réformateurs comme saint Charles Borromée, archevêque de Milan, ou Carlo Bescapè, évêque de Novare^{389}. Chacun d'entre eux devint alors une sorte de citadelle spirituelle, insérée dans un maillage de plus en plus dense visant à protéger l'identité catholique contre le péril de la Réforme. (fig. 16)

Les mutations des sanctuaires entre la fin du Moyen Âge et l'époque moderne : vers un encadrement des sacralités populaires

Les sanctuaires ne sont pas éternels et encore moins immuables. Certains ont pu disparaître à la suite d'une destruction due à une guerre ou à une catastrophe naturelle, ou – plus rarement – d'une suppression autoritaire décidée par les autorités ecclésiastiques. Ils pouvaient aussi se transformer et l'époque médiévale et moderne offre divers exemples de ces évolutions. C'est ce que montre bien l'histoire de nombreux petits sanctuaires locaux placés sous le patronage de saint Michel qui existaient en Italie centrale. Ainsi, les grottes des Apennins fréquentées par saint François d'Assise et ses compagnons étaient presque toutes, à l'origine, des « micro-sanctuaires » dédiés à l'archange, qu'il s'agisse des Carceri d'Assise, de La Verna, du Sacro Speco près de Narni ou de Sant'Angelo del Pennino, à

Bagnara, près de Nocera Umbra, où le Pauvre d'Assise, gravement malade, fut transporté pendant l'été de 1226 ; au cours du XIII^e siècle, ceux-ci furent transformés en lieux de pèlerinage franciscains et le souvenir du « Poverello » y effaça les traces du culte antérieur^{390}. Mais la principale bénéficiaire de cette mutation fut la Vierge Marie : à Ninfa, dans le sud du Latium, le sanctuaire rupestre de Sant'Angelo, dédié à saint Michel et bien attesté à la fin du XII^e siècle, fut obstrué en 1216, sur l'ordre du cardinal Ugolin, le futur pape Grégoire IX. Ce dernier en fit construire un nouveau dans les hauteurs dominant le bourg, appelé Sainte-Marie *de Monte Mirteto* et le confia aux Cisterciens ; en Ombrie, un autre sanctuaire michaélique, situé près de Trevi, devint la « Madonna dell'Arcangelo », tandis que celui de Sant'Angelo *de Gructis* (saint Michel des Grottes) fut dédié par la suite à la « Madonna del Riparo » (Notre-Dame de l'Abri) ; dans le Latium, la « Madonna del Parto » (accouchement) se substitua à l'archange dans la titulature de l'église souterraine de Sutri. Il semble bien que ces changements d'attribution aient eu pour but principal de permettre au clergé de mettre fin à des pratiques jugées suspectes ou illicites, en particulier à des rites nocturnes d'incubation et de purification qui se déroulaient dans certains sanctuaires rupestres dédiés à saint Michel. Ainsi, en 1642, l'évêque de Marsico Nuovo, en Basilicate, interdit la célébration de messes et de processions qui avaient lieu dans des grottes des environs en l'honneur de l'archange, en raison de leur caractère « indécent et rustique », et transféra son culte dans une abbaye voisine^{391}.



Les « Sacri Menti » en Italie du Nord (xve-xvie siècles).

À partir du XIII^e siècle, le clergé – en particulier les évêques et les ordres religieux – fut amené à prendre des mesures coercitives à l'encontre de la fréquentation de certains lieux considérés comme saints par la population locale et à leur en interdire la fréquentation. Le cas le plus précoce, à propos duquel nous avons une information précise, est celui de saint Guinefort, dans la Dombes, au nord de Lyon, bien connu par les travaux que Jean-Claude Schmitt lui a consacrés. Selon le récit d'Étienne de Bourbon, un prédicateur et inquisiteur dominicain qui parcourut cette région dans les années 1240/50, les paysans portaient leurs enfants malades ou chétifs dans un bois, situé à équidistance de plusieurs villages voisins, où l'on vénérât la tombe d'un lévrier injustement tué par son maître, alors qu'en son absence il avait sauvé son fils de la morsure d'un serpent. La maison forte où s'étaient passés ces événements avait été rasée dans le courant du XII^e siècle, mais le souvenir en était demeuré vivant et, aux yeux des villageois, « le meurtre du lévrier sauveur de l'enfant, autorisait sa vénération comme martyr sauveur d'enfants^[392] ». Aussi continuaient-ils à s'y rendre et à y accomplir divers rites destinés à obtenir la guérison des enfants chétifs ou malades – les « changelins » – que les démons de la forêt auraient substitués à leurs enfants sains. Il n'y avait pas là à proprement parler de sanctuaire, mais un bois et une fosse située à l'emplacement où le chien avait été enterré. L'inquisiteur fit abattre les arbres, déterrer les restes

du « saint lévrier » et brûler le tout avant de réunir les laïcs pour leur enjoindre de mettre fin à leurs pratiques « superstitieuses ». Des fouilles archéologiques sur ce site ont mis récemment en lumière les traces d'un pèlerinage qui, après une phase d'abandon, aurait repris à partir du xvi^e siècle et aurait survécu jusqu'à la fin du xix^e siècle, comme le montre la découverte de nombreuses chaussures de petits enfants sans doute atteints de malformations aux jambes. Un ermite semble avoir alors assuré la garde du lieu désormais dédié à « saint Guy le Fort », couverture orthodoxe qui permit au culte de se maintenir^{393}.

Au xv^e siècle, certains évêques prirent des mesures autoritaires pour établir un certain contrôle sur les sanctuaires et empêcher qu'il ne s'en crée de nouveaux sans leur autorisation. Ainsi, en 1443, Pierre Soybert, évêque de Saint-Papoul, dans la province ecclésiastique de Toulouse, de 1426 à 1451, un prélat animé d'un grand zèle réformateur, entreprit de mettre fin à un pèlerinage qui était en train de se développer autour de la fontaine des Planhes^{394}. Il y avait là certes une chapelle dédiée aux saints Julien et Basilisse, mais où les laïcs vénéraient la tombe d'un inconnu, ainsi qu'une source, dont l'eau était réputée miraculeuse depuis qu'un bouvier avait voulu y fait boire ses bœufs et que l'un d'entre eux s'était agenouillé devant la fontaine. Ce lieu attirait de nombreux visiteurs et sa réputation s'était étendue à toute la région. Informé de ces faits, et bien que Plaigne ne fût pas située dans son diocèse, mais dans celui de Mirepoix qui le jouxtait, Soybert décida d'intervenir pour empêcher que ne se développe en ce lieu un sanctuaire sans lien avec l'autorité ecclésiastique, Après une enquête sur place et la consultation d'un inquisiteur dominicain de Toulouse, l'évêque interdit aux fidèles de se rendre à la fontaine de Plaigne sous peine d'excommunication et, avec l'accord de l'évêque de Mirepoix, il fit combler la source et prit des mesures pour empêcher les laïcs d'y accéder. En revanche, sans doute pour compenser l'effet de cette sanction, il s'attacha à promouvoir la fréquentation d'une autre source, qui faisait également l'objet d'un pèlerinage local, au lieu-dit L'Ermitage. Selon la légende, c'était là que le martyr Papoul, le saint patron du diocèse, aurait

posé sa tête après avoir été décapité. Une source aurait alors jailli à cet endroit et, chaque année, les fidèles encadrés par leurs prêtres, s'y rendaient en pèlerinage le jour de sa fête. Comme on le voit dans le cas de la fontaine de Plaigne, ce n'est pas le fait qu'un sanctuaire fût lié à une source qui posait un problème à l'évêque, mais l'absence de toute référence à un saint reconnu par l'église et le fait que l'initiative du culte soit partie des laïcs. Cette réaction n'est pas isolée à cette époque : en 1479, les statuts synodaux du diocèse de Langres condamnèrent les sanctuaires « à répit » et interdirent aux fidèles de les fréquenter, et les statuts synodaux suédois du xv^e siècle évoquent la suppression de plusieurs cultes non autorisés rendus par le peuple à des personnages dont la sainteté était jugée douteuse par le clergé.

Une des manifestations les plus éclatantes de ces mouvements religieux populaires se produisit à Niklashausen, près de Würzburg^{395}. En 1475, un berger nommé Hans Boehm, désigné dans les chroniques comme « le tambourinaire de Niklashausen », appela ses contemporains à se rendre dans son village : il prétendait que la Vierge Marie lui était apparue dans l'église paroissiale et promettait le bénéfice de l'indulgence plénière à ceux qui se rendraient en pénitents auprès de la statue. À son appel, les foules accoururent – on parle de 50 000 visiteurs en une seule journée ! – et écoutèrent le berger leur annoncer que la disette qui régnait alors dans la région était le châtiment infligé par Marie et son Fils à l'humanité pour sa mauvaise conduite. Mais le clergé ne tarda pas à s'inquiéter de ce message, teinté à la fois d'anticléricalisme et de contestation sociale, et les autorités virent d'un mauvais œil ses attaques contre les riches et les puissants qu'il invitait à travailler de leurs mains, au lieu d'exploiter les pauvres. Quand le visionnaire commença à dire qu'on pouvait se dispenser de payer les redevances exigées par le seigneur, en l'occurrence l'évêque de Würzburg, il fut bientôt arrêté, jugé et brûlé comme hérétique. L'église de Niklashausen, qui était en passe de devenir un foyer de contestation, fut rasée, mais le souvenir de cet épisode demeura longtemps vivant dans le monde germanique.



Apparition de la Vierge Marie au berger Hans Behem, à Nicklashausen. Niklas Hausserstart, Gravure sur bois, v. 1490, Édition de Nuremberg, f°1. Dans S. BARNAY, *Le ciel sur la terre*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

La répression des sacralités populaires s'accroît après le concile de Trente, mais prend généralement des formes plus subtiles : en 1636, l'évêque de Gubbio fit clore la grotte du sanctuaire érémitique de Sainte-Cécile de Montelovesco, mentionné pour la première fois en 1237. Il s'agissait d'une cavité creusée dans la roche où les parents faisaient dormir leurs enfants malades, selon un cérémonial qui, selon le prélat, « ressemblait à l'incubation des païens^{396} ». Une autre façon pour le clergé de réduire l'influence de certains sanctuaires locaux consista à transporter les reliques ou les images saintes qui s'y trouvaient dans l'église paroissiale ou dans la cathédrale de la cité voisine. C'est ce qui se passa à Assise pour saint Vital († 1370), un ancien brigand converti à une vie meilleure qui avait fini ses jours en odeur de sainteté dans un ermitage situé sur les pentes du mont Subasio^{397}. Une chapelle s'était créée près de l'endroit où reposait son corps et les habitants de la cité y montaient volontiers pour boire à la fontaine qui la jouxtait. Son eau, qu'on appelait « l'eau des violettes » à cause de son goût, était en effet réputée pour ses vertus thaumaturgiques, en particulier pour la guérison des fractures. En 1586, les chanoines de Saint-Rufin décidèrent de réunir dans une chapelle de la cathédrale d'Assise les reliques de saint Vital, de saint Rufino d'Arce, un religieux assassiné dans les environs en 1281, et de saint Facondino, qui se trouvaient jusque-là dans

divers petits sanctuaires du « contado », dans le but de créer une sorte de trésor des reliques du diocèse d'Assise. Apparemment, il s'agissait d'une promotion pour ces personnages obscurs. Après cette translation des reliques, le petit sanctuaire élevé à l'emplacement de la tombe de saint Vital déclina, même si les habitants de la ville continuèrent encore longtemps à venir chercher à la fontaine l'« eau des violettes ». Il en alla de même à Città di Castello où l'évêque fit transporter à la cathédrale, en 1684, les reliques du bienheureux Ventura, un prêtre tué par un bûcheron au XIII^e siècle, qui était vénéré dans les environs de la ville^{398}.

La « normalisation » de la vie des sanctuaires par le clergé prit parfois des formes plus spectaculaires. Ainsi à Palerme, en Sicile, dont la patronne est sainte Rosalie, vénérée depuis le milieu du XVII^e siècle dans la cathédrale, mais aussi sur les pentes d'une montagne voisine de la ville, le monte Pellegrino, où elle aurait vécu dans une grotte à une époque qu'il est difficile de préciser^{399}. L'usage était de passer la nuit du 2 au 3 juin – jour de sa fête – près de cette grotte transformée en chapelle en s'adonnant à des rites oniriques et thérapeutiques assez mal connus. On y vendait et on y achetait des « pierres de sainte Rosalie » détachées de la montagne, auxquelles on attribuait des vertus curatives. Les pèlerins récitaient ou chantaient des épisodes de sa Vie qui la présentait comme une princesse descendant de Charlemagne ou du roi Roger. Selon la légende, son père avait voulu la marier à un prince, mais, comme elle avait décidé d'être l'« épouse du Christ », elle s'enfuit dans une grotte où elle mena une existence ascétique, recevant la visite de la Vierge à l'occasion des grandes fêtes liturgiques. À sa mort, ses restes auraient été enfouis par les anges sous un tas de pierre et son nom tomba dans l'oubli. Mais quatre siècles plus tard, à l'occasion d'une grave épidémie de peste, on se souvint d'elle à Palerme et on partit à la recherche de ses reliques qui furent miraculeusement retrouvées sur la montagne en 1624, ce qui provoqua la fin de l'épidémie. Un culte se développa sur place et la grotte où elle aurait vécu devint un sanctuaire, géré par une communauté d'ermes franciscains. En 1647, les reliques de sainte Rosalie furent ramenées à la cathédrale de

Palerme et un jésuite composa et publia en 1651 une Vie officielle où il s'efforça de trouver une justification chrétienne à ce qu'il pouvait y avoir de « païen » dans les pratiques des pèlerins, tout en conservant à la légende un caractère lyrique et sentimental, de façon à ne pas couper le culte de sa base populaire. Comme l'a bien montré l'anthropologue Valerio Petrarca, dans ce cas, qui est loin d'être isolé, se vérifie « un excédent de rites et de pratiques par rapport aux croyances qui en définissent la signification^{400} ». Aussi la hiérarchie ecclésiastique s'est-elle sentie obligée, à partir du xvii^e siècle, de contrôler de plus près cette dévotion où la dimension religieuse semblait se limiter à des actions rituelles que l'Église considérait désormais comme aberrantes, voire déviantes. Mais il serait excessif de parler à ce propos d'une répression généralisée, dans la mesure où certains prélats de l'époque n'étaient pas éloignés des croyances et des pratiques populaires : ainsi, en 1656, alors que la peste sévissait dans le royaume de Naples, l'évêque de Siponto, Giovanni Alfonso Puccinelli, implora le secours de saint Michel. Quelques jours plus tard, le prélat raconta que l'archange lui était apparu en songe et lui aurait suggéré d'utiliser les pierres de la grotte du Gargano pour combattre la maladie. À la suite de quoi, il en envoya une à chacun de ses collègues dont le diocèse était en proie à l'épidémie...

Conclusion

Les ^{xvi}e et ^{xvii}e siècles ont marqué un tournant important dans l'histoire des sanctuaires chrétiens. Avec le succès des idées humanistes et la Réforme protestante, le culte des saints fut en effet considéré, dans une bonne partie de l'Europe occidentale, comme un ensemble de pratiques superstitieuses. Luther dénonça la vente des indulgences dans les premières « thèses » qu'il fit afficher à Wittemberg en 1517, et Calvin condamna le culte des reliques et les pèlerinages comme des manifestations de l'« idolâtrie papiste », fondées sur l'exploitation de la crédulité et de l'ignorance des masses populaires. Au cours des guerres de Religion qui suivirent, les réformés brûlèrent les reliques et détruisirent les statues de la Vierge et des saints dans les églises, ce que les historiens désignent sous le nom d'« iconoclasme protestant ». En France, ils s'en prirent avec une violence particulière à d'importants lieux de pèlerinage, comme Saint-Martin de Tours, Rocamadour ou Saint-Gilles, dont certains ne se relevèrent pas de ce choc^{401}. Dans les pays protestants, la fréquentation des sanctuaires fut interdite par les pasteurs et, même si ces mesures ne furent pas immédiatement suivies d'effet, surtout dans les régions rurales, ils finirent par disparaître dans toute la partie septentrionale de l'Europe qui avait adhéré à la Réforme, ainsi qu'en Angleterre et en Écosse. L'effondrement aussi brutal que rapide du culte des saints et de ses manifestations dans une bonne partie de l'Occident a quelque chose de sidérant et il ne suffit pas d'évoquer l'avènement de la modernité pour l'expliquer : comment les chrétiens de ces régions, qui avaient vénéré les reliques et fréquenté les sanctuaires pendant un millénaire, ont-ils pu du jour au lendemain brûler ce qu'ils avaient adoré ?

Si étonnante que cette affirmation puisse paraître, on peut dire que l'Église encore indivise de la fin du Moyen Âge a contribué elle-même, dans une certaine mesure, à cette remise en cause. Dès 1400, un clerc anglais, longtemps confondu avec Gerson, avait proposé aux laïcs tentés de

se rendre à Rome à l'occasion du Jubilé, de remplacer ce voyage par une visite des églises de leur ville pendant cinquante jours pour l'« aller » et autant pour le « retour », en récitant des prières en faveur de l'unité de l'Église, alors déchirée par le schisme. Quelques décennies plus tard, l'auteur de *L'Imitation de Jésus Christ* mit en doute la valeur spirituelle des pèlerinages et les invitations au pèlerinage intérieur se multiplièrent dans la seconde moitié du xv^e siècle. Ainsi, en 1487, le pape Innocent VIII accorda aux dominicaines de Sainte-Catherine d'Augsbourg des indulgences à chaque fois qu'elles suivraient une sorte de « *via sacra* » qui passait par des autels et diverses chapelles de leur couvent, devenues des substituts des lieux saints de Jérusalem, tout en contemplant des tableaux représentant les principales églises de Rome qui devaient constituer les supports visuels de leur méditation^{402}. Le rôle croissant assigné par l'Église aux œuvres d'art – peintures et bientôt gravures faciles à transporter – contribua par ailleurs à détacher les pèlerinages des tombeaux des saints et à renforcer leur charge spirituelle. Cette aspiration revêtit des formes différentes selon les contextes géographiques et spirituels : ainsi, chez les Franciscains observants italiens qui attachaient une grande importance à l'espace et à la nature, ce processus de substitution se traduisit, nous l'avons vu, par la création, dans le cadre des « Sacri Monti », d'une Jérusalem à la fois monumentale et fictive, située dans un cadre de montagnes^{403}. Sans avoir à accomplir de grands efforts physiques ni à mettre leur vie en danger, les laïcs pouvaient y faire, par la vue et l'imagination, l'expérience des principales étapes de la vie et de la Passion du Christ. Ailleurs, comme en Bretagne, la dévotion populaire se focalisa sur sa crucifixion et les Calvaires monumentaux se multiplièrent à proximité de certaines églises.

Parallèlement à cette évolution, le clergé ne ménagea pas ses efforts pour délocaliser la dévotion envers les saints et sensibiliser les fidèles à la dimension universelle de l'Église. Dans ce processus de longue durée, la création du Jubilé romain par Boniface VIII a constitué un point de départ en plaçant Rome, et non plus Jérusalem, au centre de la piété chrétienne. Par la suite, et surtout au xv^e siècle, ses successeurs ont accordé à un certain

nombre de sanctuaires de la chrétienté le bénéfice de l'indulgence plénière, « à l'instar du Jubilé », ce qui permettait aux fidèles d'acquérir les privilèges spirituels liés au pèlerinage romain sans avoir à l'accomplir physiquement. En outre, en privilégiant certains moments de l'année et diverses fêtes à l'occasion desquelles on pouvait bénéficier du « pardon », la papauté contribua à déplacer l'accent du lieu saint au temps sacré et de l'initiative individuelle à la piété liturgique et collective.

Une autre façon pour la hiérarchie ecclésiastique de tenter de remodeler la foi populaire qui s'exprimait dans les sanctuaires fut de favoriser ceux qui étaient dédiés à la Vierge Marie. L'essor extraordinaire du culte marial aux XIV^e et XV^e siècles n'est certes pas dû seulement à l'action de la papauté, mais il se situe au croisement de plusieurs tendances profondes de la piété : pour les ordres religieux épris de réforme, la préférence donnée à la Vierge par rapport aux autres saints était une façon de se référer aux origines de l'Église : Marie parle des commencements et y renvoie. On la représenta alors volontiers en train de prier au Cénacle avec les douze apôtres. Pour les laïcs, la Mère de Dieu était à la fois la créature humaine la plus parfaite – c'est l'époque où le concile de Bâle élabore déjà les fondements du dogme de l'Immaculée Conception – et la sainte la plus puissante et la plus miséricordieuse envers ceux qui l'imploraient. Une fois sortie vainqueur de sa lutte contre le conciliarisme, l'Église romaine reprit à son compte les aspirations des fidèles dans ce domaine. À partir de Nicolas V et Sixte IV, elle favorisa de tout son pouvoir le sanctuaire de Notre-Dame de Lorette et s'efforça d'y attirer les pèlerins de l'Europe entière en lui accordant le privilège de l'indulgence plénière. Archétype de l'Église, maison de Dieu au milieu des hommes, la « Santa Casa », apportée de Nazareth en Italie par les anges, devint alors une sorte d'Arche de la Nouvelle Alliance autour de laquelle se retrouvaient les clercs et les laïcs, les puissants et les pauvres sous la houlette du successeur de Pierre.



Sanctuaire de Notre-Dame de Sion, Vaudémont.

Cet intérêt nouveau des institutions ecclésiastiques pour les sanctuaires fut cependant trop tardif et trop limité pour être efficace, en dehors des pays méditerranéens. En outre, si les principaux centres de pèlerinage évoluèrent dans le sens souhaité par le clergé, les sanctuaires locaux ne furent guère touchés par le processus de spiritualisation qui a marqué la fin du Moyen Âge. Dans le monde rural, le culte des saints répondait à des besoins concrets et permanents pour les populations : protéger des épidémies, assurer de bonnes récoltes, guérir tant les humains que les troupeaux de certaines maladies. Aussi nombre de petits sanctuaires semblent-ils avoir continué à vivre dans l'ombre sans grand changement, parfois jusqu'au XIX^e ou au début du XX^e siècle, autant que permet de le savoir une documentation très lacunaire.

Mais, qu'ils aient été dédiés à d'obscurs saints locaux ou à la Mère de Dieu, la dualité des espaces où l'on venait solliciter pour soi et pour ses proches l'intervention des forces surnaturelles allait survivre jusqu'à nos jours : d'un côté, la paroisse, lieu de la pratique sacramentelle, où prévalait la médiation sacerdotale exercée par le clergé séculier ; de l'autre, le sanctuaire, géré par des laïcs ou par des religieux, où subsistait la possibilité d'un rapport direct de l'individu avec le sacré. Maurice Barrès n'était sans doute pas un grand historien, mais dans *La Colline inspirée*, ouvrage où tout tourne autour de Notre-Dame de Sion-Vaudémont, en Lorraine, il a distingué, sans les opposer, « la religion de la chapelle » de « la religion de

la prairie », et rappelé avec bonheur qu'à côté des églises, « il est des lieux où souffle l'esprit^{404} ». Même si ces certaines de ces formulations peuvent paraître aujourd'hui un peu surannées, elles recouvrent une réalité et une tension permanentes. L'historien se doit d'autant plus de les prendre en compte que la vie des sanctuaires ne relève pas seulement d'une histoire de la piété ou de la dévotion populaire. Insérés dans un paysage qui s'est souvent construit autour d'eux et en fonction d'eux, ils ont contribué à forger à la fois des identités territoriales bien définies et un sentiment d'appartenance à un espace commun, celui de la chrétienté, où le local rejoignait l'universel. En ce sens, on peut dire, sans commettre d'anachronisme, qu'ils sont, d'une certaine façon, au même titre que les croisades et les universités médiévales, à l'origine d'une conscience européenne.

Bibliographie

- ALLÈA Sylvie, ELSIG Frédéric (dir.), *L'image des saints dans les Alpes occidentales à la fin du Moyen Âge* (Genève, juin 2013), Rome, Viella, 2015.
- KERMANN Josef (éd.), *Das « Itinerarium Bernardi Monachi »*. Edition, Übersetzung, Kommentar, Hannover, Verlag Hahnsche Buchhandlung, 2010, 154 p.
- JSTA-BOULAROT Sandrine, HUBER Sandrine, VAN ANDRINGA William, *Quand naissent les dieux. Fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*, Rome-Athènes, Collection de l'École française de Rome, 2017.
- LE Denise (dir.), *Miracle et Karama : Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, Brepols, 2000.
- SE Edmond (éd.), *Les miracles de Notre-Dame de Rocamadour au XIII^e siècle*, Toulouse, Le Pérégrinateur, 2007.
- Roc-Amadour. Documents pour servir à l'histoire du pèlerinage*, Brive, Imprimerie catholique, 1926.
- ONSO EL SABIO, *Cantigas de Santa Maria*, t. 2, Madrid, éd. W. Mettmann, 1961, p. 106-107.
- ANDOLI Clara, « Santuari scomparsi, santuari in disuso nell'area di Assisi », dans Mario TOSTI (dir.), *Santuari cristiani d'Italia*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 279-306.
- « Santuari cristiani in Umbria », dans André VAUCHEZ (dir.), *I santuari cristiani d'Italia*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 2007, p. 145-164.
- ENNA Giancarlo, « Santuari e difesa dei confini politici e religiosi. Il caso lombardo tra Medioevo e prima Età moderna : Caravaggio e Tirano », dans André VAUCHEZ (dir.), *I santuari cristiani d'Italia*, Rome, Collection de l'École française de Rome, 2007, p. 269-297.
- TOINE Elisabeth, « Images de miracles. Le témoignage des ex-voto peints en Italie centrale (XIV^e-XVI^e siècle) », dans Denise AIGLE (dir.), *Miracle et Karama*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 353-374.
- OLD Klaus, *Quellen und Untersuchungen zur sozialreligiösen Bewegung des Hans Behem*, Baden Baden, Verlag Valentin Koerner, 1980.
- INSON Clarissa, *Mystic and Pilgrim. The Book and the World of Margery Kempe*, New York, Cornell University Press, 1985. Traduction française, *Le Livre de Margery Kempe. Une aventurière de la foi au Moyen Âge*, préface d'A. VAUCHEZ, Paris, Éditions du Cerf, 1989.
- JUSTIN, *Sermon CCLXV, § 5, PL XXXIX*, p. 39-40.
- ISA Immacolata (dir.), *I santuari e il mare (Santuario di Santa Maria di Monte Berico, Vicenza, 2013)*, Bari, Edipuglia, 2014.

TRAND Françoise, GAUVARD Claude, MOEGLIN Jean-Marie (dir.), *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à Bernard Guenée*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.

ÉPY Marie-France, « Les Isauriens et l'espace sacré : l'Église et les reliques », dans Michel KAPLAN, *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001, p. 13-24.

ELLIS Luca, (dir.), *Ierofanie e luoghi di culto (Monte Sant'Angelo, 21-23 avril 2015)*, Bari, Edipuglia, 2016.

IL François, GABORIT Jean-René, L'« *Itinerarium Bernardi monachi* » et les pèlerinages d'Italie du Sud pendant le haut Moyen Âge, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 79, Rome, École française de Rome, 1967, p. 259-298.

ICI Michele, *Il pennello dell'evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a San Luca*, Pisa, ETS, 1998.

« *Pro remedio animae* ». *Immagini e pratiche devozionali in Italia centrale (secoli XIII-XIV)*, Pisa, ETS, 2000.

Lo spazio dell'anima. Vita di una chiesa medievale, Rome-Bari, Laterza, 2005.

San Nicola. Il grande taumaturgo, Rome-Bari, Laterza, 2009.

« L'image merveilleuse : une catégorie storiographique », dans Sofia BOESCH GAJANO (dir.), *I testi cristiani nella storia e nella cultura*, Rome, Edizioni Orientalia Christiana, 2013, p. 67-93.

The Holy Portulan : The Sacred Geography of Navigation in the Middle Ages, Berlin, De Gruyter, 2014.

« Italian Ex-votos and Pro anima images in the Late Middle Ages », dans Ittai WEINRYB (dir.), *Ex Voto. Votive Giving Across Cultures*, New York, University of Chicago Press, 2016, p. 76-105.

IOCCHI Stéphane, DUHAMELLE Christophe (dir.), *Reliques romaines. Invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne*, Rome, École française de Rome, 2016.

OCO Simone, MORAND Marie-Claude (dir.), *Des Saints et des hommes. L'image des Saints dans les Alpes occidentales au Moyen Âge : catalogue*, Milan, Officina Libraria, 2013.

X François, « Bois-Seigneur-Isaac », dans *DHGE*, IX, Louvain, Brepols, 1937, p. 547-573.

ZAMO Nicolas, « Image miraculeuse : le mot, le concept, la chose », dans Nicolas BALZAMO et Estelle LEUTRAT (dir.), *L'Image miraculeuse dans le christianisme occidental*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2020, p. 15-41.

Les miracles dans la France du XVI^e siècle, Paris, Les Belles lettres, 2014.

CHRISTIN Olivier, FLÜCKIGER Fabrice (éd.), *L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg*, Neuchâtel, Éditions Alphil/Presses universitaires suisses, 2015.

ERALT Xavier, *La Cathédrale du Puy-en-Velay*, Paris-Milan, Skira, 2000.

Compostelle. Le grand chemin, Paris, Gallimard, 1999.

THÉLEMY Dominique, *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, Armand Colin, 2004.

REIRO-RIVAS Xavier L., « Mille anni di pellegrinaggio a Santiago », dans Davide SCOTTO (dir.), *Del visibile credere*, Firenze, Olschki, 2011, p. 573-590.

RÈS Maurice, *La Colline inspirée*, Paris, Éditions du Rocher, 2005.

CHET Jérôme, *Lieu sacrés, lieu d'images. Les fresques de Bominaco (Abruzzes, 1263). Thèmes, parcours, fonctions*, Rome, École française de Rome, 1992.

DITTMAR Pierre-Olivier (dir.), *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2015.

TIDE Roger, *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan, 2002.

JD Anne (dir.), *Organiser l'espace sacré au Moyen Âge. Topographie, architecture et liturgie (Rhône-Alpes, Auvergne)*, Lyon, Alpara, 2014.

UJARD Brigitte, *Le culte des saints en Gaule. Les premiers temps, d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

BE Katheryne, « The Jerusalem of the Mind's Eye : Imagined Pilgrimage in the Late Fifteenth Century », dans B. KÜHNEL (dir.), *Visual Constructs of Jerusalem*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 409-420.

TING Hans, *Bild und Kult*, Munich, 1990. Trad. française : *Image et culte. Une histoire de l'art avant l'époque de l'art*, Paris, Éditions du Cerf, 1998.

ISA Alban, *Les Saints guérisseurs du Perche-Gouët. Espace symbolique du bocage*, Paris, Institut d'ethnologie, 1978.

IVENUTI Anna, « Il santuario : definizioni, metodo di studio, significato storico », dans Giorgio CRACCO et Paolo COZZO (dir.), *Andare per santuari*, Aosta, Bertoncetto, 2006.

PIATTI Pierantonio (dir.), *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei Luoghi Santi tra Medioevo ed Età Moderna*, Firenze, Sismel, 2014.

PIATTI Pierantonio (dir.), *Beata civitas. Pubblica pietà e devozioni private nella Siena del '300*, Firenze, Sismel, 2017.

CÉ Yves-Marie, *Lorette aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Presses universitaires Paris-Sorbonne, 2011.

- LIOZ Jacques, *Le mont Granier. La chute d'un géant*, Veurez, Le Dauphiné, 2020.
- NCO Rosanna, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale*, Perugia, Edizioni Compostellane, 2017, 280 p.
- LOT Claudine, « Les saintes chapelles (xiii^e-xv^e siècle) », dans *RHEF*, 72, 1987, p. 229-248.
- CH Debra, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*, Woodbridge, The Boydell Press, 1998.
- OGNI Fabio, « Les ex-voto », *Iconographica*, I, 2002, p. 1-15.
- CKL Christine M., *Images of Plague and Pestilence*, Kirksville, Truman State University Press, 2000.
- SCH GAJANO Sofia, SCARAFFIA Lucetta (dir.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990.
- « Des “*Loca sanctorum*” aux espaces de la sainteté : étapes de l’historiographie hagiographique », *Revue d’Histoire ecclésiastique*, 95, 2000, p. 487-500.
- MODICA Marilena (dir.), *Miracoli. Dai segni alla storia*, Rome, Viella, 2015.
- SCORZA BARCELLONA Francesco (dir.), *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Rome e del Lazio*, Rome, Viella, 2008.
- CALIO Tommaso, SCORZA BARCELLONA Francesco, SPERA Lucrezia (dir.), *Rome - Santuari d’Italia*, Rome, De Luca Editori d’Arte, 2012, 500 p.
- « Lo spazio mediterraneo e la storia della santità », dans *Id.*, *Un’agiografia per la storia*, Rome, Viella, 2020, p. 161-182.
- SPFLUG François et LOSSKY Nicolas (dir.), *Nicée II (787-1987)*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.
- NET Charles, « Les églises de bois d’après les recherches archéologiques », dans Nancy GAUTHIER, Henri GALINIÉ (dir.), *Grégoire de Tours et l’espace gaulois*, Tours, Association Grégoire 94, 1997, p. 217-236.
- NET Serge, *Entre Champagne et Lorraine : histoire de l’ermitage et du pèlerinage de Saint Rouin* [1955], Nîmes, Éditions Lacour-Ollé, 1996, 184 p.
- CHÉL Laurent, *Decretorum Ecclesiae Gallicanae libri VII*, Paris, Mural, 1609.
- ET Pierre, OTRANTO Giorgio, VAUCHEZ André (dir.), *Culte et pèlerinages à Saint-Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l’Archange*, Rome, École française de Rome, 2003.
- Culte et sanctuaires de Saint Michel dans l’Europe médiévale*, Bari, Edipuglia, 2008.

VINCENT Catherine, *Représentations du Mont et de l'Archange saint Michel dans la littérature et dans les arts (Cerisy-La Salle, octobre 2008)*, Bari, Edipuglia, 2011.

JSQUET-LABOUÉRIE Christine, MAUREY Yossi (dir.), *Espace sacré, mémoire sacrée. Le culte des évêques dans leurs villes (IV^e-XX^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2015.

JTRY Philippe (dir.), *Reine au Mont Auxois. Le culte et le pèlerinage de sainte Reine des origines à nos jours*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

JULIA Dominique (dir.), *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 2000.

OKY Edina, *La politique des reliques, de Constantin à Saint Louis*, Paris, Beauchesne, 2007.

« La politique des reliques des premiers comtes de Flandres (fin du IX^e siècle–fin du XI^e siècle) », dans Edina BOZOKY, *Le Moyen Âge miraculeux*, Paris, Riveneuve, 2010, p. 133-148.

Miracle ! Récits merveilleux des martyrs et des saints, Paris, Vuibert, 2013.

HELVETIUS Anne-Marie (dir.), *Les reliques. Objets, culte, symboles*, Turnhout, Brepols, 1999.

SC-BAUTIER Geneviève, « Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (IX^e-XV^e siècle). Archéologie d'une dévotion », dans *Revue d'histoire de la spiritualité*, 50, 1974, p. 319-342.

« Partir, prier, donner : les églises fondées en souvenir du pèlerinage en Terre Sainte (X^e-XI^e siècle) », dans M. Stella CALO MARIANI (dir.), *Il Cammino di Gerusalemme*, Bari, Adda, 2004, p. 565-589.

SC Henri, « Mediterraneo Medieval : a geografia da graças », dans N. DE BARROS ALMEIDA, R. DELLA TORRE (dir.), *O Mediterraneo medieval reconsiderado*, Campinas, Unicamp, 2019, p. 241-278.

ICARD Nicole, VANOTTI Françoise, WAGNER Anne (dir.), *Autour de saint Maurice. Actes du colloque « Politique, société et construction identitaire autour de saint Maurice »* (2009), Saint-Maurice (Valais), Fondation des archives historiques de l'abbaye de Saint-Maurice, 2011.

UILLET Louis (éd.), *Liber Miraculorum Sancte Fidis*, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1897.

UQUET Sophie, *Sedes Sapientiae. Vierges noires, culte marial et pèlerinages en France méridionale*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 2017.

OWN Peter, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Éditions du Cerf, 1984.

La Société et le Sacré dans l'Antiquité tardive, Paris, Seuil, 1985.

EFANI Stefano, *Il Perdono di Assisi. Storia, agiografia, erudizione*, Assise, CISAM, 2016.

MENESTO Enrico (dir.), *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, Assise, CISAM, 2017.

INA Denis, *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*, Paris, RMN, 1996.

Saints et diables au chapeau : bijoux oubliés du Moyen Âge, Paris, Seuil, 2007.

SLAG James, « Local Pilgrimages and their Shrines in Pre-Modern Europe », dans *Peregrinations : Journal of Medieval Art and Architecture*, 2,1, 2005, p. 1-27 (en ligne).

UM Caroline, *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.

ANTOUS Alain, HILDESHEIMER Françoise, *Foi chrétienne et milieux maritimes, X^e-XX^e siècles*, Paris, Publisud, 1989.

IBBO Sara, *Santa Rosalia tra terra e cielo*, Palerme, Sellerio Editore Palermo, 2004.

DEI Antonio, « Les ordres de Terre Sainte et le culte de la Vraie Croix et du Saint Sépulcre en Europe au XII^e », dans POUPARD Paul, ARDURA Bernard (dir.), *Abbayes et monastères aux racines de l'Europe*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, p. 35-56.

LLET Jean-Pierre, *Les trésors des sanctuaires de l'Antiquité à l'époque Romane*, Paris, Picard, 1996.

LO MARIANI Maria Stella, « Icone e statue lignee medievali nei santuari mariani della Puglia », dans M. TOSTI (dir.), *Santuari cristiani d'Italia.*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 3-44.

(dir), *Il Cammino di Gerusalemme*, Bari, Adda, 2002.

(dir), *I Santi venuti dal mare*, Bari, Adda, 2009.

PEPE Adriana, *Luoghi di culto lungo la Via Francigena. In cammino verso la grotta dell'Arcangelo*, Galatina, Congedo, 2013.

API P. M. (éd.), *Dell'istoria ecclesiastica di Piacenza*, t. 1, Piacenza, 1651.

APIONE Ada, « Il Censimento dei santuari cristiani d'Italia. Ierofanie e luoghi di culto » dans AVELLIS Luca, *Ierofanie e luoghi di culto*, Bari, Edipuglia, 2016, p. 115-142.

APORESI Piero, *La Chair impassible*, Paris, Flammarion, 1986.

ELLA Tessa, *Storia e leggenda del santuario di S. Michele al Monte Tancia*, Bari, Edipuglia, 2020.

ETTI Luigi, « L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo », dans Giovanni FILORAMO, Daniele MENOZZI (dir), *Rivista di storia del Cristianesimo*, 7, Brescia, Editrice Morcelliana, 2010, p. 23-54.

Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo, Rome, Viella, 2002.

« Olea sanctorum ». *Reliquie e miracoli fra Tardo Antico e alto Medioevo*, dans *Olio e vino nell'alto Medioevo*, LIV settimana di studio (Spoleto, 2006), Spoleto, CISAM, 2007, p. 1335-1415.

NDINI Franco, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce : pellegrini, crociati, sognatori d'Oriente fra XI^e e XV^e secolo*, Milano, Il Saggiatore, 1991.

éd.), *Leggenda di Santo Galgano confessore*, Siena, Cantagalli, 1982.

« La devozione a Gerusalemme in Occidente e il 'caso' san Vivaldo », dans Sergio GENSINI, *La « Gerusalemme » di San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, Pise, Pacini, 1989, p. 55-102.

La città e il sacro, Milan, Libri Scheiwiller, 1994.

ION Anne, « Miracles de saint Martial », dans GÉLIS Jacques et REDON Odile (dir.), *Les miracles, miroirs des corps*, Saint-Denis, Presses de l'université de Paris VIII, 1983, p. 87-124.

OLI Martina, « Tipologia di santuari in Emilia Romagna », dans TAGLIAFERRI Maurizio (dir.), *Santuari locali e religiosità popolare nelle diocesi di « Ravennatensia »*, Imola, Il Nuovo Diario Messaggero, 2003, p. 33-60.

RIER Michel, *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*, Montréal, Liber, 2005, 153 p.

TRON Isabelle et alii (dir.), *Autour de Saint-Seurin : lieu, mémoire, pouvoir. Des premiers temps chrétiens à la fin du Moyen Âge*, Pessac, Ausonius, 2010.

IRAGHI Giampietro, SERGI Giuseppe (dir.), *Pellegrinaggi e santuari di san Michele nell'Occidente medievale* (Sacra de S. Michele, settembre 2007), Bari, Edipuglia, 2009.

SAGNES-BROUQUET Sophie, *La chapelle sur le pont. Fonctions et symbolique d'un édifice au Moyen Âge à nos jours*, dans PÉROL Céline (dir.), *Faire la route*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2007, p. 35-49.

ILIER Brigitte, *L'eau et le sacré. Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Beauchesne, 1990.

JCCI VON SAUCKEN Paolo, *Il mondo dei pellegrinaggi : Rome, Santiago, Gerusalemme*, Milano, Jaca book, 1996, p. 137-186.

CHINI F., art. « Eau », dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, t. 1, Paris, Éditions du Cerf, 1990.

TEAU Michel de, *L'invention du quotidien*, t. 1, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. 205-227.

AIRE D'ARLES, *Sermon CCLXXVII*, éd. M. DELAGE, *Sermons au peuple*, t. 2, Paris, Éditions du Cerf, 1978, p. 178-179.

« Hagiographie », dans *Encyclopedia Universalis*, XI, Paris, 2002, p. 550-560.

PELAIN DE SÉRÉVILLE-NIEL Cécile, DELAPLACE Christine, JEANNE Damien, SINEUX Pierre (dir.), *Purifier, soigner ou guérir ? Maladies et lieux religieux de la Méditerranée antique à la Normandie*

médiévale (Cerisy, 2014), Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2020.

ARRIER René, *L'ermite de Saint-Sorlin. Joseph-Élie Simonin (1792-1856). Contribution à l'histoire religieuse du Jura et de la Congrégation du Saint-Esprit*, Langres, Éditions Dominique Guéniot, 2000.

IGARLE Federica, « I Visconti e il culto della Vergine (XIV secolo). Qualche osservazione », dans Paola VENTRONE, Laura GAFFURI (dir.), *Images, cultes, liturgies. Les connotations politiques du message religieux*, Paris-Rome, Éditions de la Sorbonne/École française de Rome, 2014, p. 105-124.

UVIN Yves (éd.), *Livre des miracles de Sainte Catherine de Fierbois*, Poitiers, Société des archives historiques du Poitou, 1976 (« Archives historiques du Poitou », 60).

RUBINI Giovanni, « Le mete del pellegrinaggio medievale », dans GRECI Roberto (dir.), *Itinerari medievali e identità europea*, Bologna, CLUEB, 1999, p. 136-146.

MEL Vital, « Pèlerins languedociens au Mont-Saint-Michel à la fin du Moyen Âge », dans *Annales du Midi*, 70, Toulouse, Privat, 1958, p. 230-239.

ISTIN Olivier, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1991.

ISTIAN William A., *Local Religion in sixteenth-Century Spain*, Princeton, Princeton University Press, 1989.

KLANICZAY Gabor (dir.), *The 'Vision Thing'. Studying Divine Intervention*, Budapest, Collegium Budapest, 2009.

FFARI Giorgio, LAGHEZZA Angela (dir.), *Alle origini dell'Europa : il culto di San Nicola tra Oriente e Occidente, Italia-Francia*, Bari, Nicolaus Studi Storici, 2011.

FERIO Ferdinando, VACCARO Luciano (dir.), *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, Brescia, Morcelliana, 1997.

lice di Diritto canonico, Rome, 1983.

DOU Yann, LAUWERS Michel (dir.), *Lérins. Une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2010.

IGOURDEAU Marie-Hélène, « Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique », dans Michel KAPLAN (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2016, p. 125-136.

ISTABLE Giles, « Monachisme et pèlerinage », dans *Revue historique*, 101, Paris, PUF, 1977, p. 3-27.

struction de l'espace au Moyen Âge. Pratiques et représentations, Acte du 37^e Congrès de la SHMESP (2006), Paris, Sorbonne, 2007.

IBET Patrick, PETRAZOLLER François, TABBAGH Vincent, *Le Grand Pardon de Chaumont et les Pardons dans la vie religieuse (XIV^e-XXI^e siècle)*, Dijon, Le Pythagore, 2011.

DEZ Philippe, « Les usages du trésor des grâces. L'économie idéale et matérielle des indulgences au Moyen Âge », dans Philippe CORDEZ et alii, *Le trésor au Moyen Âge. Questions et perspectives de recherche*, Neuchâtel, Institut d'Histoire de l'art et de Muséologie, 2005, p. 55-88.

Le trésor au Moyen Âge. Discours, pratiques et objets, Florence, SISMEL, 2010.

Charlemagne et les objets : des thésaurisations carolingiennes aux constructions mémorielles, Bern-Berlin, Peter Lang, 2012.

Trésor, mémoire, merveilles. Les objets des églises au Moyen Âge, Paris, EHESS, 2016.

NELISON Sally, SCOTT Montgomery (dir.), *Images, Relics and Devotional Practices in Medieval and Renaissance Italy*, Cambridge, University Press, 2007.

NINI Guido, « *Non est in toto sanctorum orbe locus*. Collection Relics in Early Medieval Rome », dans M. BAGNIOLI et alii (dir.), *Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, Cleveland, The Cleveland Museum of Art, 2011, p. 69-78.

TIER J.-F. (dir.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle. Formes, évolutions, significations*, Turnhout, Brepols, 2006.

LET Noël, « Un ermitage en Basse Provence : Notre-Dame des Anges », dans *Provence historique*, 68, Marseille, Fédération historique de Provence, 2018, p. 407-420.

CCO Giorgio (dir.), « Le leggende di fondazione dal Medioevo all'età Moderna », dans *Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento*, 26, 2000, p. 393-413.

« La grande stagione dei santuari mariani (XIV^e-XVI^e secoli) », dans André VAUCHEZ (dir.), *I santuari cristiani d'Italia*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 17-44.

dir.), *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia : approcci regionali*, Bologne, Il Mulino, 2002.

IRON Gilbert, « Vérité du miracle », dans D. SCOTTO, *Del visibile credere*, Firenze, Olschki, 2011, p. 139-157.

TE Alighieri, *La Divine Comédie*, éd. et trad. J. RISSET, Paris, Flammarion, 1986.

Oyas, « To be a Pilgrim. Tactile Piety, Virtual Pilgrimage and the Experience of Place in the Medieval Period », dans J. ROBINSON, L. DE BEER (dir.), *Matter of Faith. An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, Londres, The British Museum, 2011, p. 1-7.

ENTE Denis (dir.), *Saint-Médard. Trésors d'une abbaye royale*, Paris, Somogy, 1997.

IOUX Esther, GALLAND Caroline, VINCENT Catherine (dir.), *Des usages de la grâce. Pratiques des indulgences du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Lille, Presses universitaires du Septentrion,

2021, 354 p.

IOUX Esther, « Les indulgences Romeines à la fin du Moyen Âge », dans DEHOX Esther, GALLAND Caroline, VINCENT Catherine (dir.), *Des usages de la grâce. Pratiques des indulgences du Moyen-Âge à l'époque contemporaine*, p. 177-186.

JONG Mayke, THEUWS Frans, VAN RHIJN Carine (dir.), *Topographies of Power in Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 2001.

JAPLACE Christine, « Ermites et ascètes à la fin de l'Antiquité et leurs fonctions », *MEFRA*, 104-2, 1992, p. 981-1024.

JARUELLE Étienne, « La spiritualité du pèlerinage de Rocamadour », dans *La piété populaire au Moyen Âge*, Turin, 1975, p. 529-545.

JEHAYE Hippolyte, « *Loca sanctorum* », dans *Analecta Bollandiana*, 48, 1930, p. 5-64.

JUZ Christiane, « Un pèlerinage en Touraine au x^ve siècle. Le livre des miracles de Sainte Catherine de Fierbois », dans CONSTABLE G., ROUCHE M. (dir.), *Auctoritas. Mélanges offerts à Olivier Guyot*, Paris, Presses universitaires Paris-Sorbonne, 2006, p. 635-645.

MARTINO Ernesto, « Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini », *Studi e materiali di storia delle religioni*, 23, Brescia, Morcelliana, 1951/52.

SALTREY Henri, *Traité du Purgatoire de Saint Patrick*, trad. de G. P. Maggioni, *Il Purgatorio di San Patrizio*, Florence, Sismel – Edizioni del Galluzzo, 2018, p. 8-35

METTE Philippe, MARTIN Philippe (dir.), *Le miracle de guerre dans la chrétienté occidentale*, Paris, Coédition Hémisphères/Maisonnewe & Larose, 2018.

SOUZA Manuel, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité Romeine*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 2004.

JFFIC Jean-Luc (dir.), *Reliques et sainteté dans l'espace médiéval*, Saint-Denis, PECIA, 2006.

RKENS Alain, MORELLI Anne (dir.), *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 2008.

RKENS Alain, BARTHOLEYNS Gil, GOLSENNE Thomas (dir.), *La performance des images*, Bruxelles, Université libre de Bruxelles, 2009.

FIN Luciano, *Dio, il mare e gli uomini*, Caselle di Sommacampagna, Cierre edizioni, 2008.

JGLAS Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 2001.

BY Georges, *Saint Bernard - L'art cistercien* [1979], Paris, Flammarion, 2017, p. 75.

CELLIER André, « Une mythologie urbaine : Constantinople vue d'Occident au Moyen Âge », dans *MEFRM*, 96, Rome, École française de Rome, 1984, p. 495-524.

ÉRÉ THESEIDER Eugenio, « La grande rapina dei corpi santi dell'Italia al tempo di Ottone », dans *Festschrift P. E., Schramm*, I, Wiesbaden, 1964, p. 420-432.

ORONT Alphonse, *Du sacré. Croisades et pèlerinage. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987.

L'image de religion dans l'Occident chrétien, Paris, Gallimard, 2015.

VAL Yvette, *Auprès des saints corps et âme. L'inhumation « ad sanctos » dans la chrétienté d'Orient et d'Occident, du III^e au VII^e siècle*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1988.

IG Ulrike, FABRE Pierre-Antoine, POLO DE BEAULIEU Marie-Anne (dir.), *Les ex-voto : objets, usages, traditions. Un regard croisé franco-allemand*, Gutenberg, Computus Druck Satz & Verlag, 2019.

ADE Mircea, *Traité d'histoire des religions* [1948], Paris, Payot, 2004.

Le sacré et le profane [1965], Paris, Gallimard, 1987.

HEVERRIA L. (de) (dir.), *Code de droit canonique annoté*, Paris-Bourges, Éditions du Cerf/Tardy, 1989, p. 669.

REAU Robert et alii, *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, t. 18 : *Allier, Cantal*, Paris, CNRS, 1995, p. 110.

RARI Michele, MEYER Andreas (dir.), *Il Volto Santo in Europa. Culto e immagini del crocifisso nel Medioevo*, Lucca, Istituto storico lucchese, 2005.

JCANE Ronald, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, New York, Palgrave Macmillan, 1977.

SIN Bernard, « Remarques sur Jérusalem à l'époque byzantine », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 129-132.

EVILLE Raymonde, *Le Jubilé de saint Thomas Becket, du XIII^e au XV^e siècle (1220-1470). Études et documents*, Paris, EHESS, 1958.

CATI Alessandra, « *Ignis sacer* ». *Una storia culturale del fuoco sacro dell'Antichità al Settecento*, Florence, Sismel, 2013.

« Healing with the Body of Christ. Religion, Medicine and Magic », dans L. ANDREANI, A. PARAVICINI BAGLIANI (dir.), *Il « Corpus Domini ». Teologia, antropologia e politica*, Firenze, Sismel, 2015, p. 209-226.

ARNIÉ Michèle, « Les miracles du suaire de Cadouin-Toulouse et la folie de Charles VI », dans *RHEF*, 99, Turnhout, Brepols, 2013, p. 25-52.

LE BLÉVEC Daniel, VINCENT Catherine (dir.), *Corps saints et reliques dans le Midi*, coll. *Les Cahiers de Fanjeaux*, 53, Toulouse, Privat, 2018.

NCESCONI Gianpaolo, « Il commune e i santi. Il culto iacobeo e l'acclamazione' del potere a Pistoia », dans A. BENVENUTI et R. NELLI, *Culto dei santi e culto dei luoghi nel medioevo pistoiese*, Pistoia, Società Pistoiese, 2010, p. 159-172.

EDBERG Daniel, *The Power of Images*, Chicago, University of Chicago Press, 1991. Trad. française, *Le pouvoir des images*, Paris, Gérard Monfort, 1998.

EMAN Charles, *Holy Bones, Holy Dust. How Relics Shaped the History of Medieval Europe*, Yale, Yale University Press, 2011.

ESCHLÉ-CHOPARD Marie-Hélène, *Itinéraires pèlerins de l'ancienne Provence*, Marseille, La Thune, 2004.

Espace et santé en Provence, XVI^e-XX^e siècle, Paris, Éditions du Cerf, 1976.

LOW André, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris, Institut des études byzantines, 1961.

GONI Arsenio, *Il Giubileo de Bonifacio VIII*, Rome-Bari, Laterza, 1999.

FURI Laura, « Luoghi di culto e santuari del Medioevo occidentale. Bibliografia ragionata », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 176-186.

« Scritture e riscritture di uno spazio sacro. La cattedrale di Vicenza nel XV secolo », dans D. RANDO, P. COZZO, D. SCOTTO, *Ottant'anni da maestro. Saggi degli allievi offerti a Giorgio Cracco*, Rome, Viella, 2014, p. 87-100.

GLIARDI Isabella, « Ave maris stella. Il santuario mariano di Montenero presso Livorno », dans Luciano FANIN, *Dio, il mare e gli uomini*, Caselle di Sommacampagna, Cierre edizioni, 2008, p. 185-214.

DI Amalia, « Navigazione e devozione nel XV secolo. Il Mar Tirreno nel Portolano dei santi », dans I. AULISA (dir.), *I santuari e il mare*, Bari, Edipuglia, 2014, p. 149-166.

LAND Bruno, *Les Authentiques de reliques du Sancta Sanctorum*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2004.

LETI Anna, « Gerusalemme o la città desiderata », dans *MEFRM*, 96, 1984, p. 459-487.

NDOLFO Francesco, « Luoghi dei santi e luoghi dei demoni : il riuso dei templi nel medioevo », dans *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*, Spoleto, CISAM, 1989, p. 883-923.

OSCHKIN Cecilia, « Between Historical Narration and Liturgical Celebrations : Gautier Cornut and the Reception of the Crown of Thorns in France », dans *Revue Mabillon*, n.s., 30, 2019, p. 91-145.

« Nivelon de Quierzy, the Cathedral of Soissons, and the Relics of 1205 : Liturgy and Devotion in the Aftermath of the Fourth Crusade », dans *Speculum*, 95, 2020, p. 1087-1129.

SPERINI Lidio (dir.), *Usus veneratioque fontium. Fruizione e culto delle acque salutari nell'Italia Romana*, Tivoli, Tipigraf, 2006, p. 17-54.

JDE-FERRAGU Murielle, « Le prince et les restes saints. Le culte des reliques à la cour (1369-1416) », dans B. LAURIOUX et J. PAVIOT (dir.), *La cour du Prince : cour de France, cours d'Europe, XII^e-XV^e siècle*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 377-398.

JTHIER Marie-Madeleine, *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Fribourg, Bibliothèque des arts, 1983.

JTHIER Nancy, GALINIÉ Henri (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois* (Actes du Congrès international Tours, 3-5 novembre 1994), Tours, Association Grégoire 94, 1997, 376 p.

EAU Véronique, GUYON Catherine, VINCENT Catherine, *En Orient et en Occident. Le culte de saint Nicolas en Europe, X^e-XXI^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2015.

RY Patrick, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1978.

IS Jacques, « De la mort à la vie. Les sanctuaires à répit », dans *Ethnologie française*, XI, 1981, p. 201-214.

Les enfants des limbes : morts-nés et parents dans l'Europe chrétienne, Paris, Louis Audibert Éditions, 2006.

ISINI Sergio (dir.), *La « Gerusalemme » de San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, Pise, Pacini, 1989.

ORGE Philippe, « Le trésor de reliques du Neufmoustier près de Huy (XII^e-XVIII^e siècle). Une part de Terre Sainte en pays mosan », dans le *Bulletin de la Commission royale d'Histoire*, 169, Académie royale de Belgique, 2003, p. 17-35.

dir.), *Trésors des cathédrales d'Europe, Liège à Beaune*, Paris, Somogy, 2005.

Reliques. Se connecter à l'au-delà, Paris, CNRS, 2018, 492 p.

CCHÉ Luciano, « Comunità locali e santuari di confine in Valnerina », dans M. TOSTI, *Santuari cristiani d'Italia*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 323-335.

LON Pierre, SAPIN Christian (dir.), *Cryptes médiévales et culte des saints en Île-de-France et en Picardie*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2019.

AULT Marcel et Pierre-Gilles, *Visages de pèlerins au Moyen Âge. Les pèlerinages européens dans l'art et l'épopée*, La Pierre-qui-Vire, Zodiaque, 2001.

Livre des miracles de saint Gilles (trad. *Liber miraculorum sancti Egidii*), Orléans, Paradigme, 2007.

bilei (I) nella storia della Chiesa (Rome 1999), Cité du Vatican, 2001.

INELLI Paolo, *Città e culto dei santi nel Medioevo italiano*, Bologne, CLUEB, 1996.

SENNE Thomas, « Les images qui marchent : performance et anthropologie des objets figuratifs », dans J. BASCHET, P.-O. DITTMAR, *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2015.

BAR André, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris, Collège de France, 1948.

GOIRE LE GRAND, *Dialogues*, I, 8, 2, éd. A. DE VOGÜÉ, Paris, Éditions du Cerf, 1980.

OPPO Lalla, GERARDI Oliviero (dir.), « *Nigra sum* ». *Atti del convegno internazionale di Oropa-Crea*, Turin, 2012.

OS Pierre, SCHEID John, « Sanctuaire, Grèce hellénistique et Rome antique », dans *Encyclopedia Universalis*, 20, Paris, 1986, p. 491-501.

ENÉE Bernard, « Le vœu de Charles VI. Essai sur la dévotion des rois de France aux XIII^e et XIV^e siècles », dans *Journal des Savants*, 1996, p. 67-135.

ERREAU Alain, « Les pèlerinages du Mâconnais : une structure d'organisation symbolique de l'espace », dans *Ethnologie française*, 12, 1982, p. 7-30.

« Espace et sainteté », dans *Journal des Savants*, 1997, p. 393-407.

« Quelques caractères spécifiques de l'espace féodal européen », dans N. BULST, R. DESCIMON, A. GUERREAU (dir.), *L'État ou le roi : les fondations de la modernité monarchique en France (XIV^e-XVII^e siècles)*, Paris, Maison des Sciences de l'Homme, 1996, p. 85-101.

« Structure et évolution : les représentations de l'espace dans le haut Moyen Âge occidental », dans *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 2003, p. 91-115.

« Stabilità, via, visione : le creature e il Creatore nello spazio medievale », dans E. CASTELNUOVO, G. SERGI (dir.), *Arti e storia nel Medioevo*, t. 3 : *Del vedere : pubblici, forme e funzioni*, Torino, Giulio Einaudi, 2004, p. 167-198.

LAINE Jean, « Des pèlerinages dans la Préhistoire ? », dans J. CHELINI (dir.), *Les Pèlerinages dans le monde à travers le temps et l'espace*, Paris, Picard, 2006, p. 13-20.

APPEMBERG Wilhelm, *Atlas Marianus* [Ingolstadt-Munich, 1657], Neuchâtel, Alphil, 2015.

ON Jean, « Le pèlerinage à Rome et dans l'Occident chrétien pendant l'Antiquité Tardive (IV^e-VII^e siècle) », dans J. CHELINI (dir.), *Les Pèlerinages dans le monde*, p. 21-42.

AS-LEBEL Mireille, « Jérusalem cité terrestre et céleste », dans C. MARIN et A.-M. REIJNEN (dir.), *Solitudes sacrées et villes saintes*, Paris, Bayard, 2019, p. 211-228.

IN Cynthia, « Seeing and Believing. The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saint's Shrines », dans *Speculum*, 72, 3, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 107-116.

IN Johanna, HEMMEL Stephan, GOTTER Ulrich (dir.), *From Temple to Church*, Leiden, Brill, 2008.

.BWACHS Maurice, *La Topographie légendaire des évangiles en Terre Sainte*, Paris, PUF, 1971.

MBURGER Jeffrey, *The Visual and the Visionary. Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*, New York, MIT Press, 1991.

MILTON Sarah, SPISER Andrew (dir.), *Defining the Holy. Sacred Space in Medieval and Early Modern Europe*, Oxfordshire, Routledge, 2006.

NS-COLLAS Ilona, « Le Mont-Saint-Michel et les pèlerinages d'enfants aux XIV^e et XV^e siècles : sources françaises et germaniques », dans *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale*, Bari, Edipuglia, 2009, p. 207-239.

RRIS Ruth, *Lourdes : la grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*, Paris, Lattès, 2001.

EBROUCK-SOUCHE Véronique, *Spiritualité, sainteté et patriotisme. Glorification du Brabant dans l'œuvre hagiographique de Jean Gielemans (1427-1487)*, Turnhout, Brepols, 2007.

« L'Hystoria sanguinis miraculosi in Bosco Domini Isaac de Jean Gielemans, chanoine de Rouge-Cloître à la fin du XV^e siècle », dans *Le miracle du Saint-Sang : Bois-Seigneur-Isaac*, Berlin, 2009, p. 161-176.

IK Christian, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1999.

RS Jacques, « Bourgs et faubourgs en Occident. Pèlerinages et dévotion au Saint-Sépulcre », dans D. POIRION, *Jérusalem, Rome, Constantinople. L'image et le mythe de la ville au Moyen Âge*, Paris, Presses universitaires Paris-Sorbonne, p. 205-210.

NZELMANN Martin, « Une source de base de la littérature hagiographique : le recueil de miracles », dans E. PATLAGEAN et P. RICHÉ (dir.), *Hagiographie, cultures et sociétés*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1981, p. 235-259.

Translation und Translationberichte im Mittelalter, Turnhout, Brepols, 1994.

VETIUS Anne-Marie, « Ermites ou moines ? Solitude et cénobitisme du V^e au X^e siècle », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Ermites de France et d'Italie*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 1-27.

Le saint et la sacralisation de l'espace en Gaule du Nord d'après les sources hagiographiques (VII^e-XI^e siècles), dans M. KAPLAN (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001, p. 137-161.

IGER Christine (dir.), *La Sainte-Chapelle de Paris. Royaume de France ou Jérusalem céleste ?*, Turnhout, Brepols 2007.

RIET Patrick (dir.), « *Invocatio sanctificationum nominum : efficacité de la prière et société chrétienne (IX^e-XII^e siècle)* », dans J.-F. COTTIER (dir.), *La prière en latin, de l'Antiquité au XVI^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 229-244.

« Oviedo Jérusalem hispanique au XII^e siècle. Le récit de la translation de l'*Arca sancta* selon l'évêque Pélage d'Oviedo », dans B. CASEAU, J.-C. CHEYNET, V. DÉROCHE (dir.), *Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen Âge. Mélanges offerts à Pierre Maraval*, Paris, Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2006, p. 245-260.

RYOT Fabienne, MARTIN Philippe (dir.), *Dictionnaire historique de la Vierge Marie*, Paris, Perrin, 2017.

BERS Klaus, SANTOS NOIA Manuel (éd.), *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1988, 337 p.

JSLEY Norman, « Holy Land or Holy Lands ? Palestine and the Catholic West in the Late Middle Ages and Renaissance », dans R. N. SWANSON, *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*, Oxford, Ecclesiastical History Society, 2000, p. 228-249.

BERT Étienne, REDON Odile (dir.), *Rome des Jubilés*, dans *Médiévales*, 40, 2001.

BERT Jean, « Le miracle de Déols et la trêve conclue en 1187 entre les rois de France et d'Angleterre », dans *Bibliothèque de l'École de Chartes*, 96, 1935, p. 285-300.

« Sources sacrées et sources saintes », dans CRAI, Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, 1967, p. 567-573.

LEBERT Hervé, DESTEPHEN Sylvain, DUMEZIL Bruno (dir.), *Le problème de la christianisation du monde Antique*, Paris, Picard, 2010.

NA-PRAT Dominique, « Le lieu de culte dans l'Occident médiéval entre sainteté et sacralité », dans *Lieux de cultes, lieux saints dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, RHR, 222, 2005, p. 463-489.

La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200), Paris, Seuil, 2006.

RUSSO Daniel, PALAZZO Éric (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1997.

OMET Humbert, *Les chemins de Saint-Jacques de Compostelle*, Vic-en-Bigorre, MSM, 1999.

« Jehan le Chapelain, écuyer-pèlerin du roi Charles VI (1394-1396), simulateur ou loyal serviteur ? », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Le pèlerinage de l'Antiquité à nos jours (Actes du 130^e Congrès national*

- des sociétés historiques et scientifiques*, La Rochelle, 2005), Paris, Éditions du CTHS, 2012, p. 79-119.
- ES Dominic, WALLER Gary, *Walshingham in Literature and Culture from the Middle Ages to Modernity*, Aldershot, Routledge, 2010.
- SEN Katherine L., *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000, 390 p.
- N DE Tournai, *Le récit des voyages et pèlerinages de Jean de Tournai (1488-1489)*, éd. Béatrice DANSETTE, Marie-Adélaïde NIELEN, Paris, CNRS Éditions, 2017.
- N D'OUTREMEUSE, *Ly Myreur des histors* [1923], t. 1, édition de A. BORGNET, Bruxelles, Nabu Press, 2012.
- KINS Jacqueline, LEWIS Katherine J., *St Katherine of Alexandria : Texts and Contexts in Western Medieval Europe*, Turnhout, Brepols, 2013.
- S Hans, *Les pouvoirs du sacré*, Paris, Seuil, 2020.
- NSTON James, HAYWARD Paul A. (dir.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, OUP, 2002.
- IVILLE, *Vie de saint Louis*, éd. J. MONFRIN, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 315.
- IC Bruno, « Le pèlerinage à Saint-Martin de Tours du VII^e au X^e siècle », dans J. CHELINI (dir.), *Les pèlerinages dans le monde*, Paris, Picard, 2006, p. 55-72.
- IA Dominique, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 241-295.
- Le voyage aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2016.
- « Continuités et ruptures dans la vie des pèlerinages, de la Réforme à la Révolution française », dans D. SCOTTO (dir.), *Del visibile credere*, Firenze, Olschki, 2011.
- LAN Michel (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001.
- AJALA-PELTOMAA Sari, « Constructing Relationship with the Sacred : Measuring Rituals as Forms of Communication », dans P. GOLINELLI (dir.), *Agiografia e culture popolari in ricordo di Pietro Boglioni*, Bologne, CLUEB, 2012, p. 313-327.
- Christian KRÖTZL (dir.), *Miracles in Medieval Processes of Canonization. Structures, Functions and Methodologies*, Turnhout, Brepols, 2018.
- AR Benjamin, « Le miracle du feu à Jérusalem : des origines à la suppression papale », dans Jacques MEISSONNIER (dir.), *De la Bourgogne à l'Orient. Mélanges offerts à Monsieur le doyen Jean Richard*,

- Dijon, Académie de Dijon, 2020, p. 519-525.
- ANICZAY Gabor, « Da Verna a San Giovanni Rotondo nelle esperienze dei stigmatizzati », dans L. AVELLIS (dir.), *Ierofanie e luoghi di culto*, Bari, Edipuglia, 2016, p. 197-215.
- TING Bernhard. *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen, in Antike und alter Kirche*, Münster, Verlag Regensburg, 1950.
- ILSCHEIN F., WUNSCH P., *Heiliger Raum. Architektur, Kunst und Liturgie in mittelalterlichen Kathedralen und Stiftskirchen*, Münster, Aschendorff, 1998.
- UTHEIMER Richard, *Rome, portrait d'une ville, 318-1308*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.
- ÖTZL Christian, *Pilger, Mirakel und Alltag*, Helsinki, Suomen Historiallinen Seura, 1994.
- « Miracles au tombeau — Miracles à distance. Approches typologiques », dans D. AIGLE (dir.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 557-576.
- INE Hartmut, « Der historische Kontext « erfolgreicher » spätmittelalterlicher Gnadenorte im mittel- und nord-deutschen Raum », *Annali dell'istituto storico italo-germanico in Trento*, 29, Trento, ISIG, 2003, p. 307-336.
- INEL Bianca (dir.), *Visual Constructs of Jerusalem*, Turnhout, Brepols, 2014.
- From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium*, Freiburg, Herder, 1987.
- YLUK Ewa, *Veronica and her Cloth. History, Symbolism and Structure of a True Image*, Oxford, Blackwell Publishers, 1991.
- MOVA Stanislava, MARINKOVIC Anna, VEDRIK Trpimir (dir.), *Cuius Patrocinio Tota Gaudet Regio. Saints' Cults and the Dynamics of Regional Cohesion*, Zagreb, Hagiotheca, 2014.
- LANDE Edmond-René, *Pauper et peregrinus. Problèmes, comportements et mentalités du pèlerin chrétien*, Turnhout, Brepols, 2004.
- GENIÈRE Juliette (de), VAUCHEZ André, LECLANT Jean, *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen, de l'Antiquité à l'époque moderne*, Paris, De Boccard, 2010.
- IDES Richard, *La paix de Dieu. Violence sociale et réponse religieuse en France vers l'an mille*, Ithaca, Cornell University Press, 1992.
- RONCIÈRE Charles (de), *Religion paysanne et religion urbaine en Toscane (c. 1280-c. 1450)*, Aldershot, Variorum, 1994.
- WERS Michel, *Naissance des cimetières. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005.

« Déposer, cacher, fonder. À propos de quelques formes du dépôt rituel dans l'Occident médiéval », dans S. BONNARDIN (dir.), *Du matériel au spirituel*, Antibes, APDCA, 2009, p. 405-419

« Sanctuaires, liturgie et rayonnement du sacré dans le bassin occidental de la Méditerranée », dans Juliette DE LA GENIÈRE, André VAUCHEZ, Jean LECLANT (dir.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen, de l'Antiquité à l'époque moderne*, Paris, De Boccard, 2010, p. 359-372.

RIPART Laurent, « Représentations et gestions de l'espace dans l'Occident médiéval (ve-xiii^e siècles) », dans J.-P. GENET, *Rome et l'État moderne européen*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 115-171.

URE Guy, « Posséder le sacré. Monarchie et identité dans la collection de reliques de Philippe II à l'Escorial », dans Philippe BOUTRY, Pierre-Antoine FABRE, Dominique JULIA (dir.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints, des Réformes aux Révolutions*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2009.

ZARI Loredana, VALENTE BACCI Anna Maria (dir.), *La figura di San Pietro nelle fonti del Medioevo*, Turnhout, Brepols, 2001.

GIO Terenzio, « Acque e culti salutarî in Sabina », dans L. GASPERINI, (dir.), *Usus veneratioque fontium. Fruizione e culto delle acque salutarî nell'Italia Romana*, Tivoli, Tipigraf, 2006, p. 17-54.

NER Anton, *Reliquien in Kunst und Kult, zwischen Antike und Aufklärung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

IAÎTRE Jean-Loup, « Les miracles de Saint Martial accomplis lors de l'ostension de 1388 », dans *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, 102, Limoges, SAHLIM, 1975, p. 66-139.

« Saint Martial intercesseur d'après les miracles de 1388 », dans J.-M. MOEGLIN (dir.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne*, Genève, Droz, 2004, p. 157-165.

IAÎTRE Nicole, « Rome, cité de l'éternel pardon », dans C. MARIN, A.-M. REUNEN (dir.), *Solitudes sacrées et villes saintes*, Paris, Bayard, 2019, p. 229-249.

IAUD Jean-Michel, PERROT Françoise, *La Sainte-Chapelle*, Paris, Éditions du Patrimoine, 2016.

IS Flora, « Rewarding Devotion. Indulgences and the Promotion of Images », dans Diana WOOD, *The Church and the Arts* (« Studies in Church History », 28), Oxford, Ecclesiastical History Society, 1997, p. 179-194.

GLE Lester, *Benedictine Maledictions : Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1993.

IBARDI SATRIANI Luigi Maria, MELIGRANA Mariano, *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palerme, Rizzoli, 1982.

ERIES Wolfgang, « Presentation of Relics in Late Medieval Siena. The « Cappella delle reliquie » in Siena Cathedral », dans James ROBINSON, *Matter of Faith. An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, London, British Museum, 2015.

HERINI Vinni, *Reliquie in processione nell'Europa medievale*, Rome, Viella, 2019.

DINIER Jacques, *Diocèse d'Autun*, dans *Fasti Ecclesiae Gallicanae*, Turnhout, Brepols, 2010.

ES Bruno, MOULINET Daniel, VINCENT Catherine (dir.), *Jubilé et culte marial (Moyen Âge – Époque contemporaine)*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 2009.

GGIONI Giovanni Paolo, TINTI Roberto, TAVIANI Paolo (dir.), *Il Purgatorio di San Patrizio. Documenti letterari e testimonianze di pellegrinaggio*, Florence, Sismel, 2018.

LQUORI Alessandra, DE GIORGI Manuela, FENELLI Laura (dir.), *Atlante delle Tebaidi e dei temi figurativi*, Florence, Centro Di, 2014.

RAVAL Pierre, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe* [1985], Paris, CNRS, 2011.

RIGNAN Albert, *Études sur la civilisation française, t. 2. Le culte des saints sous les Mérovingiens*, Paris, Librairie Émile Bouillon, 1899.

RIN Catherine, REIJNEN Anne-Marie (dir.), *Solitudes sacrées et villes saintes*, Paris, Bayard, 2019.

RKUS Robert A., « How on Earth Could Places Become Holy ? Origins of the Christian Ideas of Holy Places », *Journal of Early Christian Studies*, 2, 1994, p. 257-270.

RTIN Philippe, *Les chemins du sacré : paroisses, processions, pèlerinages en Lorraine du XVI^e au XIX^e siècle*, Metz, Éditions Serpenoise, 1995.

« Sanctuaires-mères et pèlerinages-relais », dans C. VINCENT, *Identités pèlerines. (Actes du colloque de Rouen, 2002)*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 2004, p. 107-122.

Pèlerins, X^e-XXI^e siècle, Paris, CNRS Éditions, 2016.

IZ Jean-Michel, *Les miracles de l'évêque Jean Michel et le culte des saints dans le Diocèse d'Angers, v. 1370- v. 1560*, Thèse dactyl., Nanterre, 1993.

« Les miracles de l'évêque d'Angers Jean Michel », dans M. HEINZELMANN, K. HERBERS, D. R. BAUER (dir.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2002, p. 377-198.

YEUR-JAOUEN Catherine, « Crocodiles et saints du Nil. Du Talisman au miracle », dans *RHR*, 217, Paris, PUF, 2000, p. 733-750.

ZEL Florian, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (V^e-XIII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2016.

ZZEI R., « La Madonna degli Italiani : i santuari mariani d'Italia », dans F. CARDINI (dir.), *Storia sociale e culturale d'Italia*. VI, *La cultura folklorica*, Florence, Bramante, 1988, p. 161-233.

AVOY Liz H., *Anchoritic Traditions of Medieval Europe*, Woodbridge, Boydell Press, 2010.

HU Didier, *Paix et communauté autour de l'abbaye de Cluny (xe-xe siècle)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2001.

ONI Maria Giuseppina, « Il fenomeno santuarioale in Sardegna », dans A. VAUCHEZ (dir.), *I santuari cristiani d'Italia*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 203-215.

SCHENA Olivetta, *Santuari d'Italia. Sardegna*, Rome, De Luca, 2020.

NGEL David., « Bohemia's Treasury of Saints : Relics and Indulgences in Emperor Charles IV's Prague », dans M.-M. DE CEVINS et O. MARIN, *Les saints et leur culte en Europe centrale au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, p. 57-86.

XCURI Chiara, *Saint Louis et la couronne d'épines. Histoire d'une relique à la Sainte-Chapelle*, Paris, Riveneuve, 2011.

RIAUX Charles, *Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006.

WAGNER Anne, « Les saints, la guerre et la victoire au début du Moyen Âge (ve-xie siècle) », dans P. DESMETTE, P. MARTIN (dir.), *Le miracle de guerre dans la chrétienté occidentale*, Paris, Coédition Hémisphères/Maisonnette & Larose, 2018.

YER Andreas (dir.), *Il Volto Santo in Europa. Culto e immagini del Crocifisso nel Medioevo*, Lucca, Istituto Storico Lucchese, 2005.

DEMA Niore, *Die Römischen Kirchen im Spätmittelalter nach den 'Indulgentiae Ecclesiarum Urbis Romee'*, Tübingen, de Gruyter, 2001.

IDAL Anna Maria, *Regina Cæli. Les images mariales et le culte des reliques. Entre Orient et Occident au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2017.

acles, prodiges et merveilles au Moyen Âge (Colloque de la SHMESP, Orléans, 1994), Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.

EGLIN Jean-Marie (dir.), *L'intercession du Moyen Âge à l'époque moderne. Autour d'une pratique sociale*, Genève, Droz, 2004.

LLAT Michel, *La vie quotidienne des gens de mer en Atlantique, ix^e-xvi^e siècle* [1983], Paris, Le Grand livre du mois, 2001.

NNET Pierre, *Charles IV, un empereur en Europe*, Paris, Fayard, 2020.

NTAGNES Bernard, « La répression des sacralités populaires en Languedoc au ^{xv}^e siècle », *Archivum Fratrum Praedicatorum Historicum*, 52 (1982), p. 155-185.

NTAIGNE, *Journal de voyage en Italie*, éd. C. Dédeyan, Paris, Les Belles Lettres, 1946, p. 261.

nteluco e i monti sacri, Spoleto, CISAM, 1997.

ORE Robert Ian, *Hérétiques. Résistances et répression dans l'Occident médiéval*, Paris, Belin, 2017, p. 84-96.

RRIS Colin, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West from the Beginning to 1600*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

SSET Lucien, « Recherches sur les pèlerins et les pèlerinages en Normandie jusqu'à la Première Croisade », *Annales de Normandie*, 1962, p. 127-150.

SSOLIN Mauro, « Deserti e crudi sassi : mito, vita religiosa e architetture alla Verna dalle origini al primo Quattrocento », dans N. BALDINI (DIR.), *Altro monte non ha più santo il mondo. Storia, architettura ed arte alla Verna dalle origini al primo Quattrocento*, Florence, Edizioni Studi Francescani, 2012, p. 89-133

« Deus, magnificentia, sumptus : loci e santuari dell'osservanza Franciscana fra Quattrocento e primo Cinquecento », dans N. BALDINI (dir.), *Altro monte non ha più santo il mondo*, Firenze, Edizioni Studi Francescani, 2012, p. 117-132.

ZZARELLI Maria Giuseppina, *Penitenze nel Medioevo. Uomini e modelli a confronto*, Bologna, Pàtron, 1994.

MAN Diana, *Siena and the Virgin. Art and Politics in a Late Medieval City State*, Newhaven-Londres, Yale University Press, 1999.

VIERI Laura M. (dir.), *Ordini religiosi e santuari in età medievale e moderna*, Bari, Edipuglia, 2013.

ELLI Alba Maria, *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravenna, Edizioni del Girasole, 1985.

Basileousa polis. Regia civitas. Studi sul tardantico Cristiano, Spoleto, CISAM, 2015.

ANTO Giorgio, « Le rayonnement du sanctuaire de saint Michel au mont Gargan en Italie du Sud, à l'époque médiévale », dans J. DE LA GENIÈRE, A. VAUCHEZ, J. LECLANT (dir.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen, de l'Antiquité à l'époque moderne*, Paris, De Boccard, 2010, p. 323-357.

ANTO Giorgio, CARLETTI Carlo, *Il santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano, dalle origini al ^x^e secolo*, Bari, Edipuglia, 1990.

RO Rudolf, *Das Heilige* [1917], Gotha, C. H. Beck, 1987. Traduit en français, *Le sacré* [1957], Paris, Payot, 1995.

SEL Raymond, *Sanctuaires et chemins de pèlerinage*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

Pèlerins du Moyen-Âge, Paris, Fayard, 1978.

CIANI Riccardo, VANINI Guido, *La « Gerusalemme » di S. Vivaldo in Valdelsa*, Montaione, Titivillus, 1998.

IOCCO Roberto, *Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas, 1198-1302*, Assise, Porziuncola, 2006.

UMBO Genoveffa, *Giubileo, giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Rome, Rai Eri, 1999.

« Oggetti e devozioni nel Napoletano. Il santuario di Casaluce, le anfore, la Madonna, la scattola, il dragone », dans M. TOSTI (dir.), *Santuari cristiani d'Italia*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 109-124.

LI Emore, « Il miracolo di Bolsena e i miracoli eucaristici nel Medioevo latino », dans L. ANDREANI, A. PARAVICINI BAGLIANI (dir.), *Il « Corpus Domini ». Teologia, antropologia e politica*, Florence, Sismel/Edizioni del Galluzzo, 2015.

LI Maria Pia, *Città di Maria. Tradizioni civiche e devozioni tra Medioevo ed Età Moderna*, dans *Rivista di storia e Letteratura religiosa*, 49, 2013.

ISSE Michel, GOULLET Monique (éd. et trad.), *Vie du pape Léon IX (Brunon, évêque de Toul)*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

EL Jacques, *Louis d'Anjou, prince et franciscain*, Padoue, Centro Studi Antoniani, 2018, 315 p.

EL-LÉVY Françoise, SEGAUD Marion, *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre de Création Industrielle/Centre Georges Pompidou, 1984.

ELIN DE NOLE, *Epistulae*, XLIV, 14, Vienne, éd. Von Hartel W., 1894.

ICARD-MÉA Denise, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2000, 395 p.

OL Céline (dir.), *Faire la route (III^e-XX^e siècle)*, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 2007.

RARCA Valerio, *Di Santa Rosalia Vergine Palermitana*, Palerme, Sellerio editore, 1988.

RUCCI Armando, « Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michele Arcangelo sul Monte Gargano », dans *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa fino alla prima Crociata*, Todi, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 1963, p. 145-180.

ZZA Simone, *Pittura rupestre medievale : Lazio e Campania settentrionale (secoli VI-XIII)*, Rome, École française de Rome, 2006.

ARD Jean-Charles, *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire*, Rome, École française de Rome, 1998.

Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord, des origines au Xe siècle, Rome, École française de Rome, 1988.

ARD Olivier, « Sanctuaire et prière dans la cité grecque classique », dans CRAI, Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Paris, 2016, p. 1529-1537.

TRI Charles, *Rome christiana*, Rome, École française de Rome, 1976.

TRI Luce, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle : naissance d'une cité chrétienne*, Rome, École française de Rome, 1983.

« Loca sancta. La géographie de la sainteté dans l'hagiographie gauloise (IV^e-VI^e siècle) » dans S. BOESCH GAJANO, L. SCARAFFIA (dir.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1990, p. 23-36.

« Grégoire de Tours et la géographie du sacré », dans N. GAUTHIER, H. GALINIÉ (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours, supplément à la *Revue archéologique du centre de la France*, 1997, p. 11-114.

RION Daniel (dir.), *Jérusalem, Rome, Constantinople. L'image et le mythe de la ville au Moyen Âge*, Paris, Université Paris-Sorbonne, 1986.

SSON Jean-Michel, *Châteaux médiévaux dans l'espace rhodanien*, Lyon, Coédition Alpara/CIHAM, 2018.

IIAN Krystof, *Des saintes reliques à l'art moderne. Venise-Chicago, XIII^e-XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 2003.

IN Yann, *Trésors, écrits, pouvoirs. Archives et bibliothèques d'État en France à la fin du Moyen Âge*, Paris, CNRS Éditions, 2020.

IPARD Paul, ARDURA Bernard (dir.), *Abbayes et monastères aux racines de l'Europe*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

IVREAU Florent, *Du poil et de la bête. Iconographie du corps sauvage en Occident et à la fin du Moyen Âge*, Paris, CTHS, 2015.

SPERI Adriano, « Madonne di città e madonne di campagna. Per un'inchiesta sulle dinamiche del sacro nell'Italia post-tridentina », dans S. BOESCH GAJANO (dir.), *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in Età*, Rome, Japadre, 1984, p. 615-647.

KE Jacques, « Étude sur les pèlerinages des chanoines de Tournai pendant une vingtaine d'années post-1450 », dans *Horae Tornacenses*, Tournai, 1971, p. 110-130.

HAËL Freddy, « Le pèlerinage : approche sociologique », dans *Id. et alii, Les pèlerinages, de l'Antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris, Paul Geuthner, 1973, p. 11-30.

P Francis, « Les pèlerinages dans la vie religieuse de l'Occident médiéval aux XIV^e et XV^e siècles », dans RAPHAËL F. et alii, *Les pèlerinages de l'Antiquité biblique et classique à l'Occident médiéval*, Paris, Paul Geuthner, 1973, p. 119-160.

« Des indulgences *ad instar* aux campagnes d'indulgences plénières », dans B. MAES, C. VINCENT (dir.), *Jubilé et culte marial*, Saint-Étienne, 2009, p. 185-198

« Indulgences, jubilé, pardons », dans P. CORBET et alii, *Le grand pardon de Chaumont et les pardons dans la vie religieuse, XIV^e-XXI^e siècles*, Dijon, Le Pythagore, 2011, p. 17-26.

PI SERRA Joselita, « Insedimenti rupestri religiosi nelle Tuscia », dans *MEFRM*, 88, 1976, p. 37-156.

ILLARD Éric, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris, EHESS, 2003.

HT Roland, *Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Gallimard, 1999.

elatio ecclesiae sancti Michaelis (début IX^e siècle), éd. et trad. F. BOUGARD, dans P. BOUET, G. OTRANTO, A. VAUCHEZ (dir.), *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 16-26.

AUX Dominique, « Miracles, reliques et images dans la chapelle du corporal à Orvieto (1357-1364) », dans B. CASEAU, N. BÉRIOU, D. RIGAU, *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Turnhout, Brepols, 2009, p. 201-245.

ON Antonio, VAUCHEZ André (dir.), *San Rocco. Genesi e prima espansione di un culto*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2006.

s Julien, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, Éditions Aubier, 1992.

ART Laurent, « Le Saint-Suaire, la Savoie et Chambéry (1453-1515) », dans P. COZZO, A. NICOLOTTI, A. MERLOTTI, *The Shroud at Court. History, Usages, Places and Images of a Dynastic Relic*, London-Leiden, Brill, 2019, p. 57-74.

ACHER Jean, *Rocamadour et son pèlerinage*, 1 vol., Toulouse, Association les Amis de Rocamadour, 1979.

Découvrir Rocamadour, Rocamadour, Éditions du Magasin du pèlerinage, 1980.

H Martin, *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2009.

ENWEIN Barbara, *Emotional communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

Negotiating Space. Power, Restraint and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe, Ithaca, Cornell University Press, 1999.

SETTI Gabriella, *Santa Croce e Santo Volto. Contributi allo studio dell'origine e della fortuna del culto del Salvatore (secoli IX-XV)*, Pise, ETS, 2003.

JSSELLE Aline, « Du sanctuaire au thaumaturge : la guérison au IV^e siècle », dans *Annales E.S.C.*, 31, 1976, p. 1085-1107.

Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive, Paris, Fayard, 1990.

ER Eugène, *Fontaines sacrées et saints guérisseurs*, Paris, Gisserot, 1994.

IN Miri, *Mother of God. A History of the Virgin Mary*, Londres, Yale university Press, 2010.

QUOI Adeline, *Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 2014.

Y Kathryn, *Virtual Pilgrimages in the Convent. Imagining Jerusalem in the Late Middle Ages*, Turnhout, Brepols, 2011.

CONI Roberto, *Dalla peste mi guardi Iddio. Le epidemie da Mosè a papa Francesco*, Brescia, Morcelliana, 2020.

icri Monti. *Itinerari ascetici cristiani*, Archivio italiano per la storia della pietà, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2015.

NT-MARTIN Isabelle, « Les églises sont des lieux consacrés plus que des lieux sacrés », *Le Monde de la Bible*, 233, Paris, Bayard, 2020, p. 72-76.

NTYVES, « Le folklore des eaux dans la région des Pyrénées. Enquête religieuse », dans *L'Ethnographie*, 10, Paris, 1935, p. 10.

Nicola, Tolentino, le Marche. Convegno internazionale di studi (Tolentino, 1985), Tolentino, Biblioteca Egidiana, 1985.

STERRE Jean-Marie, « Sacralité et pouvoir thaumaturgique des statues mariales (X^e-première moitié du XIII^e siècle) », dans *Revue Mabillon*, n.s., 22, Turnhout, Brepols, 2011, p. 53-77.

Variation d'une légende et genèse d'un culte entre la Jérusalem des origines et l'Occident. Quelques jalons de l'histoire de Véronique et de la Véronica jusqu'à la fin du XIII^e siècle, dans J. DUCOS, P. HENRIET (dir.), *Passages, déplacements des hommes, circulation des textes et identités dans l'Occident médiéval*, Toulouse, Éditions Méridiennes, 2013, p. 217-231.

« Après les miracles de sainte Foy : présence des saints, images et reliques dans divers textes et espaces français et germaniques, du milieu du XI^e au XIII^e siècle », dans les *Cahiers de Civilisation*

Médiévale, 56, 2013, p. 33-76.

« La substitution des images aux reliques et ses limites dans la diffusion de la *virtus* des saints (espace français, fin XIII^e-XVI^e siècle) », *Analecta Bollandiana*, 126, 2018, p. 61-106.

Les images sacrées en Occident au Moyen Âge. Histoire, attitudes, croyances. Recherches sur le témoignage des textes, Madrid, AKAL, 2021.

ER Victor, *Le dossier vézelien de Marie-Madeleine. Invention et translation des reliques en 1265-1267*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1975.

RAFFIA Lucetta, *Il Giubileo*, Bologna, Il Mulino, 1999.

EID John, *Les dieux, l'État et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris, Seuil, 2013.

MITT Jean-Claude, *Le saint Lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII^e siècle*, Paris, Flammarion, 1993.

dans Jacques LE GOFF, René REMOND (dir.), *Histoire de la France religieuse*, t. 1, Paris, Seuil, 1988, p. 520-521.

« L'Occident, Nicée II et les images, du VIII^e au XIII^e siècle », dans *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses, actes*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 271-301.

Le corps des images. Essai sur la culture visuelle au Moyen Âge, Paris, Gallimard, 2002.

« Le corps malade et le corps possédé », dans *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 319-343.

MUGGE Ludwig, « Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter » *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 64, 1984, p. 1-83.

REINER Klaus, *Maria : Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, Vienne, Hanser, 1994.

AFER J. (éd.), *Miracles de sainte Marie Madeleine*, Paris, CNRS, 1996.

OTTO Davide (dir.), *Del visibile credere. Pellegrinaggi, santuari, miracoli, reliquie*, Florence, Olschki, 2011.

DEL-MENCHI Silvana, « Les pèlerinages des enfants morts-nés. Des rituels correctifs pour un dogme impopulaire ? », dans P. BOUTRY, P.-A. FABRE, D. JULIA, *Rendre des vœux. Les identités pèlerines dans l'Europe moderne*, Paris, EHESS, p. 139-153.

SI Mario, « Santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate », dans *id.*, *Vita di pietà e vita civile di un altopiano tra Umbria e Marche (secc. XI-XVI)*, Rome, Storia e Letteratura, 1984, p. 207-274.

« Santuari 'ad repellendam pestem' tra Medioevo ed Età Moderna », dans S. BOESCH GAJANO, L. SCARAFFIA (dir.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1987, p. 135-150.

Itinerari del sacro in Umbria, Florence, Octavo, 1998.

« Santuari di perdono e santuari eremitici 'à répit' », dans A. VAUCHEZ, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 215-239.

« Monti sacri, transfert di sacralità e santuari *ad instar* » dans A. DIANO, L. PUPPI, *Tra monti sacri, Sacri Monti e santuari ; il caso veneto*, Monselice, Il Poligrafo, 2004, p. 39-72.

« Le indulgenze a S. Michele », dans G. CASIRAGHI, G. SERGI (dir.), *Pèlerinages et sanctuaires de Saint-Michel dans l'Occident médiéval*, Bari, Edipuglia, 2009, p. 241-268.

« Santuari in grotta tra Umbria e Marche », dans *id.*, *Mulieres in ecclesia. Storie de monache e di bizzocche*, t. 1, Spoleto, CISAM, 2010, p. 137-178.

« Santa Caterina d'Alessandra. Transfert di sacralità dal monte Sinai all'Italia Mediana », dans A. BARTOLOMEI-ROMAGNOLI, U. PAOLI, P. PIATTI *et alii.*, *Studi per Réginald Grégoire*, t. 2, Fabriano, Monastero San Silvestro Abate Fabriano, 2012, p. 939-976.

Santuari e pellegrini lungo le « vie dell'angelo ». Storie sommerse del culto micaelico, Rome, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2014.

GI Giuseppe, « Il pellegrinaggi altomedioevali e lo spaesamento della comunicazione », dans *Comunicare e significare nell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 2007, p. 1165-1188.

L'arcangelo sulli Alpi. Origini, cultura e caratteri dell'abbazia medievale di S. Michele della Chiusa, Bari, Edipuglia, 2011.

AL Paul-André, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e)*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.

« La typologie des miracles dans la littérature hagiographique occidentale (XI^e-XV^e siècle) », dans D. AIGLE (dir.), *Miracle et Karama*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 543-556.

NORI Gabrielle, « La bienheureuse polysémie. Miracles et pèlerinages de la Vierge (X^e-XII^e siècle) », dans D. IOGNA-PRAT, D. RUSSO, E. PALAZZO (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 591-617.

EONI Paola Elisabetta, « Santuari fra antropologia e storia. Il culto alla Santissima Trinità di Vallepiera », dans S. BOESCH GAJANO (dir.), *Lazio* (« Santuari d'Italia », 1), Rome, De Luca, 2010, p. 104-117.

TH Julia, « L'accès des femmes aux reliques durant le haut Moyen Âge », dans *Médiévales*, 40, 2001, p. 83-100.

« Care of Relics in Early Medieval Rome », dans V. GARVER, O. PHELAN (dir.), *Rome and Religion in Early Middle Ages*, Ashgate, Farnham, 2014, p. 179-205.

EUR Pierre, « La guérison dans les sanctuaires du monde grec antique : de Meibom aux Edelstein, remarques historiographiques », *Anabases*, 13, 2011, p. 11-25.

HEK Godefridus J. C., *Medieval Piety from Relics to Eucharist*, Londres-Leyde, Brill, 1995.

INI Jean-Pierre, « Saint Syméon : l'influence de Saint-Syméon dans le culte et l'économie de l'Antiochène », dans J. DE LA GENIÈRE, A. VAUCHEZ, J. LECLANT (dir.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen*, Paris, De Boccard, 2010, p. 295-322.

INEL Claire, « Lieux de culte et sanctuaires dans le christianisme ancien. Enquête bibliographique », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 95-105.

« La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthodes », dans M. NANCY, E. REBILLARD (dir.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2004, p. 35-60.

ICIANI Anleto (dir.), *La Devozione dei Bianchi nel 1399*, Buggiano, ETS, 1998.

CKER Henri-Jacques, BLANC Alain, *Le handicap en images. Les représentations de la déficience dans les œuvres d'art*, Toulouse, Érès, 2005.

Religion et handicap. Interdit, pêché, symbole. Une analyse anthropologique, Paris, Hermann, 2017.

PANI Renato, *La Via Francigena, una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Firenze, Le Lettere, 1998.

ER, *De consecratione ecclesiae Sancti Dionysii*, éd. F. GASPARRI, Paris, Les Belles Lettres, 1996.

I Eugenio, *L'eremita cortese. San Galgano fra mito e storia nell'agiografia toscana del secolo XIII*, Spoleto, CISAM, 1993.

INSON Robert, *Promissory Notes, on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, London, Brill, 2006.

ICOX Geoffrey, *Jerusalem in the Alps. The Sacro Monte of Varallo and the Sanctuaries of North Western Italy*, Turnhout, Brepols, 2020.

IBAGH Vincent, « Les évêques et les indulgences de la France des XIV^e et XV^e siècles » dans E. DEHOUX, C. GALLAND, C. VINCENT (dir.), *Des usages de la grâce*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2021.

LOR Larissa, CRAIG Ann Laigh et alii (dir.), *Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*, Londres, Brill, 2010.

JAUDET Olivier, « La pratique du pèlerinage en Provence à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne », dans *Archéologie médiévale*, Paris, CNRS Éditions, 2017, p. 90-129.

JNØ Erik, « The Miraculous Image and the Centralized Church : Santa Maria della Consolazione in Todi », dans E. THUNØ (dir.), *The Miraculous Image*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2004, p. 29-56.

WOLF Gerhard (dir.), *The Miraculous Image in the Late Middle Ages and Renaissance (Rome, 2003)*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2004, 320 p.

ATTI Andrea. (dir.), *Santuari di confine. Una tipologia ?*, Gorizia, Edizioni della Laguna, 2008, 294 p.

IASI Michele, *Le arche dei santi. Sculture, religione e politica in area veneta*, Rome, Viella, 2012.

TI Mario (dir.), *Santuari cristiani d'Italia. Commitenze e fruizione tra medioevo e età moderna*, Rome, École française de Rome, 2003.

JATI François-Olivier, « Guérisons et apparitions en Orient et en Occident. Réflexions sur l'incubation », dans C. CHAPELAIN DE SEREVILLE-NIEL *et alii*, *Purifier, soigner ou guérir*, Rennes, Presses universitaires des Rennes, 2020, p. 153-168.

N-DUC Lucile, « Les princes normands et les reliques (Xe-XIe siècle). Contribution du culte des saints à la formation d'une principauté », dans J.-L. DEUFFIC, (dir.), *Reliques et saintetés dans l'espace médiéval*, Saint-Denis, Pecia, 2006, p. 525-561.

FFORT Cécile, *L'Église carolingienne et la mort : christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1996.

« Consécration de cimetières et contrôle épiscopal des lieux d'inhumation », dans M. KAPLAN, *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Études comparées*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001. p. 285-299.

XLER Richard, « Florentine Religious Experience. The Sacred Image », dans *Studies in the Renaissance*, 19, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 7-41.

CHINI Angelo, « Committenza « popolare » nella devozione a Santa Rita da Cascia », dans M. TOSTI, *Santuari cristiani d'Italia*, Rome, École Française de Rome, 2003, p. 195-206.

Uomo e spazio nell'alto medioevo, Spoleto, CISAM, 2003.

CCARO Luciano (dir.), *L'Europa dei pellegrini*, Gazzada, Centro Ambrosiano, 2004, 480 p.

CAUWENBERG Étienne, *Les pèlerinages expiatoires et judiciaires dans le droit communal de la Belgique du Moyen Âge*, Louvain, Université de Louvain, 1922.

Os Henryk, *The Way to Heaven. Relic Veneration in the Middle Ages*, Utrecht, De Prom, 2000.

JACHEZ André, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation*, Rome, École française de Rome, 1981.

« Antisémitisme et canonisation populaire. Saint Werner ou Vernier, enfant martyr et paron des vigneron », dans A. VAUCHEZ, *Les laïcs au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p. 157-168.

« Les cathédrales », dans P. NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire*, 3, *La France*, 2, *Traditions*, Paris, Gallimard, 1993, p. 94-127.

Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge, Paris, Albin Michel, 1999, p. 79-98.

dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000.

« Les interventions des évêques dans le domaine du culte des saints et de la fréquentation des sanctuaires : un exemple français », dans G. DAMMACO, G. OTRANTO (dir.), *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani*, Bari, Edipuglia, 2004, p. 127-136.

« Pèlerinages posthumes et purgatoires des péchés : la vision de Narni (milieu du XI^e siècle) », dans G. ANDENNA, H. HOUBEN (dir.), *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, t.2, Bari, Adda, 2004, p. 1081-1890.

(dir.), *I santuari cristiani d'Italia. Bilancio del Censimento e proposte alternative*, Rome, École française de Rome, 2007, 375 p.

« Un eroe medievale : il santo pellegrino nell'agiografia italiana », dans A. TREZZINI (dir.), *San Pellegrino tra mito e storia. I luoghi di culto in Europa*, Rome, Gangemi, 2009, p. 33-42.

François d'Assise entre histoire et mémoire, Paris, Fayard, 2009, p. 235-240.

dir.), *Rome au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 2021.

dir.), *Faire voir Jérusalem : des imitations du Saint-Sépulcre aux « Sacri Monti » italiens*, dans CRAI, Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Paris, Librairie C. Klincksieck, 2016, p. 1559-1572.

Saint Homebon de Crémone, « père des pauvres » et patron des tailleurs, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2018.

TRONE Paola, GAFFURI Laura (dir.), *Images, cultes, liturgies. Les connotations politiques du message religieux*, Paris-Rome, Éditions de la Sorbonne/École française de Rome, 2014.

IGNOLLE Eliane (dir.), *Saint-Martial de Limoges. Millénaire de l'abbaye Romene (1018-2018)*, dans le *Bulletin monumental*, 178, Paris, Société française d'archéologie, 2020.

NANT Jean-Pierre, *La mort dans les yeux*, Paris, Hachette, 1985.

SSIÈRE Gérard, « Miracles et merveilles en Provence aux XIII^e et XIV^e siècles », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 91-114.

TRICE DE ROUEN, « *De laude sanctorum* », éd. J. MULDER, *Scriptores minores Galliae*, IV-V, dans CCSL, 64, Turnhout, Brepols, 1985.

LLIARD Jeanne (éd.), *Le Guide de pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Mâcon, Protat frères, 1963.

CENT Catherine, *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XVI^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, 692 p.

« Pour un inventaire des sanctuaires et lieux de pèlerinages français », dans *Cahiers de Fanjeaux*, 37, 2002, p. 267-281.

dir.), *Identités pèlerines* (Rouen, 2002), Rouen, Presses universitaires de Rouen, 2004, 248 p.

PYCKE Jacques (dir.), *Cathédrale et pèlerinage aux époques médiévales et modernes*, Louvain-la-Neuve, Collège Érasme/Universiteitsbibliotheek, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 2010.

« Sanctuaires et indulgences, un dossier à reprendre : l'exemple de Saint-Michel au péril de la mer », dans I. AULISSA, L. AVELLIS et alii (dir.) *Esegesi, vissuto cristiano, culto dei santi e santuari, Studi di storia del cristianesimo per Giorgio Otranto*, Bari, Edipuglia, 2020, p. 593-604.

OLO Giovanni (dir.), *Pellegrinaggi e itinerari dei santi del Mezzogiorno medievale*, Liguori, Napoli, 1999.

INO Giorgia, « Le translazioni di reliquie in età carolingia. Uno studio comparativo », dans D. SCOTTO (dir.), *Del visibile credere*, Firenze, Olschki, 2011, p. 217-264.

GEL Cyrille, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1969.

CE Robert, *Le Roman de Rou*, t. 2, Rouen, Édouard Frère Éditeur, 1828, p. 97-98.

LKER Peter, *Holy City, Holy Places. Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the IVth century*, Oxford, Clarendon Press, 1990.

RD Benedicta, *Miracles and the Medieval Mind. Record and Events 1000-1215*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1987.

BB Diane, « Saint James in Tuscany. The Opera di San Jacopo of Pistoia and Pilgrimage to Compostelle », dans *Journal of Ecclesiastical History*, 50, 1999, p. 207-234.

MART Mickaël, « Un placard hagiographique : les miracles de sainte Foy enregistrés à Coulomiers au XV^e siècle », dans PELOUX F. (dir.) *Des saints et des livres*, Turnhout, Brepols, [à paraître].

SZYCKA E., « Les pèlerinages chrétiens dans l'Antiquité tardive. Problèmes de définitions et de repères temporels », dans *Byzantinoslavica*, 56, 1995, p. 429-445.

TH Jean, « Théorie et pratique de l'image sainte à la veille de la Réforme », dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 48, Genève, Droz, 1986, p. 319-359.

L'image médiévale, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

L'image à la fin du Moyen Âge, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

LF Gerhard, *Salus populi Romani. Die Geschichte Roemischer Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim, Wiley-VCH Verlag, 1990.

ROW Simon, *Saints and their Communities. Miracle Stories in Twelfth-Century England*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

ORA-RIO Elisabeth, « Lieux d'inhumation et espaces consacrés : le voyage d'Urbain II en France (août 1095-août 1096) », dans A. VAUCHEZ, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 197-213.

IZI Luigi, *Sacri monti e dintorni. Studi sulla cultura religiosa della Controriforma*, Milano, Jaca Book, 2005.

LIOLI Roberto, *L'apparizione e il santuario di Caravaggio*, Caravaggio, Lyasis, 1992.

MERMANN Michel, « La consécration des églises de Cerdagne aux X^e et XI^e siècles : une territorialisation de la foi », dans *Études Roussillonnaises*, 11, 2005, p. 65-85.

Hors texte



Fig. 1 : Santa Maria del Parto, Sutri, Italie. Ancien « mithreum » romain, devenu un sanctuaire chrétien dédié à saint Michel Archange, puis à la Vierge Marie (« Madonne de l'accouchement »).
(Photo de l'auteur)

OceanofPDF.com



Fig. 2 : Vue de l'île de Lérins, avec l'abbaye.

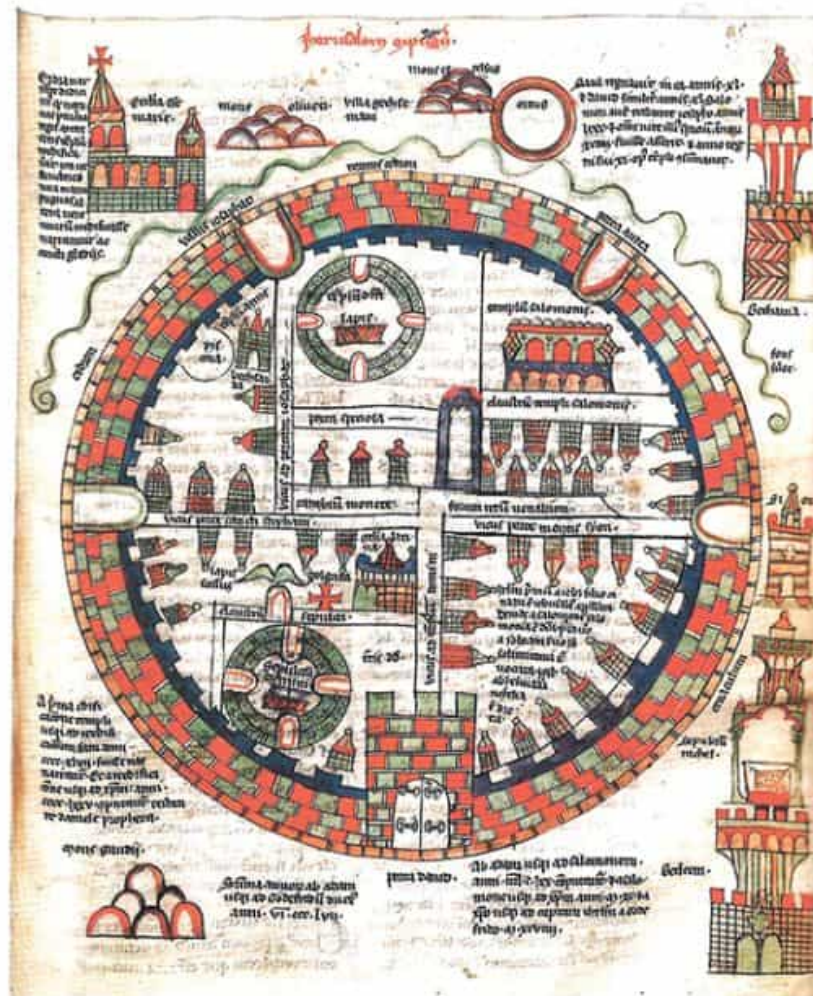


Fig. 3 : Plan de Jérusalem (*Liber Floridus*, XII^e siècle),
avec le Saint-Sépulchre (en bas de l'image à gauche).
(Universiteitsbibliotheek, Leyde, Pays-Bas, Vossius Collection, ms.VLF, 31, f°84v^o)



Fig. 4 : Saint Syméon stylite sur sa colonne,
avec à ses pieds une sainte femme.
(Icône byzantine, xiv^e siècle, Ny Carlsberg Glyptotek,
DK-1556 Copenhague (København), Danemark)



Fig. 5 : Grotte-sanctuaire de Saint-Michel au Mont-Gargan, Pouille, Italie.

Fig. 6 : Sanctuaires érémitiques dans les Alpes italiennes.



Sanctuaire érémitique de San Colombano, Trambileno, Trentin, Italie.



Sanctuaire érémitique de San Romedio, San Zeno, Trentin, Italie.



Fig. 7 : La Majesté de sainte Foy, Conques, Aveyron.
(Photo « Caisse Nationale des Monuments historiques », Paris)



Fig. 8 : Reliquaire décoré d'émaux limousins, avec l'histoire
du meurtre de saint Thomas Becket à Canterbury (1170),
début XIII^e siècle.
(Musée National du Moyen Âge, Thermes de Cluny, Paris)

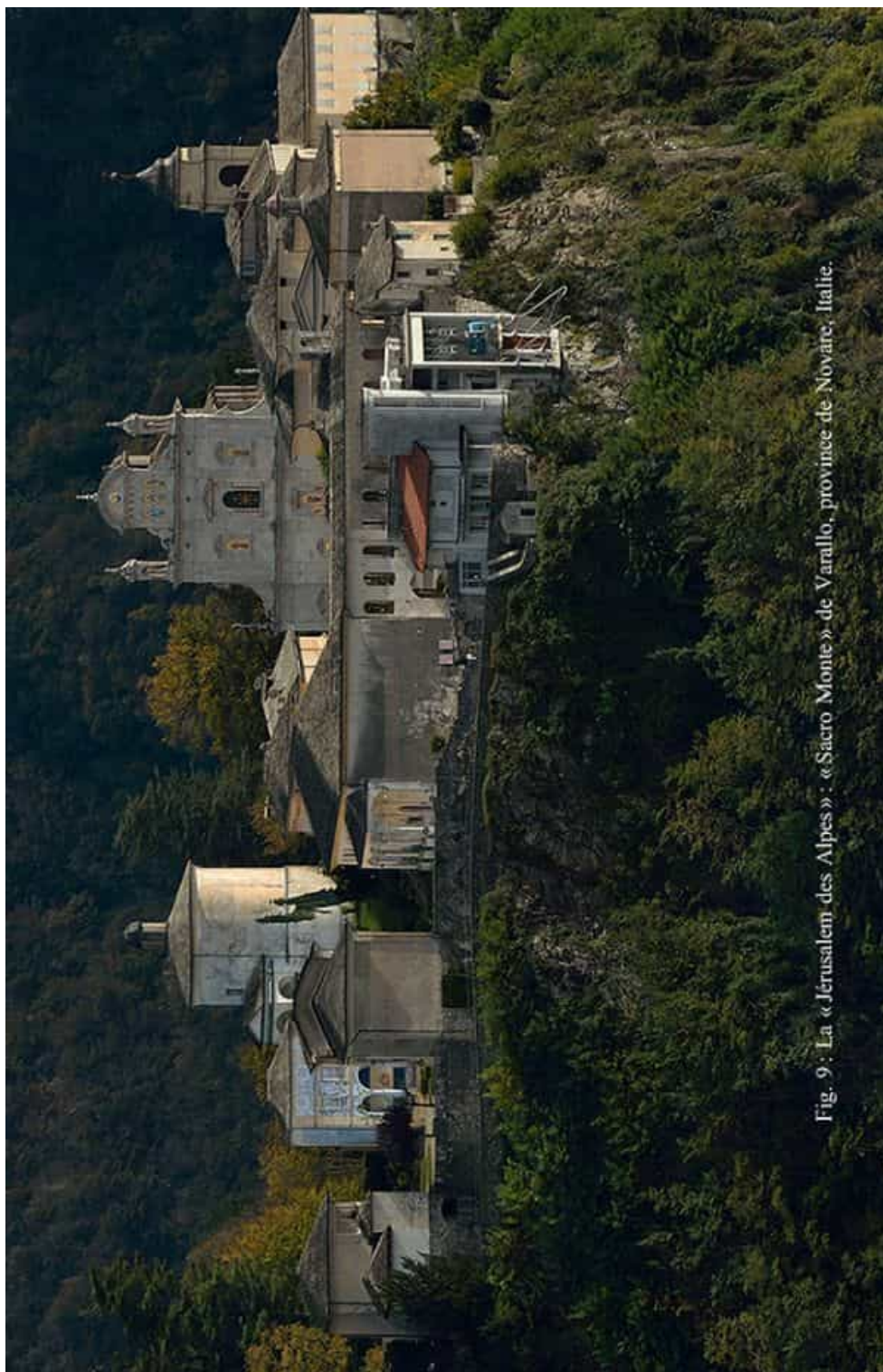


Fig. 9: La « Jérusalem des Alpes » : « Sacro Monte » de Varallo, province de Novare, Italie.



Fig. 10 : Reliquaire d'Andenne, Belgique, époque mérovingienne.
(Musée des Beaux-Arts de Namur, Belgique)



Fig. 10 bis : Reliquaire en forme de bourse, époque carolingienne,
(Berlin, Kunstgewerbemuseum, Inv. Nr.88632)



Fig. 11 : Pèlerins gravissant le mont Gargan pour se rendre au sanctuaire de Saint-Michel. Fresque de l'église Santa Maria del Parto, Sutri, Italie, XIV^e siècle. (Photo de l'auteur)



Fig. 11 bis : Pèlerins au tombeau de saint Nicolas à Bari, Italie.
Gentile da Fabriano, vers 1420.
(National Gallery, Washington (USA), S.H. Kress Collection)



Fig. 12 : Principaux itinéraires suivis par les pèlerins français se rendant à Saint-Jacques de Compostelle au Moyen Âge.



Fig. 13 : Scène d'exorcisme à proximité du tombeau
de saint Antoine. Sebastian Scheel.
(Diözesan Museum, I-39042 Bressanone/Brixen, Italie)



Fig. 14 : La Vierge Marie invoquée par une femme contre les assauts du diable menaçant son enfant devant un sanctuaire dédié à « Santa Maria del Soccorso ».
 (Anonyme florentin, panneau sur bois, vers 1475-85.
 Florence, église de Santo Spirito)



Fig. 15 : Le Mont-Saint-Michel avec l'archange combattant un monstre, figure du mal.
 (Livre d'Heures du duc de Berry (ou Missel de Saint-Denis),
 Musée Condé, Chantilly, ms.65, f°195)



Fig. 16: Varallo, Sacro Monte, chapelle de la Crucifixion. Fresques de Gaudenzio Ferrari, vers 1530.

- {1} R. CHARRIER, *L'ermite de Saint-Sorlin Joseph-Élie Simonin (1792-1856). Contribution à l'histoire religieuse du Jura et de la Congrégation du Saint-Esprit*, Langres, 2000.
- {2} R. OTTO, *Das Heilige* [1917], Gotha, C. H. Beck, 1987. Traduction française, *Le sacré* [1957], Paris, Payot, 2015.
- {3} M. ELIADE, *Le sacré et le profane* [1965], Paris, Gallimard, 1987.
- {4} J. RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris, Éditions Aubier, 1992 ; A. DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinage. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987. Sur l'apport des sciences humaines et sociales à l'étude du sacré, voir F. PAUL-LÉVY, M. SEGAUD, *Anthropologie de l'espace*, Paris, Centre de Création Industrielle/Centre Georges Pompidou, 1984 ; M. CARRIER, *Penser le sacré. Les sciences humaines et l'invention du sacré*, Montréal, Liber, 2005 et H. JOAS, *Les pouvoirs du sacré*, Paris, Seuil, 2020.
- {5} D. JULIA, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, Rome, École française de Rome, 2000, p. 241-295 et *Le voyage aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2016 ; Ph. BOUTRY (dir.), *Reine au Mont-Auxois. Le culte et le pèlerinage de sainte Reine, des origines à nos jours*, Paris, Éditions du Cerf, 1997 ; *Ibid.* (dir.), *Pèlerins et pèlerinages dans l'Europe moderne (XVI^e-XVIII^e siècle)*, Rome, École française de Rome, 2000 ; M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Itinéraires pèlerins de l'ancienne Provence*, Marseille, La Thune, 2004 ; N. BALZAMO, *Les miracles dans la France du XVI^e siècle*, Paris, Les Belles lettres, 2014 et « Image miraculeuse : le mot, le concept, la chose », dans N. BALZAMO et E. LEUTRAT (dir.), *L'image miraculeuse dans le christianisme occidental*, Tours, Presses universitaires François Rabelais, 2020, p. 15-41.
- {6} *Codice di Diritto canonico*, Roma, 1983, § 1230 ; L. DE ETCHEVERRIA, *Code de droit canonique annoté*, Paris-Bourges, Éditions du Cerf/Tardy, 1989, p. 669.
- {7} D. JULIA, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne », p. 242-250.
- {8} I. SAINT-MARTIN, « Les églises sont des lieux consacrés plus que des lieux sacrés », *Le Monde de la Bible*, 233, Paris, Bayard, 2020, p. 72-76.
- {9} A. GUERREAU, « Structure et évolution : les représentations de l'espace dans le haut Moyen Âge occidental », dans *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 2003, p. 91-115 ; A. BENVENUTI, « Il santuario : definizioni, metodo di studio, significato storico », dans G. CRACCO, P. COZZO (dir.), *Andare per santuari*, Aosta, Bertinocello, 2006.
- {10} C. ATKINSON, *Le Livre de Margery Kempe. Une aventurière de la foi au Moyen Âge*, préface d'A. VAUCHEZ, Paris, Éditions du Cerf, 1989.
- {11} A. DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinage. Images et langages*, Paris, Gallimard, 1987, p. 90-91.

- {12} R. A. MARKUS, « How on Earth Could Places Become Holy ? Origins of the Christian Ideas of Holy Places », *Journal of Early Christian Studies*, 2, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1994, p. 257-270.
- {13} A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris, Collège de France, 1948.
- {14} B. GALLAND, *Les Authentiques de reliques du Sancta Sanctorum*, Cité du Vatican, Biblioteca Apostolica Vaticana, 2004 ; G. CORNINI, « Non est in toto sanctorum orbe locus », dans M. BAGNIOLI *et alii* (dir.), *Saints, Relics and Devotion in Medieval Europe*, Cleveland, The Cleveland Museum of Art, 2011, p. 69-78.
- {15} M. LAUWERS, « Sanctuaires, liturgie et rayonnement du sacré dans le Bassin occidental de la Méditerranée », dans J. DE LA GENIERE, A. VAUCHEZ, J. LECLANT (dir.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen, de l'Antiquité à l'époque moderne*, Paris, De Boccard, 2010, p. 359-372.
- {16} J. GUILAINE, « Des pèlerinages dans la Préhistoire ? », dans J. CHELINI (dir.), *Les Pèlerinages dans le monde à travers le temps et l'espace*, Paris, Le Grand livre du mois, 2004, p. 13-20.
- {17} J.-F. VINCENT, D. DORY, R. VERDIER (dir.), *La construction religieuse du terroir*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- {18} L. PIETRISCARAFFIA, « Loca sancta. La géographie de la sainteté dans l'hagiographie gauloise (IV^e-VI^e siècle) », dans S. BOESCH GAJANO, L. SCARAFFIA (dir.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1990, p. 23-36.
- {19} E. DE MARTINO, « Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini », dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, 23, Brescia, Morcelliana, 1951/52.
- {20} S. AGUSTA-BOULAROT, S. HUBER, W. VAN ANDRINGA (dir.), *Quand naissent les dieux. Fondation des sanctuaires antiques : motivations, agents, lieux*, Rome-Athènes, École française de Rome, 2017.
- {21} O. PICARD, « Sanctuaire et prière dans la cité grecque classique », dans CRAI, Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1916, p. 1529-1537 ; P. SINEUX, « La guérison dans les sanctuaires du monde grec antique », *Anabases*, 13, Toulouse, Université de Toulouse, 2011, p. 11-25.
- {22} J.-P. VERNANT, *La mort dans les yeux*, Paris, Hachette, 1985, p. 17.
- {23} P. GROS, J. SCHEID, « Sanctuaire, Grèce hellénistique et Rome antique », dans *Encyclopedia Universalis*, 20, Paris, 1986, p. 491-501 ; M. DE SOUZA, *La question de la tripartition du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 2004.

- {24} L. GASPERINI (dir.), *Usus veneratioque fontium. Fruizione e culto delle acque salutari nell'Italia romana*, Tivoli, Tipigraf, 2006, p. 17-54.
- {25} M. HADAS-LEBELHADAS-LEBEL, « Jérusalem cité terrestre et céleste », dans C. MARIN et A.-M. REIJNEN (dir.), *Solitudes sacrées et villes saintes*, Paris, Bayard, 2019, p. 211-228.
- {26} R. KRAUTHEIMER, *Rome, portrait d'une ville, 318-1308*, Paris, Le Livre de Poche, 1999.
- {27} F. GANDOLFO, « Luoghi dei santi e luoghi dei demoni : il riuso dei templi nel medioevo », dans *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale*, Spoleto, CISAM, 1989, p. 883-923 ; C. SOTINEL, « La disparition des lieux de culte païens en Occident. Enjeux et méthodes », dans M. NANCY, E. REBILLARD (dir.), *Hellénisme et christianisme*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2004, p. 35-60 ; J. HAHN et alii, *From Temple to Church*, Leyde, Brill, 2008.
- {28} G. OTRANTO, C. CARLETTI, *Il santuario di S. Michele Arcangelo sul Gargano, dalle origini al X secolo*, Bari, Edipuglia, 1990.
- {29} A. GRABAR, *Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, Paris, Collège de France, 1948.
- {30} A. ANGENENDT, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kulturs vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, Munich, 1994 ; L. CANETTI, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*, Rome, Viella, 2002.
- {31} P. BROWN, *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Paris, Éditions du Cerf, 1984.
- {32} VICTRICE DE ROUEN, *De laude sanctorum*, éd. J. MULDER, *Scriptores minores Galliae*, IV-V, Turnhout, Brepols, 1985.
- {33} E. BOZOKY, *Miracle ! Récits merveilleux des martyrs et des saints*, Paris, Vuibert, 2013.
- {34} A. GUERREAU, *Structure et évolution : les représentations de l'espace dans le haut Moyen Âge occidental*, dans *Uomo e spazio nell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 2003, p. 91-115.
- {35} *Ibid.*, p. 102.
- {36} Y. CODOU, M. LAUWERS (dir.), *Lérins. Une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2010.
- {37} C. HECK, *L'échelle céleste dans l'art du Moyen Âge*, Paris, Flammarion, 1999.
- {38} A. MALQUORI et alii, *Atlante delle Tebaidi e dei temi figurativi*, Florence, Centre Di, 2014.
- {39} A. GUERREAU, « Structure et évolution : les représentations de l'espace dans le haut Moyen Âge occidental », p. 103-107 ; *Construction de l'espace au Moyen Âge. Pratiques et représentations* (Acte du 37^e Congrès de la SHMES, 2006), Paris, 2007.

- {40} H. DELEHAYE, « *Loca sanctorum* », dans *Analecta Bollandiana*, 48, 1930, p. 5-64 ; S. BOESCH GAJANO, M. MODICA (dir.), *Miracoli. Dai segni alla storia*, Roma, Viella, 2015, p. 65.
- {41} L. PIETRI, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle : naissance d'une cité chrétienne*, Rome, École française de Rome, 1983 ; A. M. ORSELLI, *Basileousa polis, Regia civitas. Studi sul Tardantico Cristiano*, Spoleto, CISAM, 2015.
- {42} M. LAUWERS, L. RIPART, « Représentations et gestions de l'espace dans l'Occident médiéval (V^e-XIII^e siècle) », dans J.-P. GENET, *Rome et l'État moderne européen*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 115.
- {43} M. DE CERTEAU, *L'invention du quotidien*, t. 1, *Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. 222.
- {44} L. PIETRI, « Grégoire de Tours et la géographie du sacré », dans N. GAUTHIER, H. GALINIÉ (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours, supplément à la *Revue archéologique du centre de la France*, 1997, p. 11-114.
- {45} E. BOZOKY, *Miracle ! Récits merveilleux des martyrs et des saints*.
- {46} M. HEINZELMANN, *Translation und Translationberichte im Mittelalter*, Turnhout, Brepols, 1994 ; J. H. JOHNSTON, P. A. HAYWARD (dir.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, Oxford, OUP, 2002.
- {47} M. ZIMMERMANN, « La consécration des églises de Cerdagne aux X^e et XI^e siècles : une territorialisation de la foi », dans *Études Roussillonnaises*, 11, Perpignan, 2005, p. 65-85 ; E. PALAZZO, *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme : la liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2008 ; G. VOCINO, « Le translazioni di reliquie in età carolingia. Uno studio comparativo », dans D. SCOTTO (dir.), *Del visibile credere*, Florence, Olschki, 2011, p. 217-264.
- {48} S. BONIFACE, *Epistolae selectae*, dans *MGH*, 59, p. 108-120, cité par A. DIERKENS, A. MORELLI (dir.), *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace*, Bruxelles, Université de Bruxelles, 2008, p. 87-89.
- {49} A. M. ORSELLI, *L'immaginario religioso della città medievale*, Ravenna, Edizioni del girasole, 1985 ; *Ibid.*, *Basileousa polis, Regia civitas. Studi sul Tardantico Cristiano*, Spoleto, CISAM, 2015.
- {50} J.-C. PICARD, *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire*, Rome, École française de Rome, 1998 ; *Ibid.*, *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales et culte des évêques dans l'Italie du Nord, des origines au X^e siècle*, Rome, École française de Rome, 1988 ; C. BOUSQUET-LABOUÉRIE, Y. MAUREY (dir.), *Espace sacré, mémoire sacrée. Le culte des évêques dans leurs villes (IV^e-XX^e siècle)*, Turnhout, Brepols, 2015, 352 p.
- {51} E. BOZOKY, « La politique des reliques des premiers comtes de Flandres (fin du IX^e siècle – fin du XI^e siècle) », dans *Le Moyen Âge miraculeux*, Paris, Riveneuve, 2010, p. 42-61.

- {52} F. DOLBEAU, *Prophètes, apôtres et disciples dans la tradition chrétienne d'Occident*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2012 ; « Que sont devenus les apôtres de Jésus ? », *Le Monde de la Bible*, 236, Paris, Bayard, 2021 ; N. GAUTHIER, H. GALINIE (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois*, Tours, Association Grégoire 94, 1997, p. 217-236.
- {53} JEAN DAMASCÈNE, *PL XCIV*, 1353, cité par E.-R. LABANDE, *Pauper et peregrinus, Problèmes, comportements et mentalités du pèlerin chrétien*, Turnhout, Brepols, 2004, p. 28.
- {54} P. WALKER, *Holy City, Holy Places. Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the IVth century*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- {55} P. MARAVAL, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie, des origines à la conquête arabe* [1985], Paris, CNRS, 2011 ; P. WALKER, *Holy City, Holy Places. Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the IVth century*.
- {56} CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, XIII, 22, éd. J. BOUVET, Namur, Éditions du Soleil Levant, 1962.
- {57} PAULIN DE NOLE, *Epistulae*, XLIV, 14, Vienne, éd. W. Von Hartel, 1894.
- {58} B. KÖTTING, *Peregrinatio Religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen, in Antike und alter Kirche*, Münster, Verlag Regensburg, 1950 ; E. WIPSZYCKA, « Les pèlerinages chrétiens dans l'Antiquité tardive. Problèmes de définitions et de repères temporels », dans *Byzantinoslavica*, 56, 1995, p. 429-445.
- {59} C. MORRIS, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West. From the Beginning to 1600*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- {60} A. FROLOW, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris, Institut des études byzantines, 1961.
- {61} B. KÜHNEL, *From the Earthly to the Heavenly Jerusalem. Representations of the Holy City in Christian Art of the First Millenium*, Rome-Freiburg, Herder, 1987 ; et B. KÜHNEL, *Visual Constructs of Jerusalem*, Turnhout, Brepols, 2011.
- {62} A. VAUCHEZ (dir.), *Faire voir Jérusalem : des imitations du Saint-Sépulcre aux « Sacri Monti » italiens*, dans CRAI, Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Paris, Librairie C. Klincksieck, 2016, p. 1559-1572.
- {63} BÈDE († 735), *Liber de locis sanctis*, éd. J. FRAIPONT, CCSL, 175, Turnhout, Brepols, 1965.
- {64} Ch. PIETRI, *Roma christiana*, Rome, École française de Rome, 1976.
- {65} É. REBILLARD, *Religion et sépulture. L'Église, les vivants et les morts dans l'Antiquité tardive*, Paris, EHESS, 2003.

{66} D. BIRCH, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*, Woodbridge, the Boydell Press, 1998 ; J. GUYON, « Le pèlerinage à Rome et dans l'Occident chrétien pendant l'Antiquité Tardive (IV^e-VII^e siècle) », dans J. CHELINI (dir.), *Les pèlerinages dans le monde*, p. 21-42 ; S. BACIOCCHI, C. DUHAMELLE (dir.), *Reliques romaines. Invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne*, Paris, École française de Rome, 2016.

{67} A. ESPOSITO, dans A. Vauchez, *Rome au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, Lexio, 2021, p. 315-350 ; J. SMITH, « Care of Relics in Early Medieval Rome », dans V. GARVER, O. PHELLAN (dir.), *Rome and Religion in Early Middle Ages*, Ashgate, Farnham, 2014, p. 179-205.

{68} J.-P. SODINI, « Saint Syméon : l'influence de Saint-Syméon dans le culte et l'économie de l'Antiochène », dans J. DE LA GENIÈRE, A. VAUCHEZ, J. LECLANT (dir.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen*, p. 295-322.

{69} A. DUCCELLIER, « Une mythologie urbaine : Constantinople vue d'Occident au Moyen Âge », dans *MEFRM*, 96, Rome, École française de Rome, 1984, p. 495-524.

{70} M. KAPLAN (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001.

{71} M.-H. CONGOURDEAU, « Jérusalem et Constantinople dans la littérature apocalyptique », dans M. KAPLAN (dir.), *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, p. 125-136.

{72} M.-F. AUZÉPY, « Les Isauriens et l'espace sacré : l'Église et les reliques », dans M. KAPLAN, *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, p. 13-24.

{73} F. BOESPFLUG, N. LOSSKY (dir.), *Nicée II (787-1987)*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

{74} G. DAGRON, « Vérité du miracle », dans D. SCOTTO, *Del vedere credere*, Florence, Olschki, 2011, p. 145.

{75} L. PIETRI, *La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle : naissance d'une cité chrétienne*.

{76} B. JUDIC, « Le pèlerinage à Saint-Martin de Tours du VII^e au X^e siècle », dans J. CHELINI (dir.), *Les pèlerinages dans le monde*, Paris, Hachette, 2004, p. 55-72.

{77} B. JUDIC, *Le pèlerinage à Saint-Martin de Tours du VII^e au X^e siècle*, p. 68.

{78} H. INGLEBERT *et alii*, *Le problème de la christianisation du monde Antique*, Paris, Picard, 2010.

{79} Voir plus loin, p. 170-177.

{80} B. ROSENWEIN, *Emotional communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006.

{81} A. MARIGNAN, *Études sur la civilisation française*, t. 2. *Le culte des saints sous les Mérovingiens*, Paris, Librairie Émile Bouillon, 1899 ; C. HAHN, « Seeing and Believing. The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saint's Shrines », dans *Speculum*, 72, 3, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 107-116.

{82} Ph. FAURE, *Les Anges*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.

{83} G. OTRANTO, « Le rayonnement du sanctuaire de saint Michel au mont Gargan en Italie du Sud, à l'époque médiévale », dans J. DE LA GENIÈRE, A. VAUCHEZ, J. LECLANT (dir.), *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité à l'époque moderne*, Paris, De Boccard, 2010, p. 323-357 ; A. PETRUCCI, « Aspetti del culto e del pellegrinaggio di S. Michel Arcangelo sul Monte Gargano », dans *Pellegrinaggi e culto dei santi in Europa prima fino alla prima Crociata*, Todi, Centre italiano di studi sull'alto medioevo, 1963, p. 145-180.

{84} T. CANELLA, *Storia e leggenda del santuario di S. Michele al Monte Tancia*, Bari, Edipuglia, 2020.

{85} J. ACKERMANN, *Das « Itinerarium Bernardi monachi »*. Edition, Übersetzung, Kommentar, Hannover, Verlag Hahnsche Buchhandlung, 2010, 154 p. ; J.-R. GABORIT, F. AVRIL, *L'« Itinerarium Bernardi monachi » et les pèlerinages d'Italie du Sud pendant le haut Moyen Âge*, *MEFR*, 79, Rome, École française de Rome, 1967, p. 259-298.

{86} *Revelatio ecclesiae sancti Michaelis*, éd. et trad. F. BOUGARD, dans P. BOUET, G. OTRANTO, A. VAUCHEZ (dir.), *Culte et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 19.

{87} GRÉGOIRE LE GRAND, *Dialogues*, I, 8, 2, éd. A. DE VOGÜÉ, Paris, Éditions du Cerf, 1980.

{88} *Le Lettere di Santa Caterina da Siena*, éd. N. TOMMASEO, Florence, Giuntini & Bentivoglio, 1866, Lettera 201, p. 76-77.

{89} L. H. MCAVOY, *Anachoristic Traditions of Medieval Europe*, Woodbridge, Boydell Press, 2010 ; F. POUVREAU, *Du poil et de la bête. Iconographie du corps sauvage en Occident et à la fin du Moyen Âge*, Paris, CTHS, 2015.

{90} C. MÉRIAUX, *Gallia irradiata. Saints et sanctuaires dans le nord de la Gaule du haut Moyen Âge*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2006.

{91} M. et P.-G. GIRAULT, *Visages de pèlerins au Moyen Âge. Les pèlerinages européens dans l'art et l'épopée*, La Pierre-qui-Vire, Zodiaque, 2001.

{92} J. VIELLIARD (éd.), *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Mâcon, Protat frères, 1963, p. 38-39.

{93} B. GALLAND, *Les Authentiques de reliques du Sancta Sanctorum* ; G. CORNINI, « Non est in toto sanctior orbe locus. Collection Relics in Early Medieval Rome ».

{94} E. DUPRÉ THESEIDER, « La grande rapina dei corpi santi dell'Italia al tempo di Ottone », dans *Festschrift P. E., Schramm, I, Wiesbaden*, 1964, p. 420-432.

{95} C. BONNET, « Les églises de bois d'après les recherches archéologiques », dans N. GAUTHIER, H. GALINIE (dir.), *Grégoire de Tours et l'espace gaulois* ; J. CROOK, *The Architectural Setting of the Cult of Saints in the Early Christian West ca. 300-1200*, Oxford, Clarendon Press, 2000 ; D. IOGNA-PRAT, *La Maison-Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge (v. 800-v. 1200)*, Paris, Seuil, 2006.

{96} R. I. MOORE, *Hérétiques. Résistances et répression dans l'Occident médiéval*, Paris, Belin, 2017, p. 84-96.

{97} C. TREFFORT, *L'Église carolingienne et la mort : christianisme, rites funéraires et pratiques commémoratives*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1996 ; *Id.*, « Consécration de cimetières et contrôle épiscopal des lieux d'inhumation », dans M. KAPLAN, *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, p. 285-299 ; M. LAUWERS, *Naissance des cimetières. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier, 2005.

{98} F. MAZEL, *L'évêque et le territoire. L'invention médiévale de l'espace (Ve-XIIIe siècle)*, Paris, Seuil, 2016.

{99} C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1969.

{100} A. VAUCHEZ, « Pèlerinages posthumes et purgation des péchés : la vision de Narni (milieu du XIe siècle) », dans G. ANDENNA ; H. HOUBEN (dir.), *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, t. 2, Barni, Adda, 2004.

{101} B. ROSENWEIN, *Negotiating Space. Power, Restraint and Privileges of Immunity in Early Medieval Europe*, Ithaca, Cornell University Press, 1999 ; L. GAFFURI, « Luoghi di culto e santuari del Medioevo occidentale. Bibliografia ragionata », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, p. 176-186.

{102} D. MÉHU, *Paix et communauté autour de l'abbaye de Cluny (Xe-XIe siècle)*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2001.

{103} E. ZADORA-RIO, « Lieux d'inhumation et espaces consacrés : le voyage d'Urbain II en France (août 1095-août 1096) », dans A. VAUCHEZ, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, p. 197-213.

{104} L. BROUILLET (éd.), *Liber miraculorum Sanctae Fidis*, Paris, Alphonse Picard et Fils, 1897 ; D. BARTHÉLEMY, *Chevaliers et miracles. La violence et le sacré dans la société féodale*, Paris, Armand Colin, 2004.

{105} P. GEORGE, *Maledictio adversus ecclesiae Dei persecutores*. À propos d'un ouvrage récent, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 73, 1995, p. 1011-1017, en particulier p. 1013-1014.

{106} R. LANDES, *La paix de Dieu. Violence sociale et réponse religieuse en France vers l'an mille*, Ithaca, Cornell University Press, 1992 ; E. VERGNOLLE (dir.), *Saint-Martial de Limoges*.

Millénaire de l'abbaye romane (1018-2018), dans le *Bulletin monumental*, 178, Paris, Société française d'archéologie, 2020.

{107} P. GEARY, *Furta sacra. Thefts of Relics in the central Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 1978 ; G. CIOFFARI et A. LAGHEZZA (dir.), *Alle origini dell'Europa : il culto di San Nicola tra Oriente e Occidente, Italia-Francia*, Bari, Nicolaus Studi Storici, 2011.

{108} G. ITIER, *Vita Stephani* (BHL.7907), PL 204, 1030 ; G. CONSTABLE, « Monachisme et pèlerinage », dans *Revue historique*, 101, PUF, 1977, p. 3-27. Pour l'Angleterre du XII^e siècle, voir S. YARROW, *Saints and their Communities. Miracle Stories in Twelfth-Century England*, Oxford, Clarendon Press, 2006.

{109} G. DUBY, *L'art cistercien*, Paris, Flammarion, 2017, p. 75.

{110} C. MORRIS, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West. From the Beginning to 1600*.

{111} G. BRESC-BAUTIER, « Les imitations du Saint-Sépulcre de Jérusalem (IX^e-XV^e siècle). Archéologie d'une dévotion », dans *Revue d'histoire de la spiritualité*, 50, 1974, p. 319-342 ; *Id.*, « Partir, prier, donner : les églises fondées en souvenir du pèlerinage en Terre sainte (X^e-XI^e siècle) », dans M. S. CALO MARIANI (dir.), *Il Cammino di Gerusalemme*, Bari, Adda, 2004, p. 565-589.

{112} CAMPI P. M. (éd.), *Dell'istoria ecclesiastica di Piacenza*, t. 1, Piacenza, 1651, n^o LXXXIX, p. 513-514.

{113} P. GEORGE, *Reliques. Se connecter à l'au-delà*, Paris, CNRS, 2018, p. 329.

{114} P. GEORGE, « Le trésor de reliques du Neufmoustier près de Huy (XII^e-XVIII^e siècle). Une part de Terre Sainte en pays mosan », dans le *Bulletin de la Commission royale d'Histoire*, 169, Académie royale de Belgique, 2003, p. 35. Sur les références au Saint-Sépulcre dans l'onomastique urbaine en Occident, voir J. HEERS, « Bourgs et faubourgs en Occident. Pèlerinages et dévotion au Saint-Sépulcre », dans D. POIRION, *Jérusalem, Rome, Constantinople. L'image et le mythe de la ville au Moyen Âge*.

{115} A. FROLOW, *La relique de la Vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte* ; M.-M. GAUTHIER, *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, Fribourg, Bibliothèque des arts, 1983, p. 140-148 ; F. CARDINI, *Gerusalemme d'oro, di rame, di luce : pellegrini, crociati, sognatori d'Oriente fra XI^e-XV^e secolo*, Milan, Il Saggiatore, 1991.

{116} G. ROSSETTI, *Santa Croce e Santo Volto. Contributi allo studio dell'origine e della fortuna del culto del Salvatore (secoli IX-XV)*, Pise, ETS, 2003 ; A. MEYER (dir.), *Il Volto Santo in Europa. Culto e immagini del Crocifisso nel Medioevo*, Lucca, Istituto Storico Lucchese, 2005.

{117} DANTE ALIGHIERI, *La Divine Comédie, Enfer*, XXI, 48, éd. et trad. J. RISSET, Paris, Flammarion, 1986.

{118} A. RUCQUOI, *Mille fois à Compostelle. Pèlerins du Moyen Âge*, Paris, Les Belles Lettres, 2014 ; X. BARREIRO-RIVAS, « Mille anni di pellegrinaggio a Santiago », dans D. SCOTTO (dir.),

Del visibile credere, p. 573-590.

{119} K. HERBERS et M. SANTOS NOIA (éd.), *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1998.

{120} A. VAUCHEZ, *Religion et société dans l'Occident médiéval*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1980, p. 188-189 et 197.

{121} E. MÂLE, *Les saints compagnons du Christ*, Paris, P. Hartmann, 1959.

{122} R. BIANCO, *La conchiglia e il bordone. I viaggi di San Giacomo nella Puglia medievale*, Perugia, Edizioni Compostellane, 2017, 280 p ; X. BARRAL I ALTET, *Compostelle. Le grand chemin*, Paris, Gallimard, 1999.

{123} L. M. LOMBARDI SATRIANI, M. MELIGRANA, *Il Ponte di S. Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Palerme, Rizzoli, 1982.

{124} V. SAXER, *Le dossier vézelien de Marie-Madeleine. Invention et translation des reliques en 1265-1267*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1975.

{125} K. L. JANSEN, *The Making of the Magdalen. Preaching and Popular Devotion in the Later Middle Ages*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

{126} M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Itinéraires pèlerins de l'ancienne Provence*, Marseille, La Thune, 2004 ; J. SCLAFER (éd.), *Miracles de sainte Marie Madeleine*, Paris, CNRS, 1996.

{127} J. D'OUTREMEUSE, *Ly Myreur des histors*, cité par P. GEORGE, *Reliques. Se connecter à l'au-delà*, p. 402.

{128} A. VAUCHEZ, « Un eroe medievale: il santo pellegrino nell'agiografia italiana », dans A. TREZZINI (dir.), *San Pellegrino tra mito e storia. I luoghi di culto in Europa*, Rome, Gangemi, 2009.

{129} J. PYCKE, C. VINCENT, *Cathédrale et pèlerinage aux époques médiévales et modernes*, Louvain-la-Neuve, Collège Érasme/Universiteitsbibliotheek, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 2010.

{130} A. VAUCHEZ, « Les cathédrales », dans P. NORA (dir.), *Les Lieux de mémoire*, 3, *La France*, 2, *Traditions*, Paris, Gallimard, 1993, p. 94-127.

{131} J.-C. PICARD, *Évêques, saints et cités en Italie et en Gaule. Études d'archéologie et d'histoire* ; Id., *Le souvenir des évêques. Sépultures, listes épiscopales, et culte des évêques dans l'Italie du Nord, des origines au X^e siècle*.

{132} A. FOSCATI, « *Ignis sacer* », *Una storia culturale del fuoco sacro dell'Antichità al Settecento*, Florence, Sismel, 2013.

{133} G. SIGNORI, « La bienheureuse polysémie. Miracles et pèlerinages de la Vierge (Xe-XII^e siècle) », dans D. IOGNA-PRAT, D. RUSSO, E. PALAZZO (dir.), *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 591-617.

{134} M. VINCENT-CASSY, « Pèlerinages et processions à la fin du Moyen Âge : l'exemple parisien », dans C. VINCENT, J. PYCKE, *Cathédrale et pèlerinage*, Louvain-la-Neuve, Collège Erasme, 2010, p. 21-39.

{135} J.-M. MATZ, *Les miracles de l'Évêque Jean Michel et le culte des saints dans le Diocèse d'Angers, v. 1370-v. 1560*, Thèse dactyl., Nanterre, 1993 et « Les miracles de l'évêque d'Angers Jean Michel », dans M. HEINZELMANN, M. HERBERS, K. BAUER (dir.), *Mirakel im Mittelalter*, Stuttgart, Steiner, 2010, p. 377-398.

{136} L. BOUCHEL, *Decretorum Ecclesiae Gallicanae libri VII*, Paris, Mural, 1609.

{137} S. BROUQUET, M. FOURNIÉ (dir.), « Le saint des saints. Le trésor de Saint-Sernin de Toulouse », dans *Corps saints et reliques dans le Midi*, Toulouse, « Cahiers de Fanjeaux », 53, 2018, p. 205-264.

{138} C. GAPOSCHKIN, « Nivelon de Quierzy, the Cathedral of Soissons, and the Relics of 1205 : Liturgy and Devotion in the Aftermath of the Fourth Crusade », dans *Speculum*, 95, Chicago, University of Chicago Press, 2020, p. 1087-1129.

{139} L. DURNECKER, « Tête de l'Église diocésaine et chef du saint patron. Le pèlerinage à Saint-Mammès de Langres à la fin du Moyen Âge », dans C. VINCENT, J. PYCKE (dir.), *Cathédrale et pèlerinage*, p. 145-159.

{140} J.-M. LENIAUD, F. PERROT, *La Sainte Chapelle*, Paris, Éditions du Patrimoine, 2016.

{141} C. MERCURI, *Saint Louis et la couronne d'épines. Histoire d'une relique à la Sainte-Chapelle*, Paris, Riveneuve, 2011 ; C. GAPOSCHKIN, « Between Historical Narration and Liturgical Celebrations : Gautier Cornut and the Reception of the Crown of Thorns in France », dans *Revue Mabillon*, n.s., 30, 2019, p. 91-145.

{142} *Historia translationis Sanctae Coronae Spineae*, § 9, éd. C. GAPOSCHKIN, dans *Revue Mabillon*, n.s., 30, 2019, p. 125 ; trad. C. MERCURI, *Saint Louis et la couronne d'épines*, p. 108-110 ; voir également C. HEDIGER (dir.), *La Sainte-Chapelle de Paris. Royaume de France ou Jérusalem céleste ?*, Turnhout, Brepols, 2007.

{143} J. MADINIER, *Diocèse d'Autun*, dans *Fasti Ecclesiae Gallicanae*, Turnhout, Brepols, 2010.

{144} M. RUBIN, *Corpus Christi : the Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

{145} C. BYNUM, *Wonderful Blood, Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.

{146} F. BAIX, « Bois-Seigneur-Isaac », dans *DHGE*, IX, Turnhout, Brepols, 1937, p. 547-573 ; V. HAZEBROUCK-SOUCHE, *Spiritualité, sainteté et patriotisme. Glorification du Brabant dans l'œuvre hagiographique de Jean Gielemans (1427-1487)*, Turnhout, Brepols, 2007.

{147} *Le Livre de Margery Kempe. Une aventurière de la foi au Moyen Âge*, p. 336.

{148} J. BASCHET, *Lieux sacrés, lieux d'images. Les fresques de Bominaco (Abruzzes, 1263). Thèmes, parcours, fonctions*, Rome, École française de Rome, 1992 ; M. BACCI, *Lo spazio dell'anima. Vita di una chiesa medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2005 ; A. DUPRONT, *L'image de religion dans l'Occident chrétien*, Paris, Gallimard, 2015.

{149} M. SENSI, « Santuari di perdono e santuari eremitici "à répit" », dans A. VAUCHEZ, *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires*, p. 228-232. Pour les régions alpines, voir M.-C. MORAND, S. BAIOTTO (dir.), *Des saints et des hommes. L'image des saints dans les Alpes occidentales au Moyen-Âge : catalogue*, Milan, Officina Libraria, 2013.

{150} DANTE, *La Divine Comédie, Paradis*, XXXI, v. 103-108. Sur la Véronique romaine et son culte, voir E. KURLUK, *Veronica and her Cloth. Symbolism and Structure of a True Image*, Oxford, Blackwell publishers, 1991.

{151} R. RECHT, *La croix et le roi. L'art des cathédrales (XII^e-XV^e siècle)*, Paris, Gallimard, 1999.

{152} G. WOLF, *Salus populi romani. Die Geschichte Roemischer Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim, Wiley-VCH Verlag, 1990.

{153} G. SIGNORI, « La bienheureuse polysémie. Miracles et pèlerinages de la Vierge (Xe-XII^e siècle) ».

{154} D. JAMES, G. WALLER, *Walshingham in Literature and Culture from the Middle Ages to Modernity*, Aldershot, Routledge, 2010.

{155} J. ROCACHER, *Rocamadour et son pèlerinage*, 1 vol., Toulouse, Association les Amis de Rocamadour, 1979.

{156} E. ALBE (éd.), *Le Livre des miracles de Rocamadour*.

{157} S. BARNAY, *Le ciel sur la terre. Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

{158} A. CAMPIONE, « Il Censimento dei santuari cristiani d'Italia. Ierofanie e luoghi di culto » dans L. AVELLIS, *Ierofanie e luoghi di culto*, Bari, Edipuglia, 2016, p. 115-142 ; M. CAROLI, « Tipologia di santuari in Emilia Romagna », dans TAGLIAFERRI M. (dir.), *Santuari locali e religiosità popolare nelle diocesi di 'Ravennatensia'*, Imola, Il Nuovo Diario Messaggero, 2003, p. 33-60.

{159} A. M. MIGDAL, *Regina Cæli. Les images mariales et le culte des reliques. Entre Orient et Occident au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2017.

{160} J. BASCHET (dir.), *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2015 ; N. BALZAMO, « Image miraculeuse : le mot, le concept, la chose » ; J.-M. SANSTERRE, *Les images sacrées en Occident au Moyen Âge. Histoire, attitudes, croyances. Recherches sur le témoignage des textes*, Madrid, AKAL, 2021.

{161} M. SENSI, « Monti sacri, transfert di sacralità e santuari *ad instar* » dans A. DIANO, L. PUPPI, *Tra monti sacri, Sacri Monti e santuari ; il caso veneto*, Monselice, Il Poligrafo, 2004, p. 39-72 ; M. S. CALO MARIANI, « Icone e statue lignee medievali nei santuari marini della Puglia », dans M. TOSTI (dir.), *Santuari cristiani d'Italia*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 3-44.

{162} G. CRACCO, « La grande stagione dei santuari mariani (XIV^e-XVI





Fig. 7 : La Majesté de sainte Foy, Conques, Aveyron.
(Photo « Caisse Nationale des Monuments historiques », Paris)

e secoli) », dans A. VAUCHEZ (dir.), *I santuari cristiani d'Italia*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 17-44.

{163} A. SPICCIANI (dir.), *La Devozione dei Bianchi nel 1399*, Buggiano, ETS, 1998.

{164} R. TREXLER, « Florentine Religious Experience. The Sacred Image », dans *Studies in the Renaissance*, 19, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 7-41.

{165} A. CAROSI, G. CIPRINI, *Gli ex-voto del santuario della Madonna della Quercia di Viterbo*, Rome, Cassa di Risparmio di Viterbo, 1993.

{166} C. MAYEUR-JAOUEN, « Crocodiles et saints du Nil. Du Talisman au miracle », dans *RHR*, 217, Paris, PUF, 2000, p. 733-750.

{167} N. COULET, « Un ermitage en Basse Provence : Notre-Dame des Anges », dans *Provence historique*, 68, Marseille, Fédération historique de Provence, 2018, p. 407-420.

{168} K. SCHREINER, *Maria Jungfrau, Mutter, Herrscherin*, Vienne, Hanser, 1994 ; C. M. BOECKL, *Images of Plague and Pestilence*, Kirksville, Truman State University Press, 2000 ; M. SENSI, « Santuari “ad repellendam pestem” ta Medioevo et et à Moderna », dans S. BOESCH GAJANO, L. SCARAFFIA (dir.), *Luoghi sacri e spazi della santità*, Turin, Rosenberg & Sellier, 1987.

{169} E. THUNØ, *The Miraculous Image*, Rome, L'Erma di Bretschneider, 2004.

{170} M. BACCI, « Pro remedio animae », *Immagini e pratiche devozionali in Italia centrale(secoli XIII-XIV)*, Pisa, ETS, 2000.

{171} Gerlinde STAHL, « Die Wallfahrt zur “Schönen Maria in Regensburg”, in *Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg* », 2 (2968), p. 69-70 (trad. J.-M. SANTERRE) ; voir aussi A. Hübel, 1977.

{172} N. BALZAMO, O. CHRISTIN (éd.), *L'Atlas Marianus de Wilhelm Gumpfenberg*, Neuchâtel, Éditions Alphil/Presses universitaires suisses, 2015.

{173} F. CITTERIO, L. VACCARO (dir.), *Loreto crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente*, Brescia, Morcelliana, 1997 ; D. JULIA, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne* ; Y.-M. BERCÉ, *Lorette aux XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Presses universitaires Paris-Sorbonne, 2011.

{174} L. ZANZI, *Sacri monti e dintorni. Studi sulla cultura religiosa della Controriforma*, Milano, Jaca Book, 2005 ; *I Sacri Monti. Itinerari ascetici cristiani*, Archivio italiano per la storia dell pietà, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2015 ; N. HOUSLEY, « Holy Land or Holy Lands ? Palestine and the Catholic West in the Late Middle Ages and Renaissance », dans R. N. SWANSON, *The Holy Land, Holy Lands, and Christian History*, Oxford, Ecclesiastical History Society, 2000, p. 228-249.

{175} D. JULIA, « Continuités et ruptures dans la vie des pèlerinages, de la Réforme à la Révolution française », dans D. SCOTTO (dir.), *Del visibile credere*.

{176} A. VAUCHEZ (dir.), *Faire voir Jérusalem : des imitations du Saint-Sépulcre aux « Sacri Monti » italiens*, p. 1559-1572.

{177} S. GENSINI, *La « Gerusalemme » de San Vivaldo e i Sacri Monti in Europa*, Pise, Pacini, 1989 ; F. CARDINI, (dir.), *Storia sociale e culturale d'Italia. VI, La cultura folklorica*, Firenze, Bramante, 1988, p. 161-233 ; R. PACCIANI, G. VANINI, *La « Gerusalemme » de San Vivaldo in Valdelsa*, Montaione, Titivillus, 1998.

{178} D. JULIA, *Les voyages aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Seuil, 2016.

{179} J. D'OUTREMEUSE, *Ly Myrors des histors* [1923], t. 1, édition de A. BORGNET, Bruxelles, Nabu Press, 2012, p. 74-84 ; N. MIEDEMA, *Die Römischen Kirchen im Spätmittelalter nach den « Indulgentiae Ecclesiarum Urbis Romae »*, Tübingen, De Gruyter, 2001.

{180} B. GALLAND, *Les Authentiques de reliques du Sancta Sanctorum*.

{181} A. GIARDINA, A. VAUCHEZ, *Rome, l'idée et le mythe, des origines à nos jours*, Paris, Fayard, 1999.

{182} N. LEMAÎTRE, « Rome, cité de l'éternel pardon », dans C. MARIN, A.-M. REIJNEN (dir.), *Solitudes sacrées et villes saintes*, p. 229-249.

{183} G. PALUMBO, « Oggetti e devozioni nel Napoletano. Il santuario di Casaluce, le anfore, la Madonna, la scattola, il dragone », dans M. TOSTI (dir.), *Santuari cristiani d'Italia*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 109-124.

{184} L. AVELLIS (dir.), *Ierofanie e luoghi di culto (Monte Sant'Angelo, 21-23 avril 2015)*.

{185} G. KLANICZAY, « Da Verna a San Giovanni Rotondo nelle esperienze dei stigmatizzati », dans L. AVELLIS (dir.), *Ierofanie e luoghi di culto*, Bari, Edipuglia, 2016.

{186} J.-M. SANSTERRE, *Variation d'une légende et genèse d'un culte entre la Jérusalem des origines et l'Occident. Quelques jalons de l'histoire de Véronique et de la Véronica jusqu'à la fin du*

XIII^e siècle ; Id., « La substitution des images aux reliques et ses limites dans la diffusion de la *virtus* des saints (espace français, fin XIII^e-XVI^e siècle) », *Analecta Bollandiana*, 126, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2018, p. 61-106 ; Id., *Les images sacrées en Occident au Moyen Âge. Histoire, attitudes, croyances. Recherches sur le témoignage des textes*, Madrid, AKAL, 2021.

{187} T. GOLSENNE, « Les images qui marchent : performance et anthropologie des objets figuratifs », dans J. BASCHET, P.-O. DITTMAR, *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2015, p. 79-136.

{188} D. FREEDBERG, *The Power of Images*, Chicago, University of Chicago Press, 1991 (trad. française, *Le pouvoir des images*, Paris, Gérard Monfort, 1998) ; E. THUNØ, « The Miraculous Image and the Centralized Church : Santa Maria della Consolazione in Todi », dans *ibid.* (dir.), *The Miraculous Image*, Roma, L'Erma di Bretschneid, 2004, p. 29-56 ; J.-C. SCHMITT, *Le corps des images. Essai sur la culture visuelle du Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2002.

{189} J. HUBERT, « Le miracle de Déols et la trêve conclue en 1187 entre les rois de France et d'Angleterre », dans *BEC*, 96, Chartes, 1935, p. 285-300.

{190} Alfonso EL SABIO, *Cantigas de Santa Maria*, t. 2, Madrid, éd. W. Mettmann, 1961, p. 106-107.

{191} M. BACCI, *Il pennello dell'evangelista. Storia delle immagini sacre attribuite a S. Luca*, Pise, ETS, 1998 ; S. Cassagnes-Brouquet, *Culture, artiste et société dans la France médiévale*, Orphys, Gap, 2000, p. 35-49 ; L. GROppo, O. GERARDI (dir.), « Nigra sum ». *Atti del convegno internazionale di Oropa-Crea*, Turin, 2012.

{192} S. BARNAY, *Le ciel sur la terre*, Paris, Éditions du Cerf, 1999 ; M. CAROLI, « Tipologia di santuari in Emilia Romagna », dans TAGLIAFERRI M. (dir.), *Santuari locali e religiosità popolare nelle diocesi di « Ravennatensia »*, Imola, Il Nuovo Diario Messaggero, 2003, p. 33-60 ; J. WIRTH, *L'image à la fin du Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 2011.

{193} M. et P.-G. GIRAULT, *Visages de pèlerins au Moyen Âge. Les pèlerinages européens dans l'art et l'épopée*, La Pierre-qui-Vire, Zodiaque, 2001.

{194} M. SENSI, *Santuari e pellegrini lungo le « vie dell'angelo »*. *Storie sommerse del culto micalico*, Roma, Isime/Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2014.

{195} C. MORRIS, *The Sepulchre of Christ and the Medieval West from the Beginning to 1600*.

{196} B. KEDAR, « Le miracle du feu à Jérusalem : des origines à la suppression papale », dans *De la Bourgogne à l'Orient. Mélanges offerts à monsieur le doyen Jean Richard*, Dijon, Jacques Meissonnier, 2020, p. 519-525.

{197} G. OTRANTO, « Le rayonnement du sanctuaire de saint Michel au mont Gargan en Italie du Sud, à l'époque médiévale » ; M. SENSI, *Santuari e pellegrini lungo le « vie dell'angelo »*. *Storie sommerse del culto micalico*.

{198} P. BOUET, G. OTRANTO, A. VAUCHEZ (dir.), *Culte et pèlerinages à Saint-Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'Archange*.

{199} G. CASIRAGHI, G. SERGI (dir.), *Pellegrinaggi e santuari di S. Michele nell'Occidente medievale* (Sacra de S. Michele, settembre 2007), Bari, Edipuglia, 2009 ; G. SERGI, *L'arcangelo sulli Alpi. Origini, cultura e caratteri dell'abbazia medievale di S. Michele della Chiusa*, Bari, Edipuglia, 2011.

{200} F. CARDINI (éd.), *Leggenda di Santo Galgano confessore*, Siena, Cantagalli, 1982, p. 73-76 et 102-104.

{201} V. HAZEBROUCK-SOUCHE, *Spiritualité, sainteté et patriotisme. Glorification du Brabant dans l'œuvre hagiographique de Jean Gielemans (1427-1487)*, Turnhout, Brepols, 2007 ; P. MARTIN, *Les chemins du sacré : paroisses, processions, pèlerinages en Lorraine du XVI^e au XIX^e siècle* ; Id., « Sanctuaires-mères et pèlerinages-relais », dans C. VINCENT, *Identités pèlerines* (Actes du colloque de Rouen, 2002), Rouen, Publications de l'Université de Rouen, 2004, p. 107-122 ; S. KUZMOVA, A. MARINKOVIC, T. VEDRIK (dir.), *Cuius Patrocinio Tota Gaudet Regio. Saints' Cults and the Dynamics of Regional Cohesion*, Zagreb, Hagiotheca, 2014.

{202} A. GUERREAU, « Les pèlerinages du Mâconnais : une structure d'organisation symbolique de l'espace », dans *Ethnologie française*, 12, 1982, p. 7-30 ; M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Itinéraires pèlerins de l'ancienne Provence*.

{203} M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et sacré en Provence (XVI^e-XIX^e siècle). Cultes, images, confréries*, Paris, Éditions du Cerf, 1994, p. 153.

{204} M. SENSI, « Santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate » ; A. TILATTI (dir.), *Santuari di confine. Una tipologia ?*, Gorizia, Edizioni della Laguna, 2008, 294 p.

{205} M. SENSI, « Santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate » ; L. GIACCHÉ, « Comunità locali e santuari di confine in Valnerina », dans M. TOSTI, *Santuari cristiani d'Italia*, p. 323-335.

{206} C. VINCENT, « Pour un inventaire des sanctuaires et lieux de pèlerinages français », dans *Cahiers de Fanjeaux* 37, 2002, p. 267-281.

{207} J. PYCKE, « Étude sur les pèlerinages des chanoines de Tournai pendant une vingtaine d'années post-1450 », dans *Horae Tornacenses*, Tournai, 1971, p. 110-130.

{208} D. BIRCH, *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages. Continuity and Change*, Woodbridge, The Boydell Press, 1998.

{209} M. SENSI, « Santuari di perdono e santuari eremitici "à répit" » ; M. G. MUZZARELLI, *Penitenze nel Medioevo. Uomini e modelli a confronto* ; H.-J. STICKER, *Religion et handicap. Interdit, pêché, symbole. Une analyse anthropologique*, Paris, Hermann, 2017.

- {210} S. BRUFANI, E. MENESTO (dir.), *Il Perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*, Assise, CISAM, 2017.
- {211} A. FRUGONI, *Il Giubileo de Bonifacio VIII*, Roma-Bari, Laterza, 1999 ; A. PARAVICINI BAGLIANI, *Boniface VIII*, Paris, Payot, 2003.
- {212} DANTE, *Divine Comédie, Paradis*, XVIII, 32 ; E. HUBERT, O. REDON (dir.), *Rome des Jubilés*, dans *Médiévales*, 40, Saint-Denis, Presses universitaires de Vincennes, 2001.
- {213} A. VAUCHEZ, « Les jubilés romains des XIV^e et XV^e siècles », dans P. CORBET, F. PETRAZOLLER, V. TABBAGH (dir.), *Le Grand Pardon de Chaumont dans la vie religieuse, XIV^e-XXI^e siècles*, Dijon, Le Pythagore, 2011, p. 47-53 ; L. SCARAFFIA, *Il Giubileo*, Bologna, Il Mulino, 1999.
- {214} D. JULIA, « Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne », p. 294.
- {215} P. E. SIMEONI, « Santuari fra antropologia e storia. Il culto alla Santissima Trinità di Vallepiastra », dans S. BOESCH GAJANO (dir.), *Lazio* (« Santuari d'Italia », 1), Rome, De Luca, 2010, p. 104-117.
- {216} A. GUERREAU, « Les pèlerinages du Mâconnais : une structure d'organisation symbolique de l'espace ».
- {217} A. BENSA, *Les Saints guérisseurs du Perche-Gouët. Espace symbolique du bocage*, Paris, Institut d'ethnologie, 1978, p. 222 sq.
- {218} *Ibid.*, p. 230
- {219} J. GÉLIS, *Les enfants des limbes : morts-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris, Louis Audibert Éditions, 2006 ; M. SENSI, *Santuari di perdono e santuari eremitici « à répit »*.
- {220} M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Itinéraires pèlerins de l'ancienne Provence*.
- {221} G. BACHELARD, *L'eau et les rêves*, Paris, Corti, 1942.
- {222} F. CECCHINI, art. « Eau », dans *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*, t. 1, Paris, Éditions du Cerf, 1990.
- {223} BASILE DE CÉSARÉE, *Traité du Saint-Esprit*, dans *PG XXXII*, 129-130.
- {224} AUGUSTIN, *Sermon CCLXV*, § 5, *PL XXXIX*, p. 39-40.
- {225} CÉSAIRE D'ARLES, *Sermon CCLXXVII*, éd. M. DELAGE, *Sermons au peuple*, t. 2, Paris, Éditions du Cerf, 1978, p. 178-179.
- {226} C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, p. 89 ; J. HUBERT, « Sources sacrées et sources saintes », dans *CRAI*, Académie des Inscriptions & Belles-Lettres, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1967, p. 567-573.

{227} B. CAULIER, *L'eau et le sacré. Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Beauchesne, 1990.

{228} P. SAINTYVES, « Le folklore des eaux dans la région des Pyrénées. Enquête religieuse », dans *L'Ethnographie*, 10, Paris, 1935, p. 10.

{229} M. G. MELONI, « Il fenomeno santuarioale in Sardegna », dans A. VAUCHEZ (dir.), *I santuari cristiani d'Italia*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 203-215.

{230} T. LEGGIO, « Acque e culti salutari in Sabina », dans L. GASPERINI, (dir.), *Usus veneratioque fontium. Fruizione e culto delle acque salutari nell'Italia romana*, Tivoli, Arbor Sapientiae, 2014, p. 17-54.

{231} M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Itinéraires pèlerins de l'ancienne Provence*.

{232} M. SENSI, « Santuari in grotta tra Umbria e Marche » ; G. OTRANTO, « Le rayonnement du sanctuaire de saint Michel au mont Gargan en Italie du Sud, à l'époque médiévale ».

{233} *Apparitio sancti Michaelis in Monte Gargano*, trad. F. BOUGARD, dans P. BOUET, G. OTRANTO, A. VAUCHEZ (dir.), *Culte et sanctuaires de Saint-Michel dans l'Europe médiévale*, p. 10.

{234} B. CAULIER, *L'eau et le sacré. Les cultes thérapeutiques autour des fontaines en France au Moyen Âge*, p. 141-147 ; R. HARRIS, *Lourdes : la grande histoire des apparitions, des pèlerinages et des guérisons*, Paris, Lattès, 2001.

{235} A. DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinage. Images et langages*, p. 362.

{236} S. CASSAGNES-BROUQUET, *La chapelle sur le pont. Fonctions et symbolique d'un édifice au Moyen Âge*, dans C. PÉROL (dir.), *Faire la route*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2007, p. 35-49.

{237} M. SENSI, « Santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate », p. 239-277.

{238} G. ANDENNA, « Santuari e difesa dei confini politici e religiosi. Il caso lombardo tra Medioevo e prima Età moderna : Caravaggio e Tirano », dans André VAUCHEZ (dir.), *I santuari cristiani d'Italia*, p. 269-297 ; R. ZIGLIOLI, *L'apparizione e il santuario di Caravaggio*, Caravaggio, Lyasis, 1992.

{239} M. SENSI, *Santuari di perdono e santuarieremitici « à répit »*.

{240} R. BASTIDE, *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 45.

{241} M. SENSI, *Santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate*, p. 96.

{242} A. VAUCHEZ, « L'homme au péril de la mer dans les miracles médiévaux », dans J. JOUANNA, J. LECLANT, M. ZINK (dir.), *L'homme face aux calamités naturelles dans*

l'Antiquité et au Moyen Âge, Paris, De Boccard, 2006, p. 183-195 ; L. FANIN, *Dio, il mare e gli uomini*, Caselle di Sommacampagna, Cierre edizioni, 2008 (« Quaderni di storia religiosa », 15) ; M. S. CALO MARIANI (dir.), *I Santi venuti dal mare*, Bari, Adda, 2009 ; I. AULISA (dir.), *I santuari e il mare (Santuario di Santa Maria di Monte Berico, Vicenza, 2013)*, Bari, Edipuglia, 2014.

{243} Y. CODOU, M. LAUWERS (dir.), *Lérins. Une île sainte de l'Antiquité au Moyen Âge*.

{244} D'après H. BRESC, article sous presse.

{245} M. BACCI, *The Holy Portulan : The Sacred Geography of Navigation in the Middle Ages*, Berlin, De Gruyter, 2014 ; I. AULISA (dir.), *I santuari e il mare* ; A. GALDI, « Navigazione e devozione nel XV secolo. Il Mar Tirreno nel Portolano dei santi », dans I. AULISA (dir.), *I santuari e il mare*, p. 149-166. Sur l'efficacité de la prière aux saints, voir P. HENRIET (dir.), « *Invocatio sanctificatorum nominum* : efficacité de la prière et société chrétienne (IX^e-XII^e siècle) », dans J.-F. COTTIER (dir.), *La prière en latin de l'Antiquité au XVI^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2006, p. 229-244.

{246} JOINVILLE, *Vie de saint Louis*, éd. J. MONFRIN, Paris, Classiques Garnier, 2010, p. 315.

{247} P. AMARGIER, « Gens de mer en Méditerranée dans les années 1375-1390 », dans *Navigation et gens de mer en Méditerranée*, Paris, CNRS, 1980, p. 68-83.

{248} M. MOLLAT, *La vie quotidienne des gens de mer en Atlantique, IX^e-XVI^e siècle*, [1983], Paris, Le Grand livre du mois, 2001.

{249} M. G. MELONI, « Il fenomeno santuarioale in Sardegna », dans A. VAUCHEZ (dir.), *I santuari cristiani d'Italia*, p. 203-215.

{250} G. CRACCO, « Le leggende di fondazione dal Medioevo all'età Moderna », dans *Annali dell'istituto storico italo-germanico di Trento*, 26, 2000, p. 393-413.

{251} *Revelatio ecclesiae sancti Michaelis* (début IX^e siècle), trad. F. BOUGARD, dans P. BOUET, G. OTRANTO, A. VAUCHEZ (dir.), *Cultes et pèlerinages à Saint Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 1-10.

{252} *Revelatio ecclesiae sancti Michaelis* (début IX^e siècle), trad. F. BOUGARD, *ibid.*, p. 10-26.

{253} G. GANDY, « *Revelatio on the Origins of Mont-Saint-Michel (Fifth–Ninth Centuries)* », *Speculum*, 95, 2020, p. 132-166.

{254} G. CRACCO, *Le leggende di fondazione dal Medioevo all'età Moderna*.

{255} L. CANETTI, *Frammenti di eternità. Corpi e reliquie tra Antichità e Medioevo*.

{256} E. BOZOKY, A.-M. HELVETIUS (dir.), *Les reliques. Objets, culte, symboles*, Turnhout, Brepols, 1999 ; M. ROCH, *L'intelligence d'un sens. Odeurs miraculeuses et odorat dans l'Occident du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2009.

- {257} N. HERRMANN-MASQUART, *Les reliques des saints. Formation coutumière d'un droit*, Paris, Klincksieck, 1975 ; S. BOESCH GAJANO, « Gli oggetti di culto : produzione, gestione, fruizione », dans *ibid.*, F. SCORZA BARCELLONA (dir.), *Lo spazio del santuario. Un osservatorio per la storia di Roma e del Lazio*, Rome, Viella, 2008, p. 129-160.
- {258} J. PAUL, *Louis d'Anjou, prince et franciscain*, Padova, Centre Studi Antoniani, 2018, 315 p.
- {259} A. VAUCHEZ, *François d'Assise entre histoire et mémoire*, Paris, Fayard, 2009, p. 235-240.
- {260} R. RECHT, *La croix et le roi. L'art des cathédrales (XII^e-XV^e siècle)* ; N. BÉRIOU et alii (dir.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Paris, Turnhout, Brepols, 2009, p. 201-245 ; A. LEGNER, *Reliquien in Kunst und Kult, zwischen Antike und Aufklärung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.
- {261} G. SNOEK, *Medieval Piety from Relics to Eucharist*, Londres-Leyde, Brill, 1995.
- {262} R. LANDES, *La paix de Dieu. Violence sociale et réponse religieuse en France vers l'an mille*.
- {263} R. WACE, *Le Roman de Rou*, t. 2, Rouen, Edouard Frère Éditeur, 1828, p. 97-98 ; S. BROUQUET, M. FOURNIÉ, « Le saint des saints. Le trésor de Saint-Sernin de Toulouse », dans *Corps saints et reliques dans le Midi*, 2018.
- {264} G. WOLF, *Salus populi romani. Die Geschichte römischer Kultbilder im Mittelalter*, Weinheim, Wiley-VCH Verlag, 1990.
- {265} G. CIOFFARI, A. LAGHEZZA (dir.), *Alle origini dell'Europa : il culto di San Nicola tra Oriente e Occidente, Italia-Francia* ; V. GAZEAU, C. GUYON, C. VINCENT, *En Orient et en Occident. Le culte de saint Nicolas en Europe, X^e-XXI^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2015.
- {266} M.-M. GAUTHIER, *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*.
- {267} *Chronique de Saint-Mihiel*, trad. M. GAILLARD, M. GOULLET, A. WAGNER, p. 1002, citée par P. GEORGE, *Reliques. Se connecter à l'au-delà*, p. 116.
- {268} A. BAUD (dir.), *Organiser l'espace sacré au Moyen Âge. Topographie, architecture et liturgie (Rhône-Alpes, Auvergne)*, Lyon, Alpara, 2014.
- {269} P. CORDEZ, *Trésor, mémoire, merveilles. Les objets des églises au Moyen Âge*, Paris, EHESS, 2016.
- {270} M.-M. GAUTHIER, *Les routes de la foi. Reliques et reliquaires de Jérusalem à Compostelle*, p. 18.
- {271} E.-R. LABANDE, *Pauper et peregrinus, Problèmes, comportements et mentalités du pèlerin chrétien* ; L. VACCARO (dir.), *L'Europa dei pellegrini*, Gazzada, Centro Ambrosiano, 2004.

{272} N. COULET, « Un ermitage en basse Provence : Notre-Dame-des-Anges », dans *Provence historique* ; O. THUAUDET, « La pratique du pèlerinage en Provence à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne », dans *Archéologie médiévale*, Paris, CNRS Éditions, 2017, p. 90-129 ; pour l'Italie, voir G. CHERUBINI, « Le mete del pellegrinaggio medievale », dans R. GRECO (dir.), *Itinerari medievali e identità europea*, Bologna, CLUEB, 1999, p. 136-146.

{273} R. OURSEL, *Sanctuaires et chemins de pèlerinage*, Paris, Éditions du Cerf, 1997.

{274} L'auteur du *Guide du pèlerin de Saint Jacques de Compostelle* fait un vif éloge de saint Léonard et de son sanctuaire qui attirait des foules : J. VIELLIARD (éd.), *Le Guide de pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, Mâcon, Protat frères, 1963, p. 55-57 ; voir aussi M. S. CALO MARIANI, « Icone e statue lignee medievali nei santuari mariani della Puglia », dans M. TOSTI (dir.), *Santuari cristiani d'Italia.*, Rome, École française de Rome, 2003, p. 3-44, à propos du sanctuaire de saint Leonardo près de Siponto, en Pouille.

{275} A. DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinage. Images et langages*, en particulier p. 462.

{276} A. SPICCIANI (dir.), *La Devozione dei Bianchi nel 1399*.

{277} Procès de canonisation de Charles de Blois (Angers, 1371), cité par A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation*, Rome, École française de Rome, 1981, p. 269-270.

{278} I. HANS-COLLAS, « Le Mont-Saint-Michel et les pèlerinages d'enfants aux XIV^e et XV^e siècles : sources françaises et germaniques », dans *Pellegrinaggi e santuari di San Michele nell'Occidente medievale*, Bari, Edipuglia, 2009, p. 207-239.

{279} *Archives Datini*, Prato, cité par I. HANS-COLLAS, « Le Mont-Saint-Michel et les pèlerinages d'enfants aux XIV^e et XV^e siècles : sources françaises et germaniques », p. 209.

{280} V. CHOMEL, « Pèlerins languedociens au Mont-Saint-Michel à la fin du Moyen Âge », dans *Annales du Midi*, 70, Toulouse, Privat, 1958, p. 230-239.

{281} J. ACKERMANN (éd.), *Der « Itinerarium Bernardi monachi »* ; Voir P. BOUET, G. OTRANTO, A. VAUCHEZ (dir.), *Culte et pèlerinages à Saint-Michel en Occident. Les trois monts dédiés à l'archange*, Rome, École française de Rome, 2003.

{282} Cité par I. HANS-COLLAS, « Le Mont-Saint-Michel et les pèlerinages d'enfants aux XIV^e et XV^e siècles : sources françaises et germaniques », p. 230.

{283} D. JULIA, *Le voyage aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident moderne (XV^e-XVIII^e siècle)*, p. 259-302.

{284} J. SMITH, « L'accès des femmes aux reliques durant le haut Moyen Âge », dans *Médiévales*, 40, 2001, p. 83-100 ; M. DOUGLAS, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 2001.

{285} J. DALARUN, *L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel*, Paris, Éditions du Cerf, 1987.

{286} *Ibid.*, p. 297-298.

{287} J. DALARUN, « Dieu changea de sexe, pour ainsi dire ». *La Religion faite femme, XIe-XVe siècle*, Paris, Fayard, 2008, p. 3-21.

{288} P.-A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIe)*, Paris, Éditions du Cerf, 1985.

{289} Ph. GEORGE, *Reliques. Se connecter à l'au-delà*, Paris, CNRS, 2018.

{290} Texte latin dans K. HERBERS, M. SANTOS NOIA (éd.), *Liber Sancti Jacobi Codex Calixtinus*, p. 235-258 (trad. française : J. VIELLIARD, (éd.), *Le Guide de pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*).

{291} H. JACOMET, *Les chemins de Saint-Jacques de Compostelle*, Toulouse, MSM, 1999 ; M. et P.-G. GIRAULT, *Visages de pèlerins. Les pèlerins européens dans l'art et l'épopée* ; D. PÉRICARD-MÉA, *Compostelle et cultes de saint Jacques au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2000, 395 p.

{292} J. VIELLIARD, (éd.), *Le Guide de pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, p. 53-55.

{293} G. SERGI, « Il pellegrinaggi altomedioevali e lo spaesamento della comunicazione », dans *Communicare e significare nell'alto Medioevo*, Spoleto, CISAM, 2007, p. 1165-1188 ; C. PEROL (dir.), *Faire la route (IIIe-XXe siècle)*, Clermont-Ferrand, Université Blaise Pascal, 2007 ; L. SCHMUGGE, « Die Anfänge des organisierten Pilgerverkehrs im Mittelalter » *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, 64, 1984, p. 1-83.

{294} P. CAUCCI VON SAUCKEN, *Il mondo dei pellegrinaggi : Roma, Santiago, Compostella, Gerusalemme*, Milano, Jaca book, 1996, p. 137-186.

{295} R. STOPANI, *La via Francigena. Una strada europea nell'Italia del Medioevo*, Florence, Le Lettere, 1988.

{296} M. SENSI, *Santuari e pellegrini lungo le « vie dell'angelo »*. *Storie sommerse del culto micaelico*.

{297} A. DUPRONT, *Du sacré. Croisades et pèlerinage. Images et langages*, p. 315-339.

{298} *Ibid.*, p. 432-460.

{299} E. PALAZZO, *L'espace rituel et le sacré dans le christianisme. La liturgie de l'autel portatif dans l'Antiquité et au Moyen Âge*, 2008.

{300} P. GILLON, C. SAPIN (dir.), *Cryptes médiévales et culte des saints en Île-de-France et en Picardie*, Villeneuve d'Ascq, Septentrion, 2019.

- {301} M. TOMASI, *Le arche dei santi. Scultura, religione e politica*, Rome, Viella, 2012.
- {302} C. VINCENT, *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XVI^e siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 2004, 692 p.
- {303} R. FAVREAU et alii, *Corpus des inscriptions de la France médiévale*, t. 18 : Allier, Cantal, Paris, CNRS, 1995, p. 110.
- {304} M. SENSI, *Santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate*, p. 239-277.
- {305} J. VEILLIARD (éd.), *Le Guide de pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle*, p. 38-39.
- {306} SUGER, *De consecratione ecclesiae S. Dyonisii*, éd. F. GASPARRI, Paris, Les Belles Lettres, 1996 ; F. AUTRAND, C. GAUVARD, J.-M. MOEGLIN (dir.), *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à B. Guenée*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.
- {307} *Chronique de Saint-Pierre de Dives*, citée par J.-M. SANSTERRE, *Sacralité et pouvoir thaumaturgique des statues mariales (Xe-première moitié du XIII^e siècle)*, dans *Revue Mabillon*, n.s., 22, Turnhout, Brepols, 2011, p. 53-77.
- {308} J.-M. SANSTERRE dans J. BASCHET, P.-O. DITTMAR (dir.), *Les images dans l'Occident médiéval*, Turnhout, Brepols, 2015.
- {309} P. GEARY, *Furta sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages* ; L. LITTLE, *Benedictine Malediction : Liturgical Cursing in Romanesque France*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 1993.
- {310} S. BONNET, *Entre Champagne et Lorraine : histoire de l'ermitage et du pèlerinage de Saint Rouin* [1955], Nîmes, Éditions Lacour-Ollé, 1996, 184 p.
- {311} M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Espace et Sacré en Provence (XVI^e-XX^e siècle). Cultes, images, confréries*.
- {312} G. PALUMBO, *Giubileo, giubilei. Pellegrini e pellegrine, riti, santi, immagini per una storia dei sacri itinerari*, Rome, Rai Eri, 1999.
- {313} Ph. GEORGE, *Reliques. Se connecter à l'au-delà*, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 218.
- {314} B. WARD, *Miracles and the Medieval Mind. Record and Events 1000-1215*, Trowbridge, University of Pennsylvania Press, 1987 ; A. VAUCHEZ, *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 79-98 ; S. BOESCH GAJANO, M. MODICA (dir.), *Miracoli, Dai segni alla storia*, Rome, Viella, 2000 ; N. BALZAMO, *Les miracles dans la France du XVI^e siècle*.
- {315} Y. CHAUVIN (éd.), *Livre des miracles de Sainte Catherine de Fierbois*, Poitiers, Société des archives historiques du Poitou, 1976 (« Archives historiques du Poitou », 60) ; C. DELUZ, « Un pèlerinage en Touraine au XV^e siècle. Le livre des miracles de Sainte Catherine de Fierbois », dans

G. CONSTABLE, M. ROUCHE (dir.), *Auctoritas. Mélanges offerts à Olivier Guyot*, Paris, Presses universitaires Paris-Sorbonne, 2006, p. 635-645 ; sur le culte de sainte Catherine au Moyen Âge, voir J. JENKINS, K. J. LEWIS, *St Katherine of Alexandria : Texts and Contexts in Western Medieval Europe*, Turnhout, Brepols, 2013.

{316} P.-A. SIGAL, *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XI^e-XII^e)*, Paris, Éditions du Cerf, 1985 ; L. CANETTI, « *Olea sanctorum* ». *Reliquie e miracoli tra Tardoantico e Medioevo, Olio e vino nell'alto Medioevo, LIV settimana di studio (Spoleto, 2006)*, Spoleto, CISAM, 2007, p. 1335-1415.

{317} A. VAUCHEZ (éd. et trad.), *Saint Homebon de Crémone, « père des pauvres » et patron des tailleurs*, Bruxelles, Subsidia Hagiographica, 2018, p. 78-83.

{318} C'est le cas en particulier des peintres Gentile da Fabriano à propos des reliques de saint Nicolas à Bari (1425), de Josse Lieferinxe pour celles de saint Sébastien à Rome (1497) et du Maître de saint Agilolf sur la prédelle de l'autel de ce dernier à la cathédrale de Cologne (1521). Voir aussi H.-J. STICKER, A. BLANC, *Le handicap en images. Les représentations de la déficience dans les œuvres d'art*, Toulouse, Érès, 2005.

{319} F.-O. TOUATI, « Guérisons et apparitions en Orient et en Occident. Réflexions sur l'incubation », dans C. CHAPELAIN DE SEREVILLE-NIEL *et alii*, *Purifier, soigner ou guérir*, Rennes, Presses universitaires des Rennes, 2020, p. 153-168 ; L. CANETTI, « L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo » dans G. FILORAMO, D. MENOZZI (dir.), *Rivista di storia del Cristianesimo*, 7, Brescia, Editrice Morcelliana, 2010, p. 23-54.

{320} A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation*, p. 530-558.

{321} G. VEYSSIÈRE, « Miracles et merveilles en Provence aux XIII^e et XIV^e siècles », dans *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995, p. 91-114 ; O. THUAUDET, « La pratique du pèlerinage en Provence à la fin du Moyen Âge et au début de l'époque moderne », p. 90-129.

{322} J.-L. LEMAÎTRE, « Les miracles de saint Martial accomplis lors de l'ostension de 1388 », dans *Bulletin de la Société archéologique et historique du Limousin*, 102, Limoges, SAHLIM, 1975, p. 66-139 ; A. CARION, « Miracles de saint Martial », dans J. GÉLIS et O. REDON (dir.), *Les miracles, miroirs des corps*, Saint-Denis, Presses de l'université de Paris VIII, 1983, p. 87-124 ; C. KRÖTZL, « Miracles au tombeau – Miracles à distance. Approches typologiques », dans D. AIGLE (dir.), *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 557-576.

{323} A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation*, p. 540-558 ; et *id.* *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Âge*, Paris, Albin Michel, 1999.

{324} C. VINCENT, *Fiat Lux. Lumière et luminaires dans la vie religieuse du XIII^e au XVI^e siècle*, p. 448.

{325} A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation*, p. 636.

{326} C. KRÖTZL, *Pilger, Mirakel und Alltag*, p. 307-338.

{327} E. ANTOINE, « Images de miracles. Le témoignage des ex-voto peints en Italie centrale (XIV^e-XVI^e siècle) », dans D. AIGLE (dir.), *Miracle et Karama*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 353-374 ; M. BACCI, « Italian Ex-votos and Pro anima images in the Late Middle Ages », dans I. WEINRYB (dir.), *Ex-voto. Votive Giving across Cultures*, New York, University of Chicago Press, 2016, p. 76-105 ; U. EHMIG, P.-A. FABRE, M.-A. POLO DE BEAULIEU (dir.), *Les ex-voto : objets, usages, traditions. Un regard croisé franco-allemand*, Gutenberg, Computus Druck Satz & Verlag, 2019.

{328} A. VAUCHEZ, *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge d'après les procès de canonisation*, p. 530-536.

{329} L. CANETTI, « Olea sanctorum ». *Reliquie e miracoli tra Tardo Antico e Medioevo*.

{330} D. BRUNA, *Enseignes de pèlerinage et enseignes profanes*, Paris, RMN, 1996 ; et *Saints et diables au chapeau*, Paris, Seuil, 2007.

{331} R. FINUCANE, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*, New York, Palgrave Macmillan, 1977.

{332} J.-P. CAILLET, *Les trésors des sanctuaires de l'Antiquité à l'époque romane*, Paris, Picard, 1996.

{333} Ph. GEORGE, *Reliques. Se connecter à l'au-delà*, p. 308-309.

{334} P. CORDEZ, *Les trésors au Moyen Âge. Discours, pratiques et objets*, Florence, SISMEL, 2010, et *Charlemagne et les objets : des thésaurisations carolingiennes aux constructions mémorielles*, Bern-Berlin, Peter Lang, 2012 et *Trésor, mémoire et merveilles. Les objets des églises au Moyen Âge*, Paris, EHESS, 2016 ; K. POMIAN, *Des saintes reliques à l'art moderne. Venise-Chicago, XIII^e-XX^e siècle*, Paris, Gallimard, 2003.

{335} Selon la *Vita sancti Heinrici imperatoris (additamentum)*, éd. G. H. WAIZ, dans *MGH.SS. VI*, Hanover, 1841, p. 818-820. Sur la politique des reliques des ducs de Normandie aux X^e et XI^e siècles, voir L. TRÂN-DUC, « Les princes normands et les reliques (X^e-XI^e siècle). Contribution du culte des saints à la formation d'une principauté », dans J.-L. DEUFFIC (dir.), *Reliques et saintetés dans l'espace médiéval*, Saint-Denis, Pécia, 2006, p. 525-561.

{336} D. MENGEL, 2017 ; P. MONNET, *Charles IV, un empereur en Europe*, Paris, Fayard, 2020.

{337} G. LAZURE, « Posséder le sacré. Monarchie et identité dans la collection de reliques de Philippe II à l'Escorial », dans P. BOUTRY, P.-A. FABRE, D. JULIA (dir.), *Reliques modernes. Cultes et usages chrétiens des corps saints, des Réformes aux Révolutions*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2009.

{338} A. DECLANCHY, dans D. DEFENTE (dir.), *Saint-Médard. Trésors d'une abbaye royale*, Paris, Somogy, 1997, p. 53-69.

{339} C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*, Paris, Gallimard, 1985 ; F. AUTRAND, C. GAUVARD, J.-M. MOEGLIN (dir.), *Saint-Denis et la royauté. Études offertes à B. Guenée*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1999.

{340} P. HENRIET, « Oviedo, Jérusalem hispanique au XII^e siècle », dans *Mélanges Pierre Maraval*, Paris, Association des amis du Centre d'histoire, 2006, p. 245-260.

{341} E. BOZOKY, « La politique des reliques des premiers comtes de Flandres (fin du IX^e siècle-fin du XI^e siècle) ».

{342} M. G. MELONI, « Il fenomeno santuarioale in Sardegna », dans A. VAUCHEZ (dir.), *I santuari cristiani d'Italia*, p. 203-215.

{343} G. M. MELONI, O. SCHENA, *Santuari d'Italia. Sardegna*, Rome, De Luca, 2020, en particulier p. 238-241 et 291-294.

{344} C. MERCURI, *Saint Louis et la couronne d'épines. Histoire d'une relique à la Sainte-Chapelle* ; C. GAPOSCHKIN, « Between Historical Narration and Liturgical Celebrations : Gautier Cornut and the Reception of the Crown of Thorns in France », 2019.

{345} C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*.

{346} C. BILLOT, « Les saintes chapelles (XIII^e-XV^e siècle) », dans *RHEF*, 72, Turnhout, Brepols, 1987, p. 229-248.

{347} Y. POTIN, *Trésors, écrits, pouvoirs. Archives et bibliothèques d'État en France à la fin du Moyen Âge*, Paris, CNRS Éditions, 2020, p. 35.

{348} B. GUENÉE, « Le vœu de Charles VI. Essai sur la dévotion des rois de France », *Journal des Savants*, 1996, p. 67-135 ; H. JACOMET, « Jehan le Chapelain, écuyer-pèlerin du roi Charles VI (1394-1396), simulateur ou loyal serviteur ? », dans A. VAUCHEZ (dir.), *Les pèlerinages de l'Antiquité à nos jours*. (Actes du 130^e Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, La Rochelle, 2005), Paris, Éditions du CTHS, 2012, p. 79-119.

{349} C. BEAUNE, *Naissance de la Nation France*.

{350} P. COZZO, *The Shroud at Court. History, Usages, Places and Images of a Dynastic Relic*, London-Leiden, Brill, 2019, p. 57-74 ; L. RIPART, *ibid.*, p. 57-74.

{351} M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Itinéraires pèlerins de l'ancienne Provence*.

{352} G. ANDENNA, « Santuari e difesa dei confini politici et religiosi. Il caso lombardo tra Medioevo e prima Età moderna : Caravaggio e Tirano », dans A. VAUCHEZ (dir.), *I santuari cristiani d'Italia*, p. 269-297 ; D. BAUER, K. HERBERS, G. SIGNORI (dir.), *Patriotische Heilige*.

Beiträge zur Konstruktion religiöser und politischer Identitäten in der Vormoderne, Stuttgart, Steiner, 2007 ; F. CENGARLE, « I Visconti e il culto della Vergine (XIV secolo). Qualche osservazione », dans P. VENTRONE, L. GAFFURI (dir.), *Images, cultes, liturgies. Les connotations politiques du message religieux*, Paris-Rome, Éditions de la Sorbonne/École française de Rome, 2014, p. 105-124.

{353} M. SENSI, *Santuari e pellegrini lungo le « vie dell'angelo »*. *Storie sommerse del culto micaelico* ; C. DE LA RONCIÈRE, *Religion paysanne et religion urbaine en Toscane (c. 1280-c. 1450)*, Aldershot, Variorum, 1994.

{354} M. SENSI, *Santuari terapeutici di frontiera nella montagna folignate*, p. 207-238 ; C. DE LA RONCIÈRE, *Religion paysanne et religion urbaine en Toscane (c. 1280-c. 1450)*.

{355} N. COULET, « Un ermitage en Basse Provence : Notre-Dame des Anges », dans *Provence historique*, p. 407-420.

{356} A. BENVENUTI, P. PIATTI (dir.), *Beata civitas. Pubblica pietà e devozioni private nella Siena del '300*, Florence, Sismel, 2017.

{357} D. WEBB, « Saint James in Tuscany. The Opera di San Jacopo of Pistoia and pilgrimage to Compostelle », dans *Journal of Ecclesiastic History*, 50, 1999, p. 207-234 ; G. FRANCESCONI, « Il commune e i santi. Il culto iacobeo e l'«acclamazione» del potere a Pistoia », dans A. BENVENUTI et R. NELLI, *Culto dei santi e culto dei luoghi nel medioevo pistoiese*, Pistoia, Società Pistoiese, 2010, p. 159-172.

{358} A. BENVENUTI, dans *ibid.*, P. PIATTI, *Beata civitas. Pubblica pietà e devozioni private nella Siena del '300*, p. 559-585. Sur le titre de « nouvelle Jérusalem » attribué aux cités communales italiennes, voir A. GALLETI, « Gerusalemme o la città desiderata », dans *MEFRM*, 96, 1984, p. 459-487 ; F. CARDINI, *La città e il sacro*, Milan, Libri Scheiwiller, 1994 ; A. BENVENUTI, D. PIATTI (dir.), *Come a Gerusalemme. Evocazioni, riproduzioni, imitazioni dei Luoghi Santi tra Medioevo ed Età Moderna*, Florence, Sismel, 2014.

{359} W. LOSERIES, « Presentation of Relics in Late Medieval Siena. The « Cappella delle reliquie » in Siena Cathedral », dans J. ROBINSON, *Matter of Faith. An Interdisciplinary Study of Relics and Relic Veneration in the Medieval Period*, Londres, British Museum, 2015 ; D. NORMAN, *Siena and the Virgin. Art and Politics in a Late Medieval City State*, Newhaven-Londres, Yale University Press, 1999.

{360} P. DESMETTE, P. MARTIN (dir.), *Le miracle de guerre dans la chrétienté occidentale*, Paris, Coédition Hémisphères/Maison neuve & Larose, 2018.

{361} M. SENSI, « Santuari “ad repellendam pestem” tra Medioevo et Età Moderna » ; sur les sanctuaires de saint Roch, voir A. RIGON, A. VAUCHEZ (dir.), *San Rocco. Genesi e prime espansione di un culto*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 2006.

{362} J. LE MAHO, « Les lieux de pèlerinage rouennais au temps des ducs (Xe-XIIe siècles) » dans C. VINCENT (dir.), *Identités pèlerines*, Rouen, Presses de l'université de Rouen, 2004, p. 93-106.

{363} P. CORDEZ, « Les usages du trésor des grâces. L'économie idéale et matérielle des indulgences au Moyen Âge » ; E. DEHOUX, C. GALLAND, C. VINCENT (dir.), *Du bon usage de la grâce. Pratiques des indulgences du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2021 ; R. SWANSON, *Promissory Notes, on the Treasury of Merits. Indulgences in Late Medieval Europe*, Londres, Brill, 2006.

{364} P. GEORGE, *Reliques. Se connecter à l'au-delà*, p. 329 et 377.

{365} R. PACIOCCO, *Canonizzazioni e culto dei santi nella christianitas, 1198-1302*, Assise, Porziuncola, 2006.

{366} V. TABBAGH, « Les évêques et les indulgences de la France des XIV^e et XV^e siècles », dans E. DEHOUX, C. GALLAND, C. VINCENT (dir.), *Des usages de la grâce*.

{367} A. PARAVICINI BAGLIANI, *Boniface VIII*.

{368} A. VAUCHEZ, « Les jubilé romains des XIV^e et XV^e siècles », dans P. CORBET, *et alii* (dir.), *Le Grand Pardon de Chaumont*, 2011, p. 47-53.

{369} C. VINCENT, « Les indulgences romaines à la fin du Moyen Âge », dans E. DEHOUX, C. GALLAND, C. VINCENT, *Du bon usage de la grâce. Pratiques des indulgences du Moyen Âge à l'époque moderne*, Lille, Septentrion, 2020, p. 177-186.

{370} P. MARTIN, « Sanctuaires-mères et pèlerinages-relais », dans C. VINCENT, *Identités pèlerines* (Actes du colloque de Rouen, 2002), Rouen, Presses universitaires de Rouen, 2004, p. 107-122.

{371} F. RAPP, « Indulgences, jubilé, pardons », dans P. CORBET *et alii*, *Le grand pardon de Chaumont et les pardons dans la vie religieuse, XIV^e-XXI^e siècles*, Dijon, Le Pythagore, 2011, p. 17-26.

{372} P. CORBET *et alii*, *Le Grand Pardon de Chaumont et les Pardons dans la vie religieuse (XIV^e-XXI^e siècle)*, Dijon, Le Pythagore, 2011, p. 17-26.

{373} B. MAES *et alii* (dir.), *Jubilé et culte marial (Moyen Âge-Époque contemporaine)*, Saint-Étienne, Presses universitaires de Saint-Étienne, 2009.

{374} R. FOREVILLE, *Le Jubilé de saint Thomas Becket, du XIII^e au XV^e siècle (1220-1470). Études et documents*, Paris, EHESS, 1958.

{375} JEAN DE TOURNAI, *Le récit des voyages et pèlerinages de Jean de Tournai (1488-1489)*, éd. B. DANSETTE, M.-A. NIELEN, Paris, CNRS Éditions, 2017.

{376} A. VAUCHEZ, « Du gargano à Compostelle : la sainte pèlerine Bona de Pise († 1207), dans *Mélanges Jean-Marie Martin*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2008, p. 737-743.

{377} S. BRUFANI, E. MENESTO (dir.), *Il perdono di Assisi e le indulgenze plenarie*.

{378} M. MUSSOLIN, « Deserti e crudi sassi : mito, vita religiosa e architetture dalle origini al primo Quattrocento », dans N. BALDINI (dir.), « *Altro monte non ha più santo il mondo* ». *Storia, architettura e arte alla Verna*, Florence, 2014, p. 89-133 ; G. KLANICZAY, *Da Verna a San Giovanni Rotondo nelle esperienze dei stigmatizzati*, dans L. AVELLIS (dir.), *Ierofanie e luoghi di culto*, p. 197-215.

{379} J. BERLIOZ, *Le mont Granier. La chute d'un géant*, Veurez (38), Le Dauphiné, 2020.

{380} M. MUSSOLIN, « Deus magnificencia, sumptus : loci e santuari dell' Osservanza francescana tra quattrocento e primo cinquecento », dans N. BALDINI (dir.), « *Altro monte non ha più santo il mondo* », Florence, 2017, p. 117-136.

{381} M.-H. FROESCHLÉ-CHOPARD, *Itinéraires pèlerins de l'ancienne Provence*, p. 65-118.

{382} *Il processo di canonizzazione di S. Nicola da Tolentino*, éd. N. Occhioni, Roma, 1984 ; *San Nicola, Tolentino, le Marche. Convegno internazionale di studi* (Tolentino, 1985), Rome, École française de Rome, 1984.

{383} A. TURCHINI, *Uomo e spazio nell'alto medioevo*, Spoleto, CISAM, 2003.

{384} I. GAGLIARDI, « Ave maris stella. Il santuario mariano di Montenero presso Livorno », dans L. FANIN, *Dio, il mare e gli uomini*, p. 185-214.

{385} L. GAFFURI, « Scritture e riscritture di uno spazio sacro. La cattedrale di Vicenza nel XV secolo », dans D. RANDO, P. COZZO, D. SCOTTO, *Ottant'anni da maestro. Saggi degli allievi offerti a Giorgio Cracco*, Rome, Viella, 2014, p. 87-100.

{386} L. OLIVIERI (dir.), *Ordini religiosi e santuari in età medievale e moderna*, Bari, Edipuglia, 2013.

{387} MONTAIGNE, *Journal de voyage en Italie*, éd. C. Dédeyan, Paris, Les Belles Lettres, 1946, p. 261.

{388} O. CHRISTIN, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris, Les Éditions de minuit, 1991.

{389} D. JULIA, *Le voyage aux saints. Les pèlerinages dans l'Occident moderne (XVe-XVIIIe siècle)*, Paris, EHESS, Gallimard, 2016.

{390} M. SENSI, « Santuari in grotta tra Umbria e Marche », dans *id.*, *Mulieres in ecclesia. Storie de monache e di bizzocche*, t. 1, Spoleto, CISAM, 2010, p. 137-178.

{391} M. SENSI, *Santuari e pellegrini lungo le 'via dell'angelo'. Storie sommerse del culto micaelico*, p. 247.

{392} J.-C. SCHMITT, *Le saint Lévrier : Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1993 ; *Ibid.*, dans Jacques LE GOFF, René REMOND (dir.), *Histoire de la France*

religieuse, t. 1, Paris, Seuil, 1988, p. 520-521.

{393} J.-M. POISSON, *Châteaux médiévaux dans l'espace rhodanien*, Lyon, Coédition Alpara/CIHAM, 2018.

{394} J.-C. SCHMITT, *Histoire de la France religieuse*, t. 1 ; A. VAUCHEZ, « Pèlerinages posthumes et purgatoires des péchés : la vision de Narni (milieu du XI^e siècle) », dans G. ANDENNA, H. HOUBEN (dir.), *Mediterraneo, Mezzogiorno, Europa. Studi in onore di Cosimo Damiano Fonseca*, t. 2, Bari, Adda, 2004, p. 1081-1890.

{395} K. ARNOLD, *Quellen und Untersuchungen zur sozialreligiöse Bewegung des Hans Behem*, Baden Baden, Verlag Valentin Koerner, 1980.

{396} M. SENSI, *Santuari in grotta tra Umbria e Marche*.

{397} C. AMANDOLI, « Santuari scomparsi, santuari in disuso nell'area di Assisi », dans M. TOSTI (dir.), *Santuari cristiani d'Italia*, p. 279-306.

{398} C. AMANDOLI, « Santuari cristiani in Umbria », dans A. VAUCHEZ (dir.), *I santuari cristiani d'Italia*, p. 145-164.

{399} S. CABIBBO, *Santa Rosalia tra terra e cielo*, Palerme, Sellerio Editore Palermo, 2004.

{400} V. PETRARCA, « Dinamiche simboliche di un santuario tra storia e antropologia », dans A. VAUCHEZ, 2007, p. 329-346.

{401} O. CHRISTIN, *Une révolution symbolique : l'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique* ; D. JULIA, *Sanctuaires et lieux sacrés à l'époque moderne*, p. 252-257.

{402} K. BEEBE, « The Jerusalem of the Mind's Eye : Imagined Pilgrimage in the Late Fifteenth Century », dans B. KÜHNEL (dir.), *Visual Constructs of Jerusalem*, Turnhout, Brepols, 2014, p. 409-420 ; J. WIRTH, « Théorie et pratique de l'image sainte à la veille de la Réforme », dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 48, Genève, Droz, 1986, p. 319-359 ; des indulgences furent alors accordées à certaines images saintes. Voir F. LEWIS, *Rewarding Devotion. Indulgences and the Promotion of Images*, dans Diana WOOD, *The Church and the Arts* (« Studies in Church History », 28), Oxford, Ecclesiastical History Society, 1997, p. 179-194.

{403} *I Sacri Monti. Itinerari ascetici cristiani*, Archivio italiano per la storia della pietà, Rome, Edizioni di storia e letteratura, 2015.

{404} M. BARRÈS, *La Colline inspirée*, Paris, Du Rocher, 2005.