

Les chemins de Saint-Jacques. Une conception de sacraliser l'espace et le temps¹

Klaus Herbers
Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg

Los caminos de Santiago. Concepción de sacralización del espacio y el tiempo

Klaus Herbers

Resumen: La guía del peregrino (*Liber Sancti Jacobi*) menciona lugares “que hay que visitar” –*visitandum est*–, confiriéndoles así una dimensión sagrada y contribuyendo a crear con ellos un espacio sacralizado. A partir de la comparación entre el itinerario descrito en el Vº libro del *Liber Sancti Jacobi* o “Guía del peregrino a Santiago de Compostela” de mediados del siglo XII y la peregrinación virtual propuesta por Felix Fabri, O.P., a las dominicas de su ciudad de Ulm a finales del siglo XV, se perciben diferencias en sus perspectivas. El autor del siglo XII describe una serie de lugares en el espacio, subordinándolos a la meta, único lugar para el cual desarrolla el tema de los ritos y el culto. El dominico alemán, tres siglos después, concede un mismo valor a todos los santos y santuarios visitados por el peregrino, y vertebraba así una geografía que auna el espacio y el tiempo, una geografía hagio-cronológica de la Cristiandad.

Palabras clave: _____

The Ways of St. James: a conception of the sacralization of space and time

Klaus Herbers

Abstract: *The pilgrims' guide* (*Liber Sancti Jacobi*) refers to places “that must be visited” –*visitandum est*–, thereby conferring them with a sacred dimension and contributing towards using them to create a sanctified space. Based on a comparison between the itinerary described in the fifth book of the *Liber Sancti Jacobi* or the “*Pilgrims'*

¹ Cet article fut donné sous forme de communication à Paris en décembre 2006 au colloque du Centre d'Études Compostellanes en l'honneur de René de La Coste-Messelière “Les Chemins de Saint-Jacques: Mythe ou réalité?”. La Bibliographie n'a pas été ajourné, mais cf. Klaus Herbers, *Pilgerfahrten und die Sakralisierung von Wegen und Orten*, in: *Heilige – Liturgie – Raum*, hg. von Dieter R. Bauer, Klaus Herbers, Hedwig Röckelein und Felicitas Schmieder (Beiträge zur Hagiographie 8, Stuttgart 2010), 219-235.

Guide to Santiago de Compostela” from the middle of the twelfth century, and the virtual pilgrimage proposed by Felix Fabri, O.P., to the Dominicans in his home city of Ulm at the end of the fifteenth century, we can see differences in their perspectives. The twelfth century author describes a series of locations, subordinating them to the final goal, the only place for which he discusses the theme of rites and worship. Three centuries later, the German Dominican ascribes the same value to all of the saints and sanctuaries visited by the pilgrim, thereby defining a geography that combines space and time, a hagio-chronological geography of Christianity.

Keywords: —————

Os camiños de Santiago. Concepción de sacralización do espazo e o tempo

Klaus Herbers

Resumo: La guía del peregrino (*Liber Sancti Jacobi*) menciona lugares “que hai que visitar” –*visitandum est*–, conferíndolles así unha dimensión sagrada e contribuíndo a crear con eles un espazo sacralizado. A partir da comparación entre o itinerario descrito no Vº Libro do *Liber Sancti Jacobi* ou “Guía do peregrino a Santiago de Compostela” de mediados do século XII e a peregrinación virtual proposta por Felix Fabri, O.P., ás dominicas da súa cidade de Ulm a finais do século XV, percíbense diferenzas nas súas perspectivas. O autor do século XII describe unha serie de lugares no espazo, subordinándoos á meta, único lugar para o cal desenvolve o tema dos ritos e o culto. O dominico alemán, tres séculos despois, concédelles un mesmo valor a todos os santos e santuarios visitados polo peregrino, e vertebraba así unha xeografía que une o espazo e o tempo, unha xeografía haxio-cronolóxica da cristiandade.

Palabras clave: —————

1. Introduction : sacralité et sacralisation

Plus que le terme « Dieu » celui de la sainteté se révèle comme le sujet principal de nombreux travaux de science et d’histoire des religions². En supposant que les repré-

2 Certaines voix de la phénoménologie religieuse plus récente accordent une place centrale à la sainteté. Du point de vue de cette branche de la recherche, le fait de placer la vénération de Dieu au centre de la religion est perçu comme étant le signe de la perception d’un eurocentrisme chrétien. Dans sa synthèse sur la piété médiévale, Arnold Angenendt cite ainsi Nathan Söderblom : «Heiligkeit ist das bestimmende Wort in der Religion, es ist wesentlicher als der Begriff Gott», cf. Arnold Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter* (Enzyklopädie deutscher Geschichte 68), München, 2003, p. 74. Cf. aussi id., *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt, 1997, en particulier pp. 1-30 ; pp. 355-359 et passim. – Le texte suit en gros la version d’une communication présentée sous une première forme au Congrès « Visitandum est » en septembre 2005 à Saint-Jacques de Compostelle (cf. ma contribution en hommage à D. Julio Valdeón Baroque dans *Castilla y el mundo feudal. Homenaje al profesor Julio Valdeón*, 3 t., Junta de Castilla y León, 2009, pp. 567-581. Les notes sont limitées au strict nécessaire, cf. une version plus exhaustive en allemand dans le volume : *Heilige – Liturgie – Raum* (Beiträge zur Hagiographie, sous presse). – Je remercie M. Gordon Blennemann et Cornelia Schener de leur aide pour préparer une version française du texte.

sentants de cette tendance scientifique aient raison, que les conceptions de sacralité et de sainteté dépassent en effet le cadre de la religion chrétienne, ma contribution n'est pas seulement consacrée aux rapports des saints avec les chemins de Saint-Jacques, mais en même temps à la question de comment définir la sacralité, comment décrire les procédures de sacralisation.

La définition classique du sacré par Mircea Eliade, qui élargit des réflexions de Émile Durkheim, part d'un principe de dichotomie dans lequel les choses sacrées s'opposent aux choses profanes³. Selon les circonstances tout peut ainsi être sacré et sacralisé. Ce qui est réservé aux dieux est sacré tandis que le « protosacré » correspond au profane.

Rudolf Otto (1917) mettait l'accent sur la dimension irrationnelle du sacré. Pour lui, le sacré représente une autre réalité, capable à la fois d'effrayer et de fasciner les hommes (*tremendum* et *fascinans*). Cependant, cette description du sacré lui attache une dynamique sentimentale ample à tel point qu'une approche scientifique est rendue difficile.

Pour notre propos, un regard sur les champs lexiques et la sémantique peut aider pour mieux saisir le terme du sacré. D'après Albrecht Dihle, le latin désigne par le mot *sacer* « tout ce qui appartient à un *numen*, tout ce qui se rattache à lui, tout ce qui est particulièrement imprégné par son pouvoir »⁴. On peut en dériver le verbe *sancire*, ce qui veut dire – dans un sens juridique – délimiter quelque chose en raison de son aspect sacré. Ce qui est délimité est désigné par le terme *sanctum*, toute personne qui sort du commun en raison de son aspect sacré est une *persona sancta* ou simplement *sanctus*, *sancta*.

Le terme 'sacralisation' et ses composés, tels que désacralisation et resacralisation, remontent au verbe *sancire*. Étant donné que le concept de la sacralisation ne se limite pas à des normes et des réalités statiques, liées à des religions précises, il me semble intéressant d'étudier plutôt le processus caché derrière cette terminologie. S'il est vrai, comme disent Ernst Troeltsch et autres, que le rite obtient plus d'influence sur l'évolution historique que le dogme⁵, ce processus de sacralisation et désacralisation ne saurait se limiter à des manifestations théoriques.

Je voudrais donc poser la question de la mesure dans laquelle le culte de saint Jacques contribua à tel ou tel processus de sacralisation (II) pour étudier ensuite, à travers l'exemple du chapitre 8 du *Guide du pèlerin* du *Liber Sancti Jacobi* du XII^e siècle, par quelles méthodes et formes furent créés dans l'esprit du lecteur des espaces sacralisés en France et Espagne (III). J'y opposerai un autre concept du XV^e siècle, celui

3 Pour d'autres tentatives de définition cf. Berndt Hamm, «Heiligkeit im Mittelalter. Theoretische Annäherung an ein interdisziplinäres Forschungsvorhaben», *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Beiträge zur mediävistischen Literaturwissenschaft. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag* (Nine Miedema et Rudolf Suntrup, dir.), Francfort/Main, 2003, pp. 627-645, en particulier p. 628s. (avec les références).

4 Cf. Arnold Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, pp. 355 – 359.

5 Cf. Arnold Angenendt, *Grundformen der Frömmigkeit im Mittelalter*, p. 73.

d'un moine dominicain de la ville allemande d'Ulm (IV) pour conclure avec quelques considérations de comparaison (V).

II. La sacralisation du temps et de l'espace – le culte de saint Jacques, l'apôtre

L'expansion et plus encore l'enracinement du christianisme se sont faits par de multiples processus de sacralisation qui touchaient à la fois à l'espace et au temps. Par le lien avec le judaïsme, le temps de la semaine fut divisé en six jours de travail et un jour sacré, le dimanche. D'autres communautés religieuses s'engagèrent par la suite à sacraliser les heures de la journée. Le cours de l'année fut également touché. Si le comput de la date de Pâques dépendait de circonstances naturelles, pour structurer ainsi l'année ecclésiastique, calendriers et martyrologes fournissaient d'autres moyens de structuration. Dans le cadre de ces tentatives, les saints et par définition le culte de saint Jacques tenaient également une place primordiale.

Ce fut à partir du IX^e siècle que les martyrologes dits historiques de Raban Maur, d'Usuard, de Wandalbert de Prüm et d'Adon de Vienne enrichirent les calendriers de nouvelles mentions de saints. C'est dans ces martyrologes, en particulier dans ceux d'Usuard et d'Adon de Vienne, que l'on trouve par exemple les premières attestations de la découverte et de la vénération du tombeau de saint Jacques. La fête de l'apôtre y fut notée au 25 juillet⁶.

Pour ce qui est de la question de sacralisation de l'espace on notera que, suite à la christianisation, certains lieux et localités d'Europe centrale occupaient une place primordiale en raison des saints qui y étaient vénérés. La découverte et la translation de reliques renforçaient cette évolution. Plus tard, les mouvements de pèlerins furent à l'origine de tensions et concurrences entre les lieux de culte⁷. À la recherche

6 Cf. Jacques Dubois et Geneviève Renaud, *Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus*, Paris, 1976, p. 136 (notice dans la deuxième recension du martyrologe de Florus). Sur le martyrologe d'Adon cf. aussi : Jacques Dubois et Geneviève Renaud, *Le martyrologe d'Adon. Ses deux familles, ses trois recensions. Texte et commentaire* (Sources d'histoire médiévale), Paris, 1984, en particulier sur saint Jacques p. 5 et p. 234s. ; cf. Klaus Herbers, «Politik und Heiligenverehrung auf der Iberischen Halbinsel. Die Entwicklung des 'politischen Jakobus'», *Politik und Heiligenverehrung im Hochmittelalter* (Jürgen Petersohn, dir.) (Vorträge und Forschungen 43), Sigmaringen, 1994, pp. 177-275, p. 195 note 92. Version espagnole : *Política y veneración de santos en la península ibérica. Desarrollo del 'Santiago político'*, Pontevedra, 1999, pp. 119-120 note 92.

7 Cf. de façon générale Lutz E. von Padberg, *Die Inszenierung religiöser Konfrontationen. Theorie und Praxis der Missionspredigt im frühen Mittelalter* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51), Stuttgart, 2003 ; Martin Heinzelmann, *Translationsberichte und andere Quellen des Reliquienkultes* (Typologie des sources du Moyen Âge occidental fasc. 33), Turnhout, 1979 ; Klaus Herbers, *Leo IV. und das Papsttum in der Mitte des 9. Jahrhunderts – Möglichkeiten und Grenzen päpstlicher Herrschaft in der späten Karolingerzeit* (Päpste und Papsttum 27), Stuttgart, 1996, pp. 354-403 ; Hedwig Röckelein, *Reliquientranslationen nach Sachsen im 9. Jahrhundert. Über Kommunikation, Mobilität und Öffentlichkeit im Frühmittelalter* (Beihefte der Francia 48), Stuttgart, 2002 ; Klaus Herbers, «Mobilität und Kommunikation in der Karolingerzeit – die Reliquienreisen der heiligen Chrysanthus und Daria», *Literatur – Geschichte – Literaturgeschichte. Festschrift für Volker Honemann zum 60. Geburtstag* (Nine Miedema et Rudolf Suntrup, dir.), Francfort/Main, 2003, pp. 647-660 ; la concurrence entre les lieux de pèlerinage est bien visible dans le cinquième livre du *Liber Sancti Jacobi*, cf. à titre d'exemple *Liber Sancti Jacobi. Codex Calixtinus*, éd. par Klaus Herbers et Manuel Santos Noia, Saint-Jacques de Compostelle, 1998, p. 243 et n. 15.

d'une nouvelle orientation, le royaume asturien reprenait ainsi, au ix^e siècle, les traditions cultivées dans l'Europe carolingienne : la découverte du tombeau d'un apôtre à Compostelle mettait en avant une ville dont la sacralisation croissante fut à plusieurs reprises décrite par Fernando López Alsina et d'autres⁸. Une deuxième forme de sacralisation fut réalisée à l'aide du culte de saint Jacques. Depuis le viii^e siècle, l'on diffusait la nouvelle que saint Jacques avait prêché en occident. Cette idée, reprise dans le *Commentaire sur l'Apocalypse* de Beatus de Liébana († 798), jouissait d'une influence prolongée sur d'autres écrits et fut mise en image à travers les cartes dites « de Beatus » qui désormais attribuaient à saint Jacques une zone d'influence bien définie dans le monde connu⁹. Le troisième aspect de sacralisation spatiale dans le contexte du culte de saint Jacques est lié au mouvement des pèlerins qui, venant de diverses villes d'Europe, empruntaient dès le xi^e siècle des chemins bientôt habituels pour arriver à Saint-Jacques de Compostelle. Je retiendrai ici surtout le deuxième et le troisième aspect.

III. *Le Liber Sancti Jacobi et le Guide du pèlerin du milieu du xii^e siècle*

La chronologie et l'évolution du culte de saint Jacques dans un cadre européen comptent parmi les centres d'intérêt de la recherche. Au milieu du xii^e siècle, une nouvelle perception du culte se manifestait non seulement dans la chronique ou le *regestum* des évêques de Compostelle, l'*Historia Compostellana*, mais surtout dans un dossier hagiographique d'un style tout à fait novateur, le *Liber Sancti Jacobi* (Livre de saint Jacques). Dans celui-ci, seules la Passion, la Translation et la collection des Miracles font partie du canon classique d'un dossier hagiographique. En revanche, le « Livre de saint Jacques » offre une partie très développée sur la mise en pratique du culte dans les sermons et la liturgie. Et à côté de l'*Historia Turpini*, qui donne une image stylisée de Charlemagne en tant que pèlerin et combattant contre les Maures¹⁰, on y trouve surtout un des premiers guides de pèlerin.

Le *Liber Sancti Jacobi* renforçait-il la sacralisation du temps et de l'espace ? En ce qui concerne la sacralisation du temps, le *Liber Sancti Jacobi* adopte des procédés clas-

Sur l'aspect de la concurrence au haut Moyen Âge cf. par exemple Friederich Prinz, «Hagiographische Texte über Kult- und Wallfahrtsorte : Auftragsarbeit für Kultpropaganda, persönliche Motivation, Rolle der Mönche», *Hagiographica. Rivista di agiografia e biografia della Società internazionale per lo studio del Medio Evo latino*, 1 (1994), pp. 17-42.

8 Fernando López Alsina, *La ciudad de Santiago de Compostela en la alta Edad Media*, Saint-Jacques de Compostelle, 1988.

9 Bon ensemble du matériel (avec une interprétation en partie problématique) maintenant chez Brigitte Englisch, *Ordo orbis terrae. Die Weltsicht in den Mappae mundi des frühen und hohen Mittelalter* (Orbis mediaevalis 3), Berlin, 2002.

10 Cf. *El Pseudo-Turpin Lazo entre el Culto Jacobeo y el Culto de Carlomagno. Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Jacobeos* (Klaus Herbers, dir.), Saint-Jacques de Compostelle, 2003 et *Jakobus und Karl der Große. Von Einhard's Karls vita zum Pseudo-Turpin* (Klaus Herbers, dir.) (Jakobus-Studien 14), Tübingen, 2003.

siques. Pour le 25 juillet et le 30 décembre, la fête dite de la translation de l'apôtre, le livre propose des formulaires détaillés. Les deux jours de fête recevaient des octaves. D'autres solennités, telle une fête des miracles le 3 octobre, furent rajoutées par un autre rédacteur au *Liber Sancti Jacobi*. Au moins dans l'idée des compilateurs, le nombre de fêtes dédiées à une vénération liturgique particulière de saint Jacques atteignait donc près de vingt jours durant l'année. La ville de Compostelle jouissait ainsi d'une sacralisation renforcée, bien que d'autres passages du livre thématisaient également la mission en *Hispania* de l'apôtre.

À côté d'un mode de sacralisation du temps plutôt conventionnel, la sacralisation de l'espace traversé par les pèlerins se révèle plus important, ce qui est particulièrement perceptible dans le cinquième livre, le *Guide des chemins de Saint-Jacques*. Dans le huitième chapitre, dès le titre¹¹, son auteur n'arrête pas de rappeler au pèlerin, à propos de tel ou tel tombeau de saint au long du chemin, qu'il faut le visiter : *visitandum est* ou *visitanda sunt*. Dans le seul chapitre 8 du guide cette formule est utilisée 23 fois¹². L'aspect répétitif mais aussi la structure grammaticale de ces passages signalent une volonté de conceptualisation. Surtout dans cette partie, le « Guide » se montre plus **prescriptif** que **descriptif**. Si l'on considère qu'il est plus ou moins contemporain de la rédaction de la version longue de l'acte de consécration de la cathédrale de Compostelle sous Alphonse III avec ses reliques et notices de consécration, il est très possible que ce chapitre du « Guide » ait également servi à situer le culte de l'apôtre de Compostelle dans un ensemble d'autres saints importants¹³. L'esquisse de quatre chemins principaux menant de France à Saint-Jacques contribuait à « subordonner les centres (de culte) en France à celui de Saint-Jacques »¹⁴. Sur le plan idéal, cela était bien nécessaire si l'on souhaitait placer au centre un lieu de pèlerinage qui, géographiquement, se trouvait à l'extrême ouest du monde connu ! Comment cela s'est-il fait ?

La structure du chapitre 8 du « Guide du pèlerin » est en partie perceptible à travers le tableau suivant.

¹¹ *Liber Sancti Jacobi*, éd. par Klaus Herbers et Manuel Santos, p. 241 : «... sunt visitanda».

¹² Il n'y a qu'un seul endroit dans le chapitre 9 où le verbe «visiter» est employé pour une illustration des Rois Mages : «et tres reges qui veniunt ad visitandum puerum cum matre», *Liber Sancti Jacobi*, éd. par Klaus Herbers et Manuel Santos, p. 253.

¹³ Cf. l'éd. de José Manuel Díaz de Bustamante et José Eduardo López Perreira, «El acta de Consagración de la Catedral de Santiago. Edición y estudio crítico», *Compostellanum*, 35 (1990), pp. 377-400, pp. 392-396, en particulier pp. 394-395. Cf. la remarque des auteurs p. 390.

¹⁴ Manuel C. Díaz y Díaz (en coll. avec Maria A. García Piñero et Pilar del Oro Trigo), *El Códice Calixtino de la catedral de Santiago. Estudio codicológico y de contenido* (Monografías de Compostellanum 2), Saint-Jacques de Compostelle, 1988, p. 30. – La littérature sur le « Guide du pèlerin » est surabondante, cf. l'orientation bibliographique par Klaus Herbers, *Der Jakobsweg. Mit einem mittelalterlichen Pilgerführer unterwegs nach Santiago de Compostela*, Tübingen, 1986, 7^e éd., Tübingen, 2001, pp. 7-12 et pp. 187-216 et surtout Alison Stones et Jeanne Krochalis, *The pilgrim's guide : a critical edition*, 2 vol., London, 1998, I pp. 11-37; II pp. 232-283; Klaus Herbers, *Jakobsweg. Geschichte und Kultur einer Pilgerfahrt*, München, 2006.

Localité	Saint	Notice sur la vie	Notices sur les miracles	Lieu de culte	Fête	Édition Herbers, Santos
1. Via Egidiana						
Arles	Trophimus	+	-	Arles	29 décembre	p. 241
Arles	Caesarius	(+)	-	Arles	1 ^{er} novembre	p. 241
Arles	Honoratus	+	-	Cimetière d'Arles	16 janvier	p. 241
Arles	Genesius	+	+ (chef à Carthagène)	Cimetière d'Arles	25 août	p. 241
Arles				Cimetière des Aliscamps	-	p. 241-242
St-Gilles	Aegidius	+	+	Égl. de Saint-Gilles	1 ^{er} septembre	p. 242-243
Gellone (Saint-Guilhem-le Désert)	Guillelmus	+	-	Gellone	28 mai	p. 244
(près d'Agde)	Tiberius, Modestus, Florentia	+	-	Monastère de Saint-Thibéry	10 novembre	p. 244
Toulouse	Saturninus	+	(+)	Basilique de Toulouse	29 novembre	p. 244
2. Via Podiensis						
Conques	Fides	+	+	Basilique de Conques	6 octobre	p. 244
3. Via Lemovicensis						
Vézelay	Maria Magdalena	+	+	Basilique de Vézelay	22 juillet	p. 244
Saint-Léonard de Noblat	Leonardus	+	+		6 novembre	p. 244-245
Périgueux	Fronto et al.	+	+	Rotonde de Périgueux	25 octobre	p. 245-246
4. Via Turonensis						
Orléans	Evurcius	+	+	Sainte-Croix	-	p. 246
Tours	Martinus	+	+	Égl. Saint-Martin de Tours	11 novembre	p. 246
Poitiers	Hilarius	+	+	Basilique de Saint-Hilaire de Poitiers	13 janvier	p. 246
Angély	Johannes Baptista (caput)	+	+	Égl. de Saint-Jean d'Angély	24 février (inventio)	p. 246-247
Saintes	Eutropius	+	+	(Égl. de Saint-Eutrope de Saintes)	-	p. 247-250
Blaye	Romanus, Rolandus	+	+	Basilique de Saint-Romain		p. 250
Bordeaux	Severinus	+		(Basilique de Saint-Seurin de Bordeaux)	23 octobre	p. 250
Belin	Oliverus, Gondeboldus, Ogierus, Arastagnus, Garinus et al.	+	+	(in landis Burdegalensisibus)?	-	p. 250
5. En Espagne						
Santo Domingo de la Calzada	Dominicus (de la Calzada)	+		(Égl. de Saint-Dominique)	-	p. 250
Sahagún	Facundus et Primitivus	+	+	Basilique (fondée par Charlemagne)	27 novembre	p. 250
León	Ysidorus	+		(Égl. de San Isidoro)	-	p. 250
Santiago						

Aux 21 lieux de culte en France qui ont profité d'une description plus détaillée s'opposent seulement trois, voire – si l'on ajoute Saint-Jacques – quatre, lieux de culte en Espagne. Ce déséquilibre se doit peut-être aussi à l'intention principale de soumettre à Compostelle les centres concurrents français en tant que destination du pèlerinage. C'est ainsi que surtout les centres de culte en France apparaissent comme des sanctuaires d'étape. Le même déséquilibre assez notable existe, en revanche, entre les quatre chemins de France. La description du chemin venant d'Arles – sur trois pages imprimées dans l'édition latine – est presque aussi détaillée que celle de la route entre Paris et Tours, particulièrement longue, il est vrai, en raison de l'interpolation de la Passion de saint Eutrope (cinq pages imprimées dont deux et demie sur la Passion). Les descriptions des chemins du Puy et de Vézelay sont nettement plus concises : une page et demi pour Vézelay et à peine un tiers de page pour Le Puy. L'ampleur de la description correspond au nombre de saints. Sur le chemin du Puy, seule sainte Foy de Conques est mentionnée, sur celui de Vézelay sont nommés seulement sainte Marie-Madeleine, saint Léonard et saint Front. Face à cette observation, je soutiendrais l'hypothèse que les chemins du Massif Central étaient peu empruntés et peu connus. Autrement, il aurait été facile d'augmenter dans ce chapitre du guide le nombre de saints mentionnés. En conséquence, les chemins de Paris/Tours et de Saint-Gilles, mieux connus et plus fréquentés, jouissaient d'une sacralisation plus ample et plus soutenue.

Comment ces lieux des saints sont-ils introduits par l'auteur ? Sont mentionnés d'abord le saint et son lieu de culte. La mention s'achève en général sur la date de sa fête. L'Espagne en est pratiquement dépourvue. Les quelques dates ne permettent pas de saisir un programme précis. Pour certains saints personnages, la mention du nom, du lieu de culte et la fête principale, semblait suffisante, comme c'est le cas de saint Honorat, évêque d'Arles. Pour certains saints, l'on peut, en revanche, supposer l'existence, au moins, de connaissances rudimentaires des dossiers hagiographiques¹⁵. Telle ou telle remarque référentielle à une Vie, une Passion ou des Miracles milite en faveur de cette hypothèse. Des mentions concernant les fondations et les formes de vie monastiques sont fréquentes. Les critiques de centres concurrents sont particulièrement détaillées. Saint-Gilles bénéficie d'une présentation particulièrement développée qui inclut une description quasi-artistique de sa châsse. En même temps, et c'est valable pour certains autres saints aussi, les centres concurrents sont critiqués : « Qu'ils rougissent donc de honte les Hongrois qui prétendent avoir son corps ! »¹⁶. Cette remarque amène l'auteur à une considération d'ordre général sur la

15 Cf. les numéros en question de la *Bibliotheca Hagiographica Latina* dans les notes chez Klaus Herbers, *Jakobsweg*, pp. 123-153.

16 *Liber Sancti Jacobi*, éd. par Klaus Herbers et Manuel Santos, p. 243 : «Erubescant igitur Ungarii qui dicunt se habere eius corpus...» ; cf. Herbers, *Jakobsweg*, p. 132 ; traduction française citée d'après Jeanne Vieliard, *Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques de Compostelle. Texte latin du XI^e siècle, édité et traduit en français d'après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll*, Macon, 1938, 4^e éd., ibid., 1969, ici p. 47.

valeur des saints présentés ; après avoir décrit l'échec d'une tentative de vol du bras de saint Gilles, il conclut : « Il y a quatre corps saints qui, dit-on, n'ont jamais pu être enlevés de leurs sarcophages, si l'on fait foi des nombreux témoignages : ceux de saint Jacques, fils de Zébédée, du bienheureux Martin de Tours, de saint Léonard du Limousin et du bienheureux Gilles, confesseur du Christ. On raconte que Philippe, roi de France, essaya jadis d'emporter ces corps en France, mais il ne put réussir à les faire sortir de leurs sarcophages »¹⁷. À côté de saint Jacques, l'auteur mentionne ainsi les trois saints principaux des chemins de Saint-Jacques en France : saint Martin, saint Léonard et saint Gilles. Ils peuvent être mis en relation avec trois des quatre chemins. Celui du Puy, à nouveau absent, est seulement mis en valeur par la mention de sainte Foy. Il est alors bien visible à quel point l'envergure de la sacralisation de l'espace variait dans le « Guide » d'un chemin à l'autre, puisqu'à des endroits cachés l'auteur considérait également la valeur des différents cultes.

En revanche, les lieux de culte ne structurent guère l'organisation pratique du pèlerinage. Les lieux de dévotion ne correspondaient pas à des étapes de voyage. Dans le second chapitre, le chemin en Espagne est divisé en étapes de route. La France ne s'y trouve pas. Mais en Espagne, les quelques saints mentionnés n'ont visiblement pas influencé la structure des étapes. Voilà pourquoi je soutiens ici l'hypothèse qu'en ce qui concerne la sacralisation des lieux de culte c'est de nouveau une perspective bien différente qui jouait un rôle pour l'auteur du huitième chapitre. Si l'on considère l'importance de l'apôtre Jacques en tant que missionnaire de la Péninsule ibérique, il ne semble guère surprenant que dans le même chapitre du « Guide du pèlerin » les remarques relatives à saint Trophime d'Arles commencent de la façon suivante : « Tout d'abord ceux qui vont à Saint-Jacques par la route de Saint-Gilles, doivent rendre visite à Arles au corps du bienheureux Trophime, confesseur ; c'est lui dont saint Paul, écrivant à Timothée, évoque le souvenir et qui fut, par ce même apôtre, sacré évêque et envoyé le premier dans cette ville pour y prêcher l'évangile du Christ. C'est de cette source très claire, dit le pape Zozime, que toute la France reçut les ruisseaux de la foi. Sa fête se célèbre le 29 décembre »¹⁸.

17 *Liber Sancti Jacobi*, éd. par Klaus Herbers et Manuel Santos, p. 243 : «Quatuor sunt sanctorum corpora, que ab aliquo de propriis sarcophagis nullo modo moveri posse referuntur, ut a multis probatur : beati scilicet Iacobi Zebedei et beati Martini Turonensis et sancti Leonardi Lemovicensis, et beati Egidii, Christi confessoris. Traditur quod Philippus, rex Galliarum, eadem corpora ad Galliam deferre olim temptavit, sed nullo modo de propriis sarcophagis suis ea movere potuit» ; traduction française citée d'après Jeanne Vieliard, *Guide du pèlerin*, p. 47 ; cf. Klaus Herbers, *Jakobsweg*, p. 132.

18 *Liber Sancti Jacobi*, éd. par Klaus Herbers et Manuel Santos, p. 241 : «Primitus namque his qui per viam Egidianam ad Sanctum Iacobum tendunt, beati Trophimi confessoris corpus apud Arelatem visitandum est ; cuius meminit beatus Paulus scribens ad Thimoteum, qui ab eodem apostolo antistes ordinatus, prefate urbi primus ob Christi evangelium predicandum directus est. Ex cuius fonte lucidissimo, ut papa Zosimus scribit, tota Gallia fidei rivulos accepit ; cuius sollempnitas IIII kalendas Ianuarii celebratur» ; traduction française citée d'après Jeanne Vieliard, *Guide du pèlerin*, p. 35 ; cf. Klaus Herbers, *Jakobsweg*, p. 123 (avec les références des citations de la lettre de Zozime). – Cf. sur l'importance de saint Trophime et d'autres saints de la France du sud : Anke Krüger, *Südfranzösische Lokalheilige zwischen Kirche, Dynastie und Stadt vom 5. bis zum 16. Jahrhundert* (Beiträge zur Hagiographie 2), Stuttgart, 2002, pp. 29-114, en particulier pp. 33-37 et pp. 42-49.

Le texte présente ainsi un missionnaire en lien avec l'apôtre Paul à qui l'on attribue l'évangélisation de la *Gallia*. Saint Trophime figure-t-il comme contrepartie de saint Jacques et de son rôle de missionnaire dans l'*Hispania* ? Si l'on s'attache à d'autres saints mentionnés dans le huitième chapitre, il faut voir un certain parallèle avec saint Front dont il est dit traditionnellement qu'il fut envoyé par saint Pierre en France, ainsi qu'avec saint Eutrope, faussement replacé dans les temps apostoliques par confusion. Depuis les temps de la réforme de l'Église au XI^e siècle, les papes faisaient de plus en plus remonter les premières missions chrétiennes à Pierre et Paul et leurs disciples. Il semble que cette revendication est perceptible à travers les exemples de saint Front et de saint Eutrope. Les réactions compostellanes au moyen des « varones apostólicos » ont fait l'objet de plusieurs études¹⁹. Si donc, dès le début du chapitre 8 du « Guide du pèlerin », ces traditions romano-apostoliques sont calquées sur l'exemple de la *Gallia*, si en même temps et de façon continue des reliques bibliques aussi éminentes que le chef de saint Jean-Baptiste (à Saint-Jean d'Angély) ou le corps de sainte Marie-Madeleine sont seulement mentionnées en tant qu'objets de culte de passage, cela devrait en même temps souligner la tradition de la mission ibérique de saint Jacques et influencer la structuration du chapitre 8 du « Guide du pèlerin ». À ma connaissance, cette corrélation voire juxtaposition n'a pas été vue jusqu'à présent : dans le huitième chapitre, saint Trophime et la christianisation de la *Gallia* sont placés en tête du chemin. Celui-ci s'arrête à Saint-Jacques ce qui inclut implicitement la christianisation de l'*Hispania*.

IV. L'espace et le temps au XV^e siècle

Si l'on étudie le chapitre 8 du « Guide du pèlerin » en vue d'une concurrence culturelle entre l'Espagne et la France et d'une intention de subordination des saints de passage, cela pose la question du sens réel de ce chapitre du « Guide ». Comment les reliques sont-elles visitées et vénérées par le pèlerin ? Quels sont les prières et les rites à employer ? Les fêtes des différents saints sont mentionnées mais sans préciser leur rôle pour le pèlerin de Saint-Jacques. La liturgie et la paraliturgie dans le *Liber Sancti Jacobi* n'intéressent que le lieu de culte de Saint-Jacques. N'était-il pas possible de replacer le voyage à Saint-Jacques dans un programme spirituel plus global ?

Cette question me permet de passer à l'exemple du XV^e siècle, celui du frère Félix Fabri²⁰ alias Felix Schmid (vers 1440–1502). Dominicain de Bâle puis d'Ulm attaché

19 Cf. outre la contribution de Fernando López Alsina dans ce volume avec la littérature id., « Urbano II y el traslado de la sede episcopal de Iria a Compostela », en *El papado, la Iglesia leonesa y la basílica de Santiago a finales del siglo XI. El traslado de la Sede episcopal de Iria a Compostela en 1095* (id., dir.), Santiago de Compostela, 1999, pp. 107-127 ; cf. Klaus Herbers, « Le culte de Saint-Jacques et le souvenir carolingien chez Lucas de Tuy. Indices d'une conception historiographique (début du 13^e siècle) », *À la recherche de légitimités chrétiennes* (Patrick Henriot, dir.), Lyon, 2003, pp. 149-176.

20 Cf. sur sa vie Felix Fabri, *Die Sionpilger*, éd. par Wieland Carls (Texte des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit 39), Berlin, 1999, pp. 53-62 ; en guise de résumé aussi Herbert Wiegandt, *Felix Fabri. Dominikaner*,

au mouvement de la réforme monastique du ^{xv}^e siècle, Fabri est un bon exemple du renouveau scientifique dans les couvents réformés de l'ordre des frères prêcheurs²¹.

À côté d'une œuvre bien connue sur le voyage à Jérusalem (*Evagatorium*), il signa également en 1493 un écrit que l'on appelle habituellement « Les pèlerins de Sion »²². Un groupe de croyants, les pèlerin de Sion, s'adonnent à un pèlerinage virtuel *ad loca sancta*. Les Dominicaines d'Ulm avaient demandé à Félix Fabri de rédiger et leur réciter ce livre qui comporte les trois grands pèlerinages à Jérusalem, à Rome et à Saint-Jacques. Les trois voyages décrits par Fabri commencent par un parcours des églises d'Ulm en mentionnant les indulgences que l'on peut y recevoir²³. Ensuite commence le parcours des pèlerins. Le voyage à Jérusalem représente la partie la plus développée du récit. Les destinations de Rome et de Saint-Jacques sont traitées plus concisément. Mis à part les distances, cela se doit sans doute aussi aux expériences personnelles de Fabri.

Même si Fabri ne l'a jamais fait lui-même, je présente la partie sur le pèlerinage de Saint-Jacques puisqu'elle permet bien de saisir les intentions principales de l'auteur et de son œuvre. Venant d'Ulm vers Compostelle, le chemin s'accorde, dans le sud de l'Allemagne, plein de détours, avant de se diriger ensuite par l'Alsace, la Suisse et la vallée du Rhône vers le sud-ouest. Les détours sont déjà évoqués dans le titre de cette partie du récit : « *mit vil umb wegs zuo den hailligen* » (par de nombreux détours vers les saints)²⁴.

Inutile de mentionner et de commenter ici chaque étape du voyage. Je me contenterai, en revanche, d'évoquer, au moins, la structure principale et quelques particularités. Selon toute vraisemblance, le chemin jusqu'en Suisse était bien familier à l'auteur. Félix Fabri se réfère ici à des régions qui lui sont bien connues. Il mentionne souvent des couvents de Dominicains et de Dominicaines en y ajoutant de temps en temps des remarques sur des événements récents²⁵.

Reiseschriftsteller, Geschichtsschreiber 1441/42–1502 (Lebensbilder aus Schwaben und Franken 15), Stuttgart, 1983, pp. 1-28 et Kurt Hannemann, «Felix Fabri», *Verfasserlexikon*, 2^e éd., Berlin et New York, 1980, col. 682-689. Sur Fabri cf. aussi ma contribution : *Felix Fabris 'Sionpilgrin' – Reiseschilderung und ältester Kirchenführer Ulms. Ein Beitrag der Reichstadt Ulm zur Pilgerliteratur des 15. Jahrhunderts* (Jakobus-Studien 16), Tübingen, 2005, pp. 195-215 (sous presses).

21 Au ^{xv}^e siècle, l'historiographie a été également cultivée dans les monastères du Rhin supérieur, cf. sur la réforme Bernhard Neidiger, «Die Observanzbewegungen der Bettelorden in Südwestdeutschland», *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte*, 11 (1992), pp. 175-196, en particulier p. 184s. ; id. «Stadtregiment und Klosterreform in Basel», *Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen* (Kaspar Elm, dir.) (*Berliner historische Studien* 14 = *Ordensstudien* 6), Berlin, 1989, pp. 539-567 ; cf. de façon générale Dieter Mertens, «Klosterreform als Kommunikationsereignis», *Formen und Funktionen öffentlicher Kommunikation im Mittelalter* (Gerd Althoff, dir.) (Vorträge und Forschungen 51), Stuttgart, 2001, pp. 397-420 ; Harald Müller, *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog* (Spätmittelalter und Reformation, N.R. 32), Tübingen 2006.

22 Cf. en détail Felix Fabri, *Sionpilger*, éd. par Wieland Carls, pp. 56-62 à propos des différentes œuvres du moine dominicain.

23 Les plus complètes se trouvent en tête du voyage à Jérusalem ; dans le récit du voyage à Rome seule la bénédiction des pèlerins est mentionnée, cf. Felix Fabri, *Sionpilger*, éd. par Wieland Carls, p. 314 ; le voyage à Saint-Jacques se réfère à ce qui précède («wie geschriben ist am zehenden blat», *ibid.*, p. 355).

24 *Ibid.*, p. 355.

25 *Ibid.*, pp. 355-360, cf. par exemple les remarques sur la guerre entre l'évêque de Mayence et le comte palatin en 1246 (*ibid.*, p. 356).

Cette orientation donne déjà un profil particulier à la topographie puisque l'auteur guide les pèlerins par la vallée du Rhin en traversant, ensuite, le Jura entre Bâle et Berne. Plusieurs récits de pèlerinage de Saint-Jacques nous sont parvenus du xv^e siècle dont les auteurs passaient d'abord aussi par Ulm pour aller ensuite, par le lac de Constance et Einsiedeln, Lucerne et les pays suisses, vers le sud-ouest²⁶. Il en est de même pour le « Guide du pèlerin » bien connu d'Hermann König von Vach (*Die Straß und walfart von Sant Jacob*), imprimé pour la première fois en 1495, contemporain ainsi du récit de Fabri²⁷.

(Carte)

Pour la vallée du Rhône, l'itinéraire décrit par Fabri est quasi-identique à celui du « Guide du pèlerin » de König. En revanche, la route change après Toulouse. Les pèlerins de Sion se dirigent vers Narbonne en marchant ensuite, par la Catalogne et le long de la côte méditerranéenne, jusqu'à Carthagène. Les pèlerins prennent un navire qui les mène de la mer 'intérieure' à la mer dite 'extérieure', c'est-à-dire de la Méditerranée par le détroit de Gibraltar jusqu'à l'Atlantique²⁸ pour suivre, depuis Lisbonne, le Tage jusqu'à Tolède. Le voyage passe ensuite par Séville, Salamanque et Avila pour arriver, enfin, le 38^e jour à Saint-Jacques de Compostelle. Fabri y ajoute des excursions sur quelques îles appelées Sainte-Marie, Jésus-Christ, Saint-Georges ou bien Saint-André. Il s'agit, semble-t-il, des Açores, découvertes seulement au milieu du xv^e siècle. Peut-être Fabri les avait-il connues par une copie de l'œuvre de Ptolémée imprimée à Ulm en 1482²⁹. Celui-ci place les Açores, à tort, bien près de la côte espagnole ce qui a pu engendrer l'idée de Fabri d'y faire une « excursion »³⁰.

- 26 Cf. en particulier les récits de voyage de pèlerins ou bien voyageurs de Nuremberg Hieronymus Münzer, Sebald Oertel e. a., cf. l'anthologie de Klaus Herbers et Robert Plötz, *Nach Santiago zogen sie. Berichte von Pilgerfahrten ans 'Ende der Welt'*, München, 1996. Version espagnole : Klaus Herbers et Robert Plötz, *Caminaron a Santiago. Relatos de peregrinaciones al 'fin del mundo'*, Saint-Jacques de Compostelle, 1998 (parue en 1999) ; sur les pèlerins de Nuremberg : Klaus Herbers, «Pilgerfahrten und Nürnberger Pilger auf der Iberischen Halbinsel in der Zeit um 1500», *Wallfahrten in Nürnberg um 1500* (Klaus Arnold, dir.) (Pirckheimer-Jahrbuch 17), Wiesbaden, 2002, pp. 53-78 ; sur Hieronymus Münzer, une publication est en cours de préparation à Erlangen : cf. en attendant id., «'Murcia ist so groß wie Nürnberg' – Nürnberg und Nürnberger auf der Iberischen Halbinsel : Eindrücke und Wechselbeziehungen», *Nürnberg – europäische Stadt in Mittelalter und Neuzeit* (Helmut Neuhaus, dir.) (Nürnberger Forschungen 29), Neustadt, 2000, pp. 151-183 et Klaus Herbers, «'Das kommt mir spanisch vor'. Zum Spanienbild von Reisenden aus Nürnberg und dem Reich an der Schwelle zur Neuzeit», *Das kommt mir spanisch vor. Eigenes und Fremdes in den deutsch-spanischen Beziehungen des späten Mittelalters* (Klaus Herbers et Nikolas Jaspert, dir.) (Geschichte und Kultur der Iberischen Welt 1), Münster, 2004, pp. 1-30.
- 27 Cf. Klaus Herbers et Robert Plötz, *Die strass zu Sankt Jakob. Der älteste deutsche Pilgerführer nach Santiago de Compostela*, Ostfildern, 2004 ; trad. en galicien précédant la version allemande sous la dir. de Robert Plötz et Klaus Herbers, *A peregrinaxe e o Camiño a Santiago. Hermannus König de Vach*, Saint-Jacques de Compostelle, 1999.
- 28 Cf. sur ce passage et sa réception dans l'espace catalan, Klaus Herbers, «Prescripción y descripción – peregrinos jacobeos alemanes de paso por Cataluña», *El Camí de Sant Jaume i Catalunya*, pp. 27-39. Cf. pour le passage à partir de Narbonne, l'éd. : Felix Fabri, *Sionpilger*, éd. par Wieland Carls, p. 363s.
- 29 Ibid., p. 365 ; cf. sur l'hypothèse que Fabri avait connu le Ptolémée imprimé à Ulm ibid., p. 26.
- 30 En revanche, Fabri écrit que les vrais pèlerins les visitaient «vil tag», tandis que pour les pèlerins de Sion cela n'était qu'«ain tagreis», ibid., p. 365.

Sur le chemin de Saint-Jacques vers l'est, Palencia, le lieu de formation de saint Dominique, prend une place importante. Le voyage passe ensuite par Saragosse et les Pyrénées en France, d'abord à destination de Bordeaux et de Saintes. En France, les pèlerins cheminent pendant 16 jours au long et au travers du pays pour embarquer le 61^e jour de Lisieux pour l'Angleterre. Ils y passent quatre jours pour visiter entre autres les sanctuaires de Canterbury et de Gloucester³¹.

Une autre traversée, en Irlande pour visiter le purgatoire de saint Patrick à Lough Dergh, est mentionnée dans un des chapitres suivants. Par l'Écosse et l'Angleterre, les pèlerins reviennent sur le continent (68^e jour). Après Bruges et Saint-Servatius de Maastricht, ils arrivent finalement à Aix-la-Chapelle. Puis Fabri consacre un long chapitre à Cologne et aux Rois Mages. Une section sur sainte Ursule et ses 11.000 compagnes est insérée sous un titre à part. Ce n'est qu'après cette longue digression du récit qu'en passant le long du Rhin jusqu'à Mayence, les pèlerins reviennent à Ulm³². Mais le parcours ne semble pas suffire : Fabri suggère que les pèlerins de Sion prolongent leur voyage de quinze jours pour visiter des sanctuaires en Thuringe, en Saxe et en Franconie³³. C'est ainsi que son pèlerinage de Saint-Jacques s'achève après 90 jours de voyage.

À l'instar des pèlerins mentionnés dans le « Guide » du XII^e siècle, les pèlerins de Sion de Fabri sont également tenus de visiter des lieux saints. Cependant la conception de Fabri est plus concrète quant à la mise en pratique de cette visite. Fabri ne décrit pas seulement les différentes étapes mais aussi les différents rites et rituels : il mentionne les antiennes à chanter ainsi que les diverses indulgences. Il insère les noms des saints et des martyrs et les notices correspondantes pour lesquelles il s'est sans doute souvent basé sur la *Légende dorée*. Dans son récit la sacralisation des espaces est plus concrète tout en prenant une dimension rituelle. Fabri se consacre amplement au *umwege*, aux détours mentionnés dans le titre. La description de l'itinéraire en Allemagne, en particulier en Allemagne du sud, permet de saisir le paysage de culte au sein de cette région : en partant du parcours local d'Ulm et de sa topographie ecclésiastique, Fabri dessine pour l'Allemagne méridionale un paysage sacré autour de Maulbronn, Heidelberg, Worms, Hochheim, Spire, Strasbourg et le Mont Sainte-Odile. Ce faisant, l'auteur évoque surtout des couvents de dominicains et en particulier des monastères de femmes : rappelons qu'appartenant lui-même à l'ordre des Dominicains, Fabri avait rédigé son œuvre à la demande des Dominicains d'Ulm. En partant de ce premier cadre géographique, l'auteur déploie une autre topographie sacrée de l'Europe occidentale. À partir de la France, il est moins question d'itinéraires proprement dits mais surtout de tous les principaux saints au long des ces itinéraires. C'est ainsi que Fabri crée une nouvelle carte, qui lui est

31 Ibid., pp. 366-372.

32 Ibid., pp. 372-388.

33 Ibid., pp. 388-395.

propre, basée sur une cartographie mentale (*mental mapping*)³⁴ qui se base sur les connaissances topographiques de son époque, tirées de récits de pèlerins, d'études cosmographiques et d'autres sources. Il ajoute des données hagiographiques et les enrichit de prières paraliturgiques et de méditations. Cette façon de présentation me semble tout à fait nouvelle dans la mesure où elle est basée sur trois étapes : le parcours à Ulm, la description microgéographique de l'Allemagne du sud et l'élargissement à l'*Orbis christianus*.

Que peut-on tirer de ces observations pour une interprétation globale du texte ? L'essentiel est donné dans les conclusions de chaque passage du récit : jour après jour, Fabri explique les étapes des trois pèlerinages. Or, les jours correspondent aux jours de l'année et renferment tout le cercle du monde. Mais qu'est-ce que le monde pour Fabri ? Pour lui, le monde est constitué des lieux d'action de Jésus, de Marie, des apôtres et des lieux de scènes des Évangiles et des Epîtres. Il y ajoute les lieux d'action et de la passion de saints, de martyrs, de confesseurs et de saintes vierges. Bien que Fabri propose des prières aux pèlerins virtuels, il les laisse, en conclusion, au choix de chacun. Par le principe structurel des voyages quotidiens, Fabri parvenait à un jet littéraire novateur : à la fin du récit, le voyage est prolongé pour arriver à, voire dépasser légèrement, le nombre de jours d'une année. Il créa ainsi un légendier pour toute l'année basé sur un principe d'ordre et une suite géographique : le temps et l'espace s'alliaient pour arriver à l'histoire du salut, visible à travers les saints de la chrétienté. Or, il ne s'agissait pas d'une transmission cartographique de ces idées d'ordre temporel et spatial³⁵, mais plutôt d'un légendier de multiples saints. Je parlerais volontiers d'une géographie hagio-chronologique³⁶. Sur le plan spirituel, le cycle de l'année, l'histoire du salut et la piété sont reliés au monde entier. Fabri se place ainsi au centre des discussions sur la réforme et le savoir, la tradition et le progrès, propres aux xv^e siècle. Il établit des liens entre les intérêts d'ordre humanistique et cosmographique et l'hagiographie traditionnelle. Il se consacre à la critique du pèlerinage en louant les pèlerinages virtuels comme étant la variante la plus interiorisée, la plus 'fervente'. À côté de l'indulgence, il réserve une place primordiale à la prédis-

34 Sur l'interprétation des cartes du haut Moyen Âge et du Moyen Âge central, calquées souvent sur l'histoire chrétienne du salut tout en mettant en image d'autres réflexions cf. à titre d'exemple Ingrid Baumgärtner, «Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten», *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter : Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen* (Dieter R. Bauer, Klaus Herbers et Nikolas Jaspert, dir.), Francfort/Main, 2001, pp. 271-334 ; Hartmut Kugler, «Die Ebstorfer Weltkarte. Ein europäisches Weltbild im deutschen Mittelalter», *Zeitschrift für deutsches Altertum und Literatur*, 116 (1987), pp. 1-29. Cf. en dernier les réflexions problématiques de Brigitte Englisch, *Ordo orbis terrae*.

35 Evelyn Edson, *Mapping Time and Space : How Medieval Mapmakers Viewed Their World* (The British Library Studies in Map History 1), London, 1997, réimpr. 1999 ; Marina Smyth, «Perceptions of Physical and Spiritual Space in Early Christian Ireland», *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter* (Jan A. Aertsen et Andreas Speer, dir.) (Miscellanea Mediaevalia 25), Berlin et New York, 1998, pp. 505-524.

36 Hedwig Röckelein emploie ce terme (« Hagio-Geo-Graphien ») dans le contexte des translations du ix^e siècle : «Über Hagio-Geo-Graphien. Mirakel in Translationsberichten des 8. und 9. Jahrhunderts», *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen, Erscheinungsformen, Deutungen* (Martin Heinzelmann, Klaus Herbers et Dieter R. Bauer, dir.) (Beiträge zur Hagiographie 3), Stuttgart, 2002, pp. 166-179.

position intérieure du croyant. La composition du texte se nourrissait donc de la tradition du pèlerinage et de dossiers hagiographiques, mais aussi de connaissances cosmographiques qui restent précises tant que l'auteur demeure près de ses lieux d'origines, mais qui perdent de leur précision à l'étranger. Sa perspective critique sur la tradition du pèlerinage, son attachement à un enracinement local des chrétiens, le souci d'aider ceux qui maîtrisaient peu ou pas du tout le latin, la recherche d'une unification des forces de la réforme, en particulier à Ulm, et enfin le succès de cette recherche, perceptible dans le prologue et la diffusion manuscrite de son œuvre, tout cela contribue à faire de Fabri un vrai combattant de la réforme au xv^e siècle. Son œuvre sur les pèlerins de Sion, écrite à la fin de sa vie, nous illustre au mieux ce trait du personnage. Au-delà de tout attachement aux traditions, cet aspect de son travail visait l'avenir : les centres de pèlerinage et les lieux saints servaient de plus en plus à structurer une carte à la fois mentale et sacrée, inspirée également par les idées de l'humanisme.

V. Bilan et comparaison

La comparaison entre la conception des lieux et temps sacralisés chez Fabri et le chapitre *visitandum est* du Guide du pèlerin dans le Liber Sancti Jacobi, montre facilement les ressemblances et différences :

1. Si, dans le sens de la citation initiale d'Ernst Troeltsch, l'on accepte l'importance des remarques sur le dogme et le rite pour l'évolution historique, les différences sautent aux yeux. La spiritualité et la mise en pratique du pèlerinage en chemin n'intéressaient guère l'auteur du chapitre 8 du « Guide du pèlerin » : *Visitandum est* est répété maintes fois sans qu'il précise la forme et la chronologie appropriées. Le rôle du culte est limité au seul lieu de Saint-Jacques de Compostelle. En revanche, Fabri, lui, relie les lieux et les saints visités à une programmation spirituelle qui va de l'information au rituel. Pour reprendre la réflexion de Troeltsch : chez Fabri, le culte et le rite sont mieux intégrés aux chemins du pèlerinage.
2. En dehors de l'écart de trois siècles et de la distance spatiale entre Ulm et Saint-Jacques, les perspectives me semblent également responsables de cette différence. Je dirais qu'une perspective de l'« intérieur » s'oppose à une perspective de l'« extérieur ». En somme, le *Liber Sancti Jacobi* ne vise qu'à une sacralisation des lieux en laissant de côté le temps. De plus, l'auteur du huitième chapitre est fortement influencé par la perspective du centre jacquaire. Il est même possible que la *Gallia*, christianisée par les disciples de saints Pierre et Paul, y soit opposée à l'*Hispania*, christianisée, elle, par saint Jacques. Le dominicain Félix Fabri est capable de rompre avec cette perspective : sa conception est plutôt basée sur le point de vue du pèlerin qui attache la même valeur à tous les lieux saints susceptibles de l'intéresser. Ces deux points de départ mènent à des conceptions bien différentes d'une sacralisation de l'espace : dans le « Guide » du xiii^e siècle, Saint-Jacques relie

voire soumet des lieux saints au tombeau de l'apôtre, chez Fabri le monde est imprégné par tous les saints de la chrétienté. Il propose une perception qui va du cadre plus restreint au cadre plus large : Ulm – l'Allemagne méridionale – la chrétienté entière.

3. C'est pourquoi Fabri veille peut-être plus à intégrer dans son programme hagio-graphique le temps à côté des lieux. Vu qu'il ne s'engage pas dans la promotion d'un lieu de culte précis – bien que parfois il montre certaines préférences –, il est capable de répondre à des besoins spirituels très variés. Sa conception s'inspire de divers mouvements contemporains et correspond bien, rappelons-le, à l'idée d'une géographie hagio-chronologique.
4. Pour terminer : Les chemins de Saint-Jacques doivent leur intérêt aussi à la double perspective entre mythe et réalité. Ou, en d'autres termes : il n'y a rien de plus réel que le mythe.

Fecha de recepción / date of reception / data de recepción: 28-07-2012

Fecha de aceptación / date of acceptance / data de aceptación: 03-08-2012