

**Raconter le Saint-Sépulcre.
Mises en scène et représentations textuelles**

par Hans-Joachim Schmidt

Reti Medievali Rivista, 17, 1 (2016)

<<http://www.retimedievali.it>>



**Politique et dévotion autour du souvenir de la Passion
en Occident (Moyen Âge-Époque moderne)**

sous la direction de Laura Gaffuri et Ludovic Viallet

Firenze University Press



Raconter le Saint-Sépulcre. Mises en scène et représentations textuelles

par Hans-Joachim Schmidt

Les réflexions présentées dans cette contribution partent de la question suivante: les lieux et les objets saints, concrets par leur matérialité et surtout par leur emplacement géographique, peuvent-ils proliférer en d'autres endroits, et par quels moyens? En me fondant sur des textes et des cartes, j'avance l'idée que ceux-ci pouvaient non seulement informer le lecteur et le spectateur médiéval, mais aussi le mettre en contact avec la sphère de la sainteté, de sorte qu'un impact susceptible de favoriser le Salut éternel de l'âme découlait des lieux saints. Dans cet article, mon but consiste à démontrer par quelles procédures cette relation entre croyant chrétien et lieu saint fut établie et si les textes et les images que j'ai sélectionnés démontraient et justifiaient d'une façon explicite cette relation.

L'histoire des représentations imaginaires ne s'oppose pas à celle des réalités; elle en fait partie en tant que composante intégrant les pratiques sociales et leurs conceptualisations. Elle se fonde sur une grande gamme de documents. Outre les différentes représentations picturales (fresques, enluminures, peintures), les sculptures et les architectures, les textes écrits sont susceptibles de transmettre des conceptions imaginaires qui, aussi fantaisistes soient-elles au yeux d'un critique d'aujourd'hui, ne sont pas moins efficaces en tant que représentations des comportements sociaux, politiques, religieux ou économiques. Le transfert d'un signifiant à un signifié et, par là même, la production de signification est une relation sémiotique dont le code est très souvent dissimulé par une complicité référentielle rendant inaccessible la compréhension à tous ceux qui restent en dehors d'un cercle exclusif d'initiés. D'autre part, l'imaginaire se réfère à une procédure apte à rendre compréhensibles des textes et à élargir ainsi le nombre de ceux qui peuvent y

accéder. L'imaginaire, bien qu'étymologiquement lié à l'*imago*, est donc bien plus qu'une iconologie¹. Il est une pratique permettant de faire comprendre la réalité et d'en former une nouvelle qui constitue un schéma de compréhension, régi par une cohérence et une structure logique qui supposent que la narration créait une mise en scène de lieux et d'objets.

Les gens du Moyen Âge, cherchant et trouvant une surabondance de significations dans les choses du monde, pour mieux en déduire une rationalité constante, dépendaient d'une conception qui mettait en relation objets et signes². La recherche de significations était faite surtout par l'identification d'objets et de lieux qui pouvaient être mis en relation avec les événements relatés dans une narration de salvation, portant donc une connotation religieuse. La croyance selon laquelle certains endroits dans lesquels un acte religieux a eu lieu sont chargés de sainteté est commune à beaucoup de religions. La terre, le bâtiment ou l'objet entré en contact avec la divinité acquiert alors une aura qui le distingue du profane.

Le christianisme n'oblige pas ses fidèles à se rendre dans de tels lieux saints. Il ne connaît pas de lieu qui favorise le Salut uniquement pour les pèlerins qui s'y rendent. L'omniprésence du Salut exclut un lieu privilégié où peut s'opérer le transfert des grâces divines. Jésus dit à la Samaritaine «Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorez le Père (...). Mais l'heure vient – et c'est maintenant – où les véritables adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité» (Jean 4, 21-23). La foi chrétienne, qui vise la conscience personnelle, exige une conversion de chaque individu vers les voies du Salut et impose une dévotion intérieure. Le pèlerinage a été transformé en un processus symbolique qui implique l'ensemble de la chrétienté dans sa marche à travers les siècles vers le Salut éternel³. Les Pères de l'Église exprimaient la même méfiance au sujet de l'approche corporelle des lieux saints. Grégoire de Nysse a écrit: «Vous, qui vénerez le Seigneur, louez-Le aux endroits où vous êtes. Un changement de lieu ne vous approche pas plus près de Dieu»⁴. Dans le même sens, on peut lire chez Jean Chrysostome: «Si tu es rempli de mauvaises pensées, tu restes éloigné de Jésus-Christ, même si tu voyages à Golgotha, au mont Olivier ou au lieu de la Résurrection»⁵. La spiritualité ne nécessite donc pas d'objets et doit s'affranchir des réalités matérielles: seule la foi compte.

Cet idéal de spiritualité pure n'était que peu suivi dans les faits par les croyants. Ni les préceptes du Nouveau Testament, ni les doctrines des premiers chrétiens n'empêchaient une forte attraction des fidèles pour Jérusa-

¹ Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*; Panofsky, *Studies in Iconology*; Panofsky, *The Meaning of the Visual Arts*.

² Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*; Le Goff, *L'imaginaire médiéval*; Schmidt, *Allegorie und Empirie*.

³ Kötting, *Ecclesia peregrinans*; Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, pp. 208-212.

⁴ Grégoire de Nysse, *Epistolae 2-3*; Constable, *Opposition to Pilgrimage*.

⁵ Jean Chrysostome, *Homiliae 21*, III, 2.

lem et pour les endroits ayant servi de cadre à la vie du Christ, des apôtres et de Marie. À partir du IV^e siècle, un flux ininterrompu de fidèles se déversa en Terre Sainte. Dès cette époque, il est possible de relever un antagonisme opposant l'idée de l'omniprésence du Salut à la localisation exclusive des lieux saints. Cet antagonisme se révélait fécond pour beaucoup de fidèles chrétiens cherchant le Salut par la visite d'une multitude de lieux saints. Une telle recherche frénétique a eu pour conséquence la multiplication de ces derniers. Bien que le Salut individuel ne soit aucunement attaché à un emplacement particulier, de nombreux lieux privilégiés voyaient affluer les pèlerins, soit parce que Jésus et les saints y avaient opéré des miracles, soit parce qu'ils abritaient leurs reliques ou leurs empreintes. Cette absence de lieu dont la visite aurait accordé de manière exclusive le Salut facilitait une délocalisation des endroits de dévotion qui, sans se limiter aux seules approches spirituelles, tenait tout de même à des contacts tout à fait matériels. Ce contraste entre dématérialisation et attachement aux choses entretenait tout un jeu d'opposition entre absence et présence. L'aménagement du territoire de lieux saints provoquait ainsi un arrangement de thèmes religieux qui étaient transportés par des imitations matérielles et textuelles placées à des endroits précis dans un cadre géographique également déterminé. La foi, aussi dématérialisée fût-elle, restait liée à des exactitudes tenant compte de ce que les fidèles pouvaient voir, toucher, entendre et même sentir. Par ailleurs, la multiplication des lieux saints, lesquels fonctionnaient comme relais de la présence divine, était nécessaire pour permettre à tout chrétien d'y accéder. Leur origine géographique ne jouait aucun rôle, leur but étant de donner la chance à tous les fidèles d'entrer en contact avec des objets de vénération, au moins par une approche symbolique. Ceci avait pour conséquence d'entraîner un détachement de la fixation locale. Cette multiplication des objets et des lieux saints les rendait ainsi abordables pour tous ceux qui ne voulaient ou ne pouvaient pas faire des déplacements pour s'approcher des objets originaux, leur accordant de la sorte un Salut authentique. Toutefois, pour que ce Salut fût efficace, il était nécessaire que des textes garantissent la vérité sur l'existence et la composition des lieux saints et en produisent un dédoublement fictif, mais non moins apte à propager le savoir sur les lieux et les effets qui en découlaient.

Jean Richard, dans un article récent, s'est posé la question suivante: quelles fonctions les nombreux récits de pèlerinage remplissaient-ils et pour quelles raisons ont-ils été écrits? Outre la présentation d'informations pratiques, l'expression d'un prestige personnel ou encore la description des lieux saints pour ceux qui n'avaient pas la chance de pouvoir s'y rendre, les récits de pèlerinage appuyaient une forme de dévotion que l'on peut nommer le pèlerinage intérieur ou spirituel. La rédaction d'un tel récit de voyage était considérée comme un travail – *labor* – qui perpétuait le pèlerinage lui-même⁶. La

⁶ Richard, *La relation de pèlerinage à Jérusalem*.

pratique dévotionnelle liée à la production du texte partait de la perspective de l'auteur et incluait sa réception chez un public.

Je m'intéresse aux textes eux-mêmes, à leur statut de véhicules de significations entre plusieurs niveaux de compréhension et, par là même, à leur capacité à recréer une réalité et à la transposer en d'autres lieux. L'architecture ne contribuait pas seule à la multiplication de Jérusalem et de ses églises, notamment du Saint-Sépulcre; des textes et des images, plus faciles à produire, étaient également aptes à accroître les objets liés à la ville sainte, sans pour autant réussir à imposer une mise en scène aussi concrète que les chapelles des Saint-Sépulcres et les représentations architecturales qui parsemaient l'Europe occidentale.

Des textes, mais aussi des cartes décrivant Jérusalem et, plus spécifiquement, le Saint-Sépulcre, découle une triple représentation: premièrement, les lieux et monuments à Jérusalem incarnent l'histoire de l'Écriture sainte; deuxièmement, leurs visites en reproduisent la réalité; troisièmement, la mise en page et en image de ces endroits donne une représentation de leurs visites et ils acquièrent une omniprésence⁷. Ce n'est pas une activité propre qui mettait le fidèle en contact avec l'environnement des récits bibliques, mais une meta-signification, détachée de toute expérience primaire, par le biais d'un *medium* qui n'avait pas uniquement la fonction d'un simple transmetteur d'informations, mais ouvrait la voie vers une imitation, vers une pratique dévotionnelle. La représentation était donc insérée dans un processus ritualisé.

Pour que les textes de pèlerinage puissent être efficaces, ils devaient être précis. En décrivant les architectures des lieux saints, ils les localisaient en un seul endroit tout en les transportant dans une ubiquité symbolique. Les deux tendances, à première vue contradictoire, étaient nécessaires pour obtenir la preuve de l'authenticité et l'adhésion des fidèles.

Parmi les nombreux pèlerins occidentaux à Jérusalem du haut Moyen Âge, le moine Arculf donna des informations qui, retranscrites par le moine Adamnan, offraient une description des bâtiments, notamment du Saint-Sépulcre. Les détails architecturaux de la rotonde et des annexes de cette église, la plus noble de Jérusalem, donnaient une vue précise de l'ensemble. Parmi ces détails, notons entre autres:

Au centre et à l'intérieur de la rotonde se trouve une cabane ronde, faite par des rochers où neuf personnes, restant debout, peuvent prier. De leurs têtes il n'y a que la mesure d'un pied et demi jusqu'à la hauteur du toit. L'entrée de cette cabane est orientée vers l'est. La façade extérieure est couverte de marbre exquis. La pointe extérieure, décorée d'or, est surplombée par une croix. Dans la partie septentrionale se trouve le sépulcre de notre Seigneur, taillé dans le rocher. Le sépulcre surplombe le plancher de la cabane de la hauteur de trois mains.

⁷ *Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter.*

De même, Arculf qui, à maintes reprises, a fait la visite de l'église et a mesuré ses dimensions, se consacre à la description de ce bâtiment. La précision était la garantie de la véracité des informations récoltées. Selon Arculf, Jérusalem était placée au centre du monde. Elle constituait l'*umbilicus mundi*. La preuve en était donnée par les références bibliques et par l'emplacement du Salut, apporté par Jésus. Il y fut ajouté un argument naturel: une colonne dans la partie sud du Saint-Sépulcre, laquelle rappelait la résurrection d'un jeune homme par le Christ lors de sa marche au Golgotha en portant la croix, ne jetait pas d'ombre durant la journée du solstice. Arculf considérait cela comme un miracle, évidemment sans tenir compte qu'un phénomène analogue se produit quel que soit l'endroit où l'on se situe à la même latitude. Cette observation intensifiait pourtant l'idée que Jérusalem et le Saint-Sépulcre étaient placés à un endroit privilégié du monde. Avoir vu concrètement ce phénomène et le relater dans un texte mettait également l'information à disposition de ceux qui ne pouvaient visiter Jérusalem⁸.

C'est Jérôme qui le premier, au tournant du V^e siècle, a placé Jérusalem au centre du monde. Les psaumes qui promettaient que le Salut du monde viendrait de Jérusalem (Ezéchiel 5, 5) lui servaient de preuves. Au milieu des peuples, Dieu situa la ville. L'emplacement devait favoriser l'accès de tous les peuples à cet endroit d'où viendrait leur Salut⁹. L'idée fut reprise par Isidore de Séville. Bède le Vénérable donnait une description de l'église du Saint-Sépulcre caractérisée par une forme octogonale, ceinte d'un mur, dominée par quatre tours, accessible par six portes, dont les trois plus importantes s'orientaient vers les trois continents. La partie centrale était constituée d'une rotonde, qui marquait le centre du monde. Son toit, ouvert, laissait entrer le rayonnement du soleil, plaçant l'église en contact direct avec le ciel¹⁰. Jérusalem était bien au milieu du monde, tout en étant un centre "excentrique" pour les Européens, comme l'a souligné récemment Folker Reichert¹¹.

En Occident, les ampoules en plomb qui représentaient l'architecture du Saint-Sépulcre furent mises en circulation dès le VIII^e siècle. Par leur multiplicité et leur diffusion, elles étaient bien plus que des preuves d'un pèlerinage accompli, puisqu'elles assuraient une présence du Saint-Sépulcre dans toute la chrétienté et facilitaient donc un lien entre les fidèles en Occident et la ville de Jérusalem¹². La relation, si abstraite fût-elle, n'était pas moins efficace et renfermait des potentialités qui motivaient à tout instant et à tout endroit les fidèles pour effectuer des voyages dans le but de retrouver ce que les images

⁸ Adamnanus Hiensis, *De locis sanctis*, p. 11; Maraval, *Constantin et les lieux saints de Palestine*; Arwed, *Mittelalterliche Beschreibungen der Grabeskirche*.

⁹ Hieronymus Stridonensis, *Commentariorum in Hiezechielem*; Elm, *Umbilicus mundi*, pp. 16-17.

¹⁰ Isidore de Séville, *Etymologiarum sive Originum*, p. 14; Isidore de Séville, *De fide catholica*, col. 498; Beda Venerabilis, *De locis sanctis*; Wolf, *Jerusalem und Rom*, pp. 174-181, 209-215.

¹¹ Reichert, *Jerusalem im späten Mittelalter*; Reichert, *Pilger und Muslime im Heiligen Land*; Wolf, *Jerusalem und Rom*, pp. 174-181, 209-215; Pelc, *Representations*, pp. 397-408.

¹² Köster, *Mittelalterliche Pilgerzeichen*.

et les textes avaient déjà montré. La ressemblance n'était pas uniquement un lien entre l'objet vu et sa description ultérieure, mais dans un autre sens et dans une autre direction elle conduisait également le voyageur à reconnaître ce qu'il avait déjà vu, par des imitations, dans une ville de Jérusalem si éloignée, mais toutefois déjà si connue. Fait encore plus important, la ressemblance produisait la transposition du lieu saint en Occident en tant qu'objet de vénération.

Le centre du monde était marqué par le bâtiment d'où provenait le Salut pour le genre humain: le Saint-Sépulcre. Dès le XIII^e siècle, on en trouve une conception plus précise au sein de récits, de cartes et d'images grâce au flot accru de pèlerins, l'accès aux lieux saints ayant été facilité par le succès des croisades. Bernard de Clairvaux et son contemporain Pierre le Vénérable considéraient le Saint-Sépulcre comme le monument le plus noble de toutes les églises et comme le plus digne d'une vénération de tous les chrétiens. En revanche, la position des deux auteurs en ce qui concerne les pèlerinages était bien distincte. Bernard les considérait comme superflus, même néfastes et préférait une action militaire de personnes armées pour arracher les villes aux infidèles et garantir la mainmise des Occidentaux, alors que Pierre comptait les pèlerinages parmi les actes pieux¹³.

Les cartes de l'univers, dont notamment la carte d'Ebtorf, situaient Jérusalem au centre du monde et présentaient une esquisse de sa situation architecturale. Sans vouloir entrer dans une discussion sur les circonstances et la date de la fabrication de la carte d'Ebtorf durant le XIII^e siècle¹⁴, il faut retenir, pour mon argumentation, un enrichissement pictural de cette ville. La carte d'Oxford de 1110, celle du psaume de Londres de 1260 et celle de Hereford, qui date des années 1270¹⁵, représentent toutes la *civitas sancta* comme un cercle, lequel ne comporte aucun bâtiment en son centre. Cette représentation en cercle de Jérusalem présente l'avantage d'offrir un accès égal, quel que soit l'endroit d'où l'on arrive et place ainsi en avant la conception d'une approche de l'extérieur vers la ville. Au contraire, dans la carte d'Ebtorf, les murs de Jérusalem forment un octogone, lequel comprend de nombreux éléments narratifs et un schéma architectural. Le Christ est représenté au centre de la ville, sortant de son sépulcre; ainsi montré, le thème fondamental de la foi chrétienne, outre une perspective historique, a acquis un emplacement géographique. La mise en scène est située dans un cadre architectural qui renferme un événement et offre un lieu apte à la visite, mais surtout à une imagination. Le Saint-Sépulcre n'était pas uniquement le lieu de la résurrection du Christ, mais bien une église qui pouvait être vue, visitée

¹³ Bernard de Clairvaux, *De laude novae militiae*, p. 317; Pierre le Vénérable, *De miraculis*, coll. 851A-954A, coll. 82-87, 217-220.

¹⁴ *Die Ebtorfer Weltkarte*, tome 2; Eckhard, *Das wiederentdeckte Monument*, pp. 9-22; Kupfer, *Reflexions*, pp. 100-126; une étude sur les cartes de la Terre Sainte: Harvey, *Medieval Maps*.

¹⁵ Baumgärtner, *Erzählen, kartieren*; Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems*, pp. 315-317.

et décrite. L'enchaînement des chapelles rappelle effectivement la réalité sur place à Jérusalem. Par la carte d'Ebtorf ainsi que par les autres cartes, la visualisation de Jérusalem pouvait être détachée d'une expérience personnelle, nécessitant un long voyage, et pouvait engendrer une relation directe entre image et spectateur. Le fait que la carte ait été réalisée par des nonnes ou au moins pour des nonnes est assez significatif d'un emploi dévotionnel et non informatif, pour faciliter une approche spirituelle de femmes astreintes à ne pas s'absenter de leur couvent. L'imitation du Saint-Sépulcre reproduite sur la carte est intégrée dans un contexte narratif qui entremêle des symboles renvoyant au récit biblique et à la situation géographique. Les contours des murs de Jérusalem reprennent ceux du Saint-Sépulcre, conçu dans les descriptions du Moyen Âge tardif comme une rotonde entourée par un octogone. La ville y est envisagée comme un berceau pour le Saint-Sépulcre. Les deux, situés au milieu de la carte et donc du monde, devaient être accessibles par tous, puisqu'ils hébergeaient les sources du Salut universel, dont profitaient quand même ceux qui ne s'en approchaient pas (fig. 1).

Dans un manuscrit de Prüfenig du XIV^e siècle, un plan montre l'ensemble architectural du Saint-Sépulcre, avec la colonne qui ne jette pas d'ombre au solstice d'été, entre des chapelles et des bâtiments entourés d'une muraille. Les orientations vers les quatre points cardinaux situent le bâtiment et toute la ville dans un cadre qui est celui du monde entier¹⁶.

Le regard sur le Saint-Sépulcre était assuré par des textes et des images. L'espace sacré, qui était le but de pèlerinages, se reproduisait et se diffusait dans un espace plus large, parmi tous les chrétiens, faisant tomber les limites de la muraille de Jérusalem et dépassant les regards des voyageurs sur place.

Jérusalem en tant que lieu de profonde aspiration – *Sehnsuchtsort* en allemand – n'était pas uniquement le but des pèlerinages, mais aussi, et cela même au Moyen Âge tardif, un objectif de conquête, la ville devant accueillir un règne idéal en Terre sainte. Le chevalier français Bertrandon de la Broquière fut envoyé par le duc de Bourgogne, Philippe le Bon, pour explorer les contrées musulmanes et notamment la Palestine. Ce voyage, entrepris entre 1432 et 1433, Bertrandon l'a narré dans un récit qui combine rapport d'espionnage, autobiographie et description des lieux saints visités à Jérusalem. L'auteur tient à présenter ses propres observations. Le sens visuel est sollicité. Bertrandon prétendait avoir tout vu. Néanmoins, malgré un séjour de deux mois selon ses propres dires, sa description reste floue et conventionnelle: «Jérusalem a été une bonne et grande ville (...). Elle est assise en fort pays de montagnes». Quant au Saint-Sépulcre, il ne sait pas en donner une description, mais il raconte ses fonctions pour les différentes confessions chrétiennes, surtout orientales. L'accès des Occidentaux était empêché par les chrétiens d'Orient, désireux de sauvegarder leur position privilégiée garantie par les

¹⁶ Niehoff, *Umbilicus mundi*, p. 57.

Musulmans. Cette situation défavorable des Occidentaux visitant Jérusalem n'était pas corrigée par les franciscains, guidant et prenant en charge les pèlerins, parce qu'ils se comportaient de façon très obéissante face au sultan¹⁷.

Le récit de pèlerinage à Jérusalem le plus exhaustif du Moyen Âge a été écrit par le dominicain d'Allemagne du Sud Félix Fabri qui, en 1483 et 1484, a entrepris le voyage à Jérusalem, dont il a fait quelques années plus tard, à l'instigation de ses frères du couvent d'Ulm, une vaste description. Sans m'attarder sur les péripéties de son voyage, sujet de plusieurs études, je me concentrerai uniquement sur ce texte en tant qu'instrument dévotionnel. L'intention de ce récit est exposée par l'auteur lui-même dans les chapitres introductifs. Parce que tous les fidèles veulent visiter Jérusalem, mais que peu d'entre eux peuvent effectivement le faire, il est nécessaire de leur dépeindre la ville sainte. Ainsi, il leur est possible d'acquérir une connaissance exacte des lieux saints, notamment du Saint-Sépulcre. Cette connaissance, qui repose sur une approche indirecte, ne rend pas moins possible une dévotion fondée sur un savoir personnel. Fabri souligne même le danger d'une trop grande affluence vers Jérusalem, ce qui endommagerait le bon état des monuments et susciterait la fatuité de certains pèlerins fiers de leur visite et étalant leurs prouesses. Effectivement, le dominicain allemand insiste sur le sérieux du pèlerinage et du récit qu'il en donne. L'évocation de ce qui est visible sert à assister ceux qui sont prêts à s'adonner à la vénération des lieux saints sans y être présents: *ad oculum ostendi* – c'est la formule qu'emploie Fabri afin d'exprimer un accès intermédiaire, rendu possible par le *medium* du texte écrit, pour les fidèles aspirant à entrer en contact avec Jérusalem. Le but consiste à reconnaître les lieux saints. Leur imitation se réalise par le texte, représentation d'une réalité, a priori absente pour le lecteur, mais tout de même atteignable. La diffusion du savoir et, dès lors, la représentation imaginaire des lieux saints dépassent même largement la lecture, parce que Félix Fabri s'adresse avant tout à ses confrères de l'Ordre dominicain, dont la tâche première est de prêcher pour diffuser leur propre savoir. Les étapes de la connaissance – observation des lieux, description par un texte écrit, lecture, prédication aux fidèles – garantissent une approche personnelle de Jérusalem à chaque chrétien. La connaissance des événements de la Bible peut être enrichie par la connaissance des lieux et des monuments, qui, eux aussi, sont disponibles pour tous. Le texte de la Bible et le texte du récit de pèlerinage se rapprochent. Fabri écrit que même si les fidèles ont lu ou appris par leur éducation ce qui s'est passé en Terre sainte, ce qui s'y est dit et ce que Jésus a souffert, ils sont moins prédisposés à la même science s'ils n'ont pas lu le rapport de son pèlerinage. Les meta-informations se rapprochent des informations. Les deux sont valables, voire complémentaires, pour conduire les chrétiens vers une expérience personnelle des événements de l'Écriture sainte.

L'auteur réfute de ne satisfaire qu'une pure curiosité; il produit en re-

¹⁷ de la Broquière, *Voyage d'Outremer*, pp. 12-17; Izzedin, *Deux voyageurs du XV^e siècle en Turquie*; Kline, *Bertrandon de la Broquière*.

vanche un instrument de dévotion. Restituer le pèlerinage est même un devoir que tous les pèlerins devraient accomplir après leur retour. Le texte de Fabri est donc un exemple de tous les récits – réels et potentiels – sur Jérusalem. La multiplication des récits devait contribuer à la diffusion des points de référence pour toute dévotion liée à Jérusalem. Le cercle exclusif des pèlerins était donc élargi et le Salut découlant de la visite de la ville sainte n'était pas réservé à un petit nombre. L'expansion de la vénération n'était donc pas uniquement garantie par le texte, mais par la multitude des textes qui pouvaient ainsi engendrer à leur tour d'autres textes, ceux de la prédication.

La participation élargie au Salut dispensé par un pèlerinage à Jérusalem exige une visualisation précise et concrète, en plus d'une perception de plusieurs sensations, et c'est ce qu'essaie de faire Félix Fabri. Il répète les notions de voir, toucher, s'approcher. Heureux sont ceux qui voient Jérusalem, cette métropole d'où proviennent les chemins de la sanctification. La proximité corporelle rend possible une proximité spirituelle, mais celle-ci peut être réalisée sans celle-là, pourvu qu'elle soit doublée par des imitations textuelles. La *contemplatio*, réservée aux seuls visiteurs, est apte à produire une *mentis recollectio* offerte aussi aux absents. La «corporis emigratio de loco ad locum» est certes un grand *labor*. Celui-ci ne profite pas moins aussi à ceux qui ne se chargent pas de ce travail, mais se contentent de lire les récits de voyage. La source du Salut est l'église du Saint-Sépulcre. Elle est l'objet d'une description minutieuse de la part de Félix Fabri. Il reprend les indications données par un riche citoyen de Nuremberg et pèlerin de l'année précédente, Johannes Tucher, notamment les mesures prises par celui-ci. Il énumère les éléments architecturaux, à commencer par la rotonde, située au centre et dont le toit possède une ouverture vers le ciel, de sorte que les rayons solaires puissent entrer à l'intérieur du bâtiment. Ces éléments permettent de déduire que le monument du Seigneur *stat sub Deo*. À première vue, la rotonde paraissait être une tour assez basse. La circonférence formait douze angles auxquels des colonnes sexangulaires d'un diamètre d'un demi-pied étaient juxtaposées, portant chacune une partie du toit rond. Dans ces parties périphériques du bâtiment, la distance du plafond jusqu'au toit ne dépassait pas la hauteur d'un homme et demi. Au centre de l'église se trouvait le monument du Saint-Sépulcre, dont la largeur mesurait quatre mains et trois doigts et la hauteur trois mains et quatre doigts. La petite ouverture qui y donnait accès avait une hauteur de quatre mains et demi et trois doigts. Le tout était entouré de plusieurs chapelles qui sont elles aussi décrites scrupuleusement¹⁸. Le texte du frère Félix a imprégné l'Occident latin de l'image de Jérusalem, non seulement parce qu'il fut imprimé et jouit ainsi d'une large diffusion, mais aussi parce qu'il servit de base à la composition des prédications d'autres frères dominicains, de sorte que les informations atteignirent, avec succès, un très grand nombre

¹⁸ Fabri, *Evagatorium*, vol. 1, pp. 2, 36, 229-230, 236-237, 250-315; Meyers, *L'Evagatorium de Frère Félix Fabri*; Classen, *Imaginary experience of the divine*.

de personnes. La reproduction de Jérusalem passait par un texte qui créait une précision de détails garantissant ainsi la véracité de l'information dont pouvait profiter tout fidèle, y compris celui qui n'avait pas la possibilité d'effectuer lui-même un pèlerinage à Jérusalem¹⁹.

Ces descriptions pouvaient être lues et même vues par les lecteurs du livre de Bernard Breytenbach, un chanoine de Mayence qui avait été un compagnon de voyage de Fabri et, lui aussi, avait écrit un récit de ce voyage. Il s'agit d'ailleurs du premier récit qui fut imprimé, en 1486, ce qui lui assura une large diffusion. Plusieurs cartes et images enrichissaient le texte. Les illustrations furent l'œuvre d'Erhard Reuwich, qui avait accompagné Breytenbach durant son voyage.

Encore une fois, c'était l'église du Saint-Sépulcre qui attirait la plus grande attention: selon la description de Breytenbach, elle était ronde, d'un diamètre de 73 pieds. La description se poursuit par un étalage de précisions numériques. L'extérieur de la grotte où se trouvait le sépulcre du Christ était couvert de marbre, mais à l'intérieur se trouvait une roche non décorée, la même qui existait déjà à l'époque de la Résurrection. La porte de la grotte était orientée vers l'est et très basse, ce qui rendait l'accès difficile. La coupole, située sur le bâtiment de base octogonale nommé *Anastasis*, était composée d'une demi-sphère dont la partie supérieure laissait une ouverture, apte à faire entrer les rayons du soleil. Le sanctuaire du Saint-Sépulcre lui-même était en revanche totalement couvert, pas un rayon de soleil n'y pénétrait; l'illumination se faisait par des ampoules. Breytenbach se contentait de décrire ce centre de vénération, évitant de mentionner les chapelles annexes²⁰.

Le dessin fait par Reuwich montre un ensemble architectural qui, à l'encontre de la description faite dans le texte, est composé d'éléments hétéroclites ne formant ni une unité, ni un style uniforme, ni un bâtiment unique. L'image de l'église reflète une situation dans laquelle le Saint-Sépulcre n'occupait pas une place privilégiée à Jérusalem, mais était coincé sur un emplacement restreint, entouré d'autres bâtiments, ce qui empêchait une esquisse complète de l'architecture qui n'était visible que d'en face. Le dessin d'une vue d'ensemble de Jérusalem montre l'emplacement du Saint-Sépulcre, peu accentué, dans un imbroglio de maisons, tandis que la mosquée Omar, désignée comme le temple de Salomon selon la tradition bien établie des chrétiens occidentaux, est placée au centre de la ville et bien visible par l'observateur du dessin. La valeur religieuse du Saint-Sépulcre ne peut pas être reflétée par une représentation qui se veut réaliste. Une image supplémentaire résout ce dilemme: un dessin isolé du Saint-Sépulcre. Reuwich donne la *forma et dispositio* de l'église, mettant en relief, d'une façon abstraite, ses composantes. Cette image,

¹⁹ Beebe, *Felix Fabri and his audiences*; Schneider, *Felix Fabri als Prediger*.

²⁰ von Breydenbach, *Die Reise ins Heilige Land*, pp. 20-21 (une version allemande fut éditée parallèlement en 1473); Von Breydenbach, *Peregrinatio*; Moro, *La peregrinatio da Venezia a Gerusalemme*.

en délaissant les bâtiments périphériques, prouve que le dessinateur était bien informé des contours de l'architecture²¹. Cependant, loin de présenter un plan architectural, son but consistait à montrer ce que d'autres chrétiens n'avaient pas la chance de voir. La représentation prévalait sur la conception. Cette approche ne constituait pas une exception. Il est donc fallacieux de croire que les descriptions médiévales du Saint-Sépulcre, si détaillées fussent-elles, avaient comme but principal de présenter des modèles d'architectures en Occident. Les imitations du Saint-Sépulcre n'avaient pas besoin d'une fidélité de construction²². Le bâti n'était que le signe qui devait créer la référence à la sphère divine et les textes en étaient les transporteurs sémiotiques (fig. 2).

La structure de l'église du Saint-Sépulcre était en effet difficile à percevoir dans une description. Sebald Rieter, dans son récit de pèlerinage, a transformé la forme octogonale du bâtiment central en une tour à douze angles surplombée par une rotonde, sans mentionner, cette fois, une ouverture dans le toit. Une liste de distances et de mesures fait croire à une observation personnelle et même à des mesures effectuées sur place. La présentation évoque une concrétisation détaillée qui offre non pas une vue d'ensemble, mais un alignement d'éléments isolés servant de garantie à la véracité du récit. Toutefois, ce dernier souffre du fait que la signification liturgique est passée sous silence. Faute de présenter une description d'ensemble, il compense ce défaut par une surabondance de détails, tous détachés les uns des autres²³.

Une autre manière de compenser les lacunes du savoir consiste à évoquer les ressemblances de l'église du Saint-Sépulcre avec des églises bien connues des auteurs et des lecteurs dans leurs pays d'origine. À la fin du XV^e siècle, Johannes Tucher de Nuremberg écrivait que l'église du Saint-Sépulcre était construite de la même manière que l'église Saint-Sébalde à Nuremberg. L'évocation de la coupole centrale de ce dernier bâtiment accroît la connaissance du lieu saint visité. Sans prétendre à une relation d'imitation entre les deux églises, Tucher réussit à situer la ville sainte dans sa région d'origine, ce qui rend Jérusalem quasi-omniprésente. Même sans architecture copiée, il construit une relation qui peut rapprocher de Jérusalem chaque fidèle de Nuremberg et ses alentours, sans même avoir entrepris personnellement le voyage. Tucher est le prototype du voyageur qui ne rencontre loin de chez lui que ce qu'il connaît déjà. L'éloignement n'empêche pas des rapprochements mentaux; mais il s'agit de plus que cela: la présence de Jérusalem en Occident a été conçue comme une concrétisation matérielle, de sorte que des églises qui n'étaient même pas construites selon un schéma d'imitation²⁴ pouvaient sus-

²¹ Timm, *Der Palästina-Pilgerbericht des Bernhard von Breidenbach*, pp. 189, 190; *Die Reise ins Gelobte Land*.

²² Dietrich, *Anastasis-Rotunde und Heiliges Grab in Jerusalem*.

²³ *Das Reisetagebuch der Familie Rieter*, pp. 16-23, 29.

²⁴ Morsbach, *Ein tempel ûz edlem liecht gesteine*, pp. 7-37; Scholz, *Sankt Sebald in Nürnberg*.

citer l'image du Saint-Sépulcre et passaient pour ses reproductions fidèles²⁵. Hermann Schedel, un chroniqueur de Nuremberg, a doté son livre imprimé en 1493 d'illustrations de Jérusalem qui étaient si schématisées qu'elles étaient aptes à évoquer la ville sainte, sans pour autant donner un aperçu au moins approximativement réaliste; bien au contraire, elles reproduisaient les mêmes images que pour des villes telles que Ferrare, Milan, Mantoue et Damas²⁶.

Ce n'est toutefois pas qu'une simple méconnaissance des altérités entre différentes régions et différentes villes qui, d'une part, rapprochait scénario banal et ville sainte, d'autre part suscitait également un effort d'appropriation de Jérusalem et du Saint-Sépulcre²⁷. La prétendue ressemblance ne résultait pas uniquement d'une faiblesse d'esprit, elle était un procédé pour s'emparer d'un lieu de culte qui continuait à avoir un impact après le retour du voyageur chez lui et qui était même à la disposition de celui qui n'avait pas entrepris le voyage à Jérusalem. Le lieu et l'objet éloignés étaient transformés en symboles, disponibles en tout temps et en tout lieu. En outre, l'omniprésence de Jérusalem a été facilitée par l'amalgame avec le concept de "Jérusalem céleste", qui évidemment ne pouvait pas être localisée, mais évoquait une promesse faite à tout chrétien, à tout endroit, et se référait à un avenir cru et attesté par la foi chrétienne²⁸.

La création des symboles ne se faisait pas uniquement par des imitations de bâtiments, mais aussi par des textes, des images et des cartes qui multipliaient le savoir et surtout les occasions d'une dévotion qui cherchait le contact avec les événements bibliques par le biais d'une matérialisation. Les textes ne relataient pas uniquement un passé vécu, celui du pèlerin, mais ils avaient une potentialité orientée vers l'avenir pour favoriser la pitié du fidèle désireux de s'appropriier les lieux saints. Jérusalem, cette ville éloignée, se rapprochait de celui qui disposait des textes décrivant la situation et la signification des lieux saints. La pratique dévotionnelle que Jean Richard attribue aux récits de pèlerinage²⁹ se réalisait par cette potentialité dialectique entre un lieu sacré éloigné et un texte proche. Il ne pouvait donc y avoir rupture entre réalité et description, parce que la valeur symbolique et, par-là, religieuse, résidait dans l'étroite relation entre les deux. L'utilisation de plusieurs médias créait une représentation qui rendait possible une participation au savoir et à la vénération. La relation entre les émetteurs de signaux, le *medium* et les récepteurs devait être complétée par une pratique que les textes produisaient. La reproduction de lieux saints exigeait une connaissance qui pouvait être favorisée, soit par une imitation des sites, soit par une description. Dans les deux cas, la duplication avait toutes les chances de réussir si

²⁵ *Das Reisebuch des Johannes Tucher*, pp. 19-27; Tucher, *Die Reise*, pp. 61-92.

²⁶ Schedel, *Weltchronik*.

²⁷ Bacci, *Performed Topographies and Topomimetic Piety*.

²⁸ *Le mythe de Jérusalem du Moyen Âge à la Renaissance*; Alexander, *Jerusalem the Golden*.

²⁹ Richard, *La relation de pèlerinage à Jérusalem*.

ceux auxquels les symbolisations des lieux saints s'adressaient s'attachaient à des objets qu'ils considéraient comme authentiques. Les textes devaient donc être précis et évoquer une réalité. Du fait que celle-ci était très éloignée et difficilement atteignables, des moyens de rapprocher ces objets devaient être créés. Les textes y contribuaient³⁰.

La textualisation des lieux saints créait un processus paradoxal, parce qu'elle inversait la relation primaire entre la sainteté et sa perception. Toute sainteté ressort d'une mise en scène transcrite par des énoncés oraux ou écrits. C'est par une transposition ultérieure, qui ne resta d'ailleurs pas sans critiques, qu'une matérialisation par des objets et une fixation à des endroits s'opéra durant tout le Moyen Âge, de sorte que des choses risquaient de primer sur des concepts. Par des textes qui n'étaient finalement que secondaires et renvoyaient à des objets et des lieux, le divin et le saint se détachaient de nouveau de leur enracinement et de leur adhésion au matériel et obtenaient une dématérialisation qui est le propre du fait religieux³¹. Il semble que le cercle se referme; mais c'est une illusion, parce qu'il ne s'agissait pas d'un retour au point de départ ou même d'une épuration de pratiques dévotionnelles, en l'occurrence des pèlerinages, mais au contraire d'un renforcement de ces pratiques en y ajoutant un autre genre de porteur de signes. La dévotion pouvait être détachée de sa fonction primaire, être transposée à des représentations et par ce biais être ramenée aux textes fondateurs de la foi, à savoir la Bible. Les événements bibliques trouvaient donc des conceptualisations à trois niveaux: d'abord celui des récits des Évangiles, ensuite celui des objets susceptibles d'être liés à ces récits et enfin celui des récits se référant aux objets. La relation mettait en marche une dynamique qui entretenait, au moins durant tout le Moyen Âge, mais en réalité bien au-delà, une structure sociale de comportements. Les pèlerinages en Terre sainte n'étaient donc pas des manifestations isolées sur le plan temporel et géographique, mais fortement enracinées dans l'ensemble des pratiques culturelles de la chrétienté occidentale. L'appropriation de la Terre sainte, de Jérusalem et du Saint-Sépulcre par les Occidentaux était fondée sur une large gamme de comportements qui incluait aussi les représentations textuelles. Elles assuraient la pérennité du souvenir et réussissaient de ce fait à prolonger dans la continuité temporelle l'approche des lieux saints, sans qu'un transfert corporel et individualisé ait été requis. La mise en relief du vécu était encadrée par une narration littéraire qui combinait la fonctionnalité et la réalité. Les deux se superposaient et se confortaient, de sorte que la conformité avec ce qui était supposé comme étant véridique exigeait le renvoi à des textes déjà existants³². Mais pour que la représentation de Jérusalem fût efficace, la continuité des voyages réels devait être sauvegardée, car eux seuls pouvaient garantir la véracité de ce que les

³⁰ Richard, *Les relations de pèlerinages au Moyen Âge*.

³¹ Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.

³² Zenner, *Berichte*.

textes rapportaient. L'impact sur l'ensemble des comportements et des significations religieux provenait donc certes des textes, mais ceux-ci devaient être liés aux comportements. De la véracité supposée et réclamée de la religion, opposée à des mises en doute, à des corrections et par cela à des changements manifestes, s'ensuit une tradition. Si cette tradition n'élimine pas les transformations, elle amoindrit la perception. Ainsi les narrations décrivant le Saint-Sépulcre étaient-elles caractérisées par une immuabilité, tout en étant sujettes à des modifications qui se multipliaient au fur et à mesure que les expériences des visiteurs du Saint-Sépulcre produisaient nécessairement des concrétisations, lesquelles constituaient, du fait même de la richesse des détails énumérés, une garantie de la vérité.

La plasticité de la mémoire était limitée par les structures stables à long terme qui ressortaient de l'intention des textes. Elle consistait à évoquer, à côté des éléments exotiques des voyages, les choses et les événements connus. Cela donnait une cohérence qui garantissait le Salut que l'on pouvait puiser dans les témoignages. L'efficacité du texte en tant que générateur de dévotion en dépendait. Pour faire accepter la communication, les auteurs nouaient un lien entre leurs mémoires prétendument personnelles et les attentes des récepteurs. Pour cela, il était nécessaire de conformer les mémoires à des schémas qui pouvaient être multipliés. Une approche symbolique des lieux saints de Jérusalem pour beaucoup de fidèles en fut le résultat.

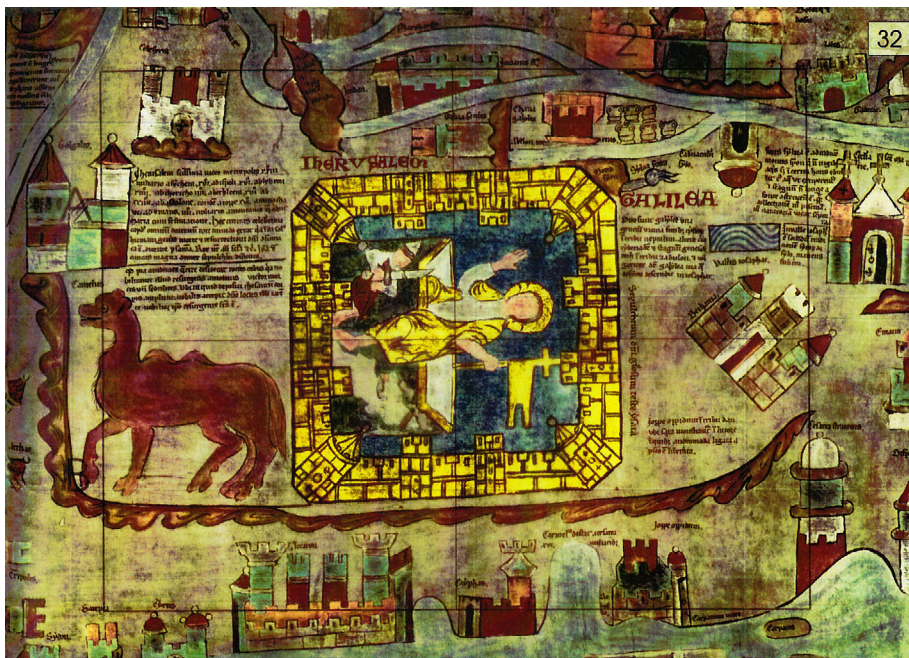


Figure 1. Carte d'Ebtorf, reproduite dans *Die Ebtorfer Weltkarte*, t. 2, éd. H. Kugler, Berlin 2007.

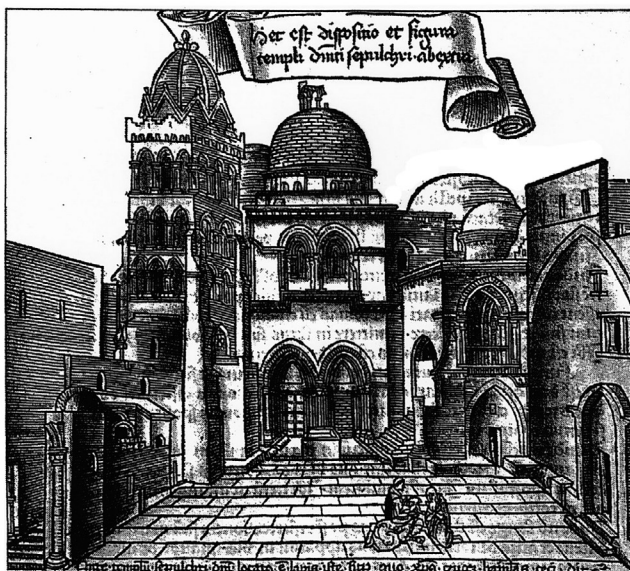


Figure 2. Saint-Sépulcre, dessin d'Erhard Reuwich reproduit dans B. von Breydenbach, *Peregrinatio in Terram Sanctam*, fac-simile de l'édition de Mayence (1486), Sarrebruck 2008.

Ouvrages cités

- Adamnanus Hiensis, *De locis sanctis*, in *Itineraria et alia geographia*, éd. L. Bieler, Turnhout 1965 (Corpus Christianorum Series Latina, 175).
- J.J.G. Alexander, *Jerusalem the Golden. Image and Myth in the Middle Ages in Western Europe*, in *The Real and Ideal Jerusalem in Jewish, Christian and Islamic Art. Studies in Honour of Bezalel Narkiss*, dir. B. Kühnel, Jerusalem 1998, pp. 254-264.
- A. Angenendt, *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997.
- A. Arwed, *Mittelalterliche Beschreibungen der Grabeskirche in Jerusalem*, Stuttgart 1998 (Colloquia Academica. Akademievorträge der Wissenschaften und der Literatur Mainz, 1997), pp. 7-44.
- M. Bacci, *Performed Topographies and Topomimetic Piety. Imaginative Sacred Spaces in Medieval Italy*, in *Spatial Icons. Performativity in Byzantium and Medieval Russia*, éd. A. Lidov, Moscow 2011, pp. 101-118.
- I. Baumgärtner, *Erzählen, kartieren. Jerusalem in mittelalterlichen Kartenräumen, in Projektion, Reflexion, Ferne. Räumliche Vorstellungen und Denkfiktionen im Mittelalter*, dir. S. Glauch, S. Köbele, U. Störmer-Caysa, Berlin 2011, pp. 193-238.
- I. Baumgärtner, *Die Wahrnehmung Jerusalems auf mittelalterlichen Weltkarten*, in *Jerusalem im Hoch- und Spätmittelalter. Konflikte und Konfliktbewältigung – Vorstellungen und Vergegenwärtigungen*, dir. D.R. Bauer, K. Herbers, N. Jaspert, Frankfurt-am-Main 2001 (Campus. Historische Studien, 29), pp. 271-334.
- Beda Venerabilis, *De locis sanctis*, in *Itinera Hierosolymitana et descriptiones terrae sanctae, bellis sacris anteriora*, vol. 2, éd. T. Tobler, A. Molinier, Osnabrück 1966, pp. 211-237.
- K. Beebe, *Felix Fabri and his Audiences. The Pilgrimage Writings of a Dominican Preacher in Late Medieval Germany*, Oxford 2007.
- Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild*, dir. A. Zimmermann, Berlin-New York 1971 (Miscellanea Mediaevalia, 8).
- Bernard de Clairvaux, *De laude novae militiae*, trad. S. Giacomelli, in Bernhard von Clairvaux, *Sämtliche Werke, lateinisch-deutsch*, éd. G.B. Winkler, Innsbruck 1990, pp. 267-326.
- B. von Breydenbach, *Die Reise ins Heilige Land. Ein Reisebericht aus dem Jahre 1483*, éd. E. Geck, Wiesbaden 1961.
- B. von Breydenbach, *Peregrinatio in Terram Sanctam. Eine Pilgerreise ins Heilige Land. Frühneudeutscher Text und Übersetzung*, éd. I. Mozer Berlin 2010.
- B. de la Broquière, *Voyage d'Outremer*, éd. Ch. Schefer, Paris 1892.
- A. Classen, *Imaginary Experience of the Divine. Felix Fabri's "Sionspilger". Late Medieval Pilgrimage Literature as a Window into Religious Mentality*, in «Studies in Spirituality», 15 (2005), pp. 109-128.
- G. Constable, *Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages*, in «Studia Gratiana», 19 (1976), pp. 123-246.
- B. Dietrich, *Anastasis-Rotunde und Heiliges Grab in Jerusalem. Überlegungen zur architektonischen Rezeption im Mittelalter*, in «Georges-Bloch-Jahrbuch des Kunsthistorischen Instituts der Universität Zürich», 11-12 (2004-2005), pp. 7-29.
- G. Durand, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1960.
- E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912.
- Die Ebсторfer Weltkarte*, tome 2, éd. H. Kugler, Berlin 2007.
- K. Elm, *Umbilicus mundi. Beiträge zur Geschichte Jerusalems, der Kreuzzüge, des Kapitels vom Heiligen Grab in Jerusalem und der Ritterorden, Sint-Kruis (Brugge) 1998 (Instrumenta canonissarum regularium Sancti Sepulcri, 7)*.
- F. Fabri, *Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem*, éd. C.D. Hassler, 3 voll., Stuttgart, 1843-1849 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart), vol. 1.
- Grégoire de Nyse, *Epistolae 2-3*, in *Patrologia graeca*, 46, coll. 1009-1024.
- P.D.A. Harvey, *Medieval Maps of the Holy Land*, London 2012.
- Hieronymus Stridonensis, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, Turnhout 1964 (CCSL 75A).
- Isidore de Séville, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, éd. W.M. Lindsay, Oxford 1911.
- Isidore de Séville, *De fide catholica ex veteri et Novo Testamento*, in *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 83, coll. 449-538.
- M. Izzedin, *Deux voyageurs du XV^e siècle en Turquie. Bertrand de la Broquière et Pero Tafur*, in «Journal asiatique», 239 (1951), pp. 159-167.

- Jean Chrysostome, *Homiliae 21 de Statuis ad populum Antiochenum habitae*, III, 2, in *Patrologia graeca*, 49, col. 49.
- G.R. Kline, *Bertrand de la Broquière. The Voyage d'Outremer*, New York-Bern-Francfort-Paris 1988 (American University Studies. Series 2. Romance, Languages and Literature, 83).
- K. Köster, *Mittelalterliche Pilgerzeichen*, in *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, dir. L. Kriss-Rettenbeck, G. Möhler, Zürich 1984, pp. 203-225.
- B. Kötting, *Ecclesia peregrinans. Das Volk Gottes unterwegs*, 2 voll., München 1988 (Münchener Beiträge zur Theologie, 54).
- M. Kupfer, *Reflections in the Ebstorf Map. Geography, Theology and Dilectio Speculationis, in Mapping Medieval Geographies. Cartography and Geographical Thought in the Latin West and Beyond, 300-1600*, éd. K. D. Lilley, Cambridge 2014, pp. 100-126.
- J. Le Goff, *L'imaginaire médiéval*, Paris 1985.
- P. Maraval, *Constantin et les lieux saints de Palestine*, in *Pèlerinages en Terre sainte*, Paris 2011 (Connaissance des Pères de l'Église, 122), pp. 27-51.
- J. Meyers, *L'Evagatorium de Frère Félix Fabri. De l'errance du voyage à l'errance du récit*, in «Le Moyen Âge», 114 (2008), pp. 9-36.
- C. Moro, *La peregrinatio da Venezia a Gerusalemme di Bernhard von Breydenbach (secolo XV)*, in «Arte. Documento», 7 (1993), pp. 389-394.
- P. Morsbach, «Ein tempel üz edlem liecht gesteine». *Die «lichte wite» der Architektur und die Inszenierung des Heiligen am Beispiel des Chores von S[ank]t Sebald in Nürnberg*, in «Jahrbuch des Vereins für christliche Kunst in München», 20 (1998), pp. 7-37.
- Le mythe de Jérusalem. Du Moyen Âge à la Renaissance*, éd. E. Berriot-Salvador, Saint-Étienne 1995.
- F. Niehoff, *Umbilicus mundi - Der Nabel der Welt. Jerusalem und das Heilige Grab im Spiegel von Pilgerberichten und -karten, Kreuzzügen und Reliquiaren*, in *Ornamenta ecclesia. Kunst und Künstler der Romanik. Katalog zur Ausstellung des Schnütgen-Museums*, dir. A. Legner, Köln 1985, vol. 3, pp. 53-172.
- E. Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, Latrobe (Penn.) 1951.
- E. Panofsky, *The Meaning of the Visual Arts*, New York 1957.
- E. Panofsky, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of Renaissance*, New York 1959.
- M. Pelc, *Representations and Descriptions of Jerusalem in the Printed Travelogues of the Modern Period (1486-1700)*, in *Mapping Medieval Geographies. Cartography and Geographical Thought in the Latin West and Beyond, 300-1600*, pp. 397-408.
- Peregrinationes. *Un viaggiatore de Quattrocento a Gerusalemme e in Egitto*, éd. G. Bartolini, G. Caporali, rist. anast., Roma 1999.
- Pierre le Vénérable, *De miraculis*, in *Patrologiae cursus completus. Series latina*, 189, Paris 1890, coll. 851A-954A.
- F. Reichert, *Jerusalem im späten Mittelalter. Nabel der Welt, Zentrum Europas oder doch nur Peripherie*, in *Zentren und Peripherien der europäischen Wissensordnungen vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, actes du Colloque de Moscou (24-26 septembre 2009), à paraître.
- F. Reichert, *Pilger und Muslime im Heiligen Land. Reisen und Kulturkonflikt im späten Mittelalter, in Pilgerwege. Zur Geschichte und Spiritualität des Reisens im späten Mittelalter*, dir. K. Nagorni, H. Ruh, Karlsruhe 2003 (Herrenalber Forum, 34), pp. 134-161.
- Das Reisetagebuch der Familie Rieter*, éd. H. Meisner, R. Röhrich, Tübingen 1884 (Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart, 168).
- Das Reisebuch des Johannes Tucher*, éd. E. Pascher, Klagenfurt 1978.
- Die Reise ins Gelobte Land Hans Tuchers des Älteren (1479-1480). Untersuchungen zur Überlieferung und Kritische Editions eines spätmittelalterlichen Reiseberichts*, éd. R. Herz, Wiesbaden 2002.
- J. Richard, *La relation de pèlerinage à Jérusalem. Instrument de dévotion*, in *L'idea di Gerusalemme nella spiritualità cristiana del medioevo. Atti del Convegno internazionale Gerusalemme 31 agosto-6 sett. 1999*, Città di Vaticano 2003 (Pontificion Comitato di Scienze storiche. Atti e documenti, 12), pp. 20-28.
- J. Richard, *Les relations de pèlerinages au Moyen Âge et les motivations de leurs auteurs*, in *Wallfahrt kennt keine Grenzen*, dir. L. Kriss-Rettenbeck, G. Möhler, Zurich 1984, pp. 143-154.
- H. Schedel, *Weltchronik. Nachdruck der kolorierten Gesamtausgabe von 1493. Einleitung und Kommentar von Stephan Füssel*, Augsburg 2004.

- H.J. Schmidt, *Allegorie und Empirie. Interpretation und Normung sozialer Realität in Predigten des 13. Jahrhunderts*, in *Die deutsche Predigt im Mittelalter. Internationales Symposium am Fachbereich Germanistik der Freien Universität Berlin 3.-6. Okt. 1989*, dir. V. Mertens, H.J. Schiewer, Tübingen 1992, pp. 301-333.
- K. Schneider, *Felix Fabri als Prediger*, in *Festschrift für Walter Haug und Burghart Wachinger*, vol. 1, dir. J. Janota et al., Tübingen 1992, pp. 457-468.
- H. Scholz, *Sankt Sebald in Nürnberg*, Regensburg 2007.
- F. Timm, *Der Palästina-Pilgerbericht des Bernhard von Breidenbach und die Holzschnitte Erhard Reuwichs. Die Peregrinatio in terram sanctam (1486) als Propagandainstrument im Mantel der gelehrten Pilgerschrift*, Stuttgart 2006.
- B. Wolf, *Jerusalem und Rom. Mitte, Nabel, Zentrum, Haupt. Die Metaphern Umbilicus mundi und Caput mundi in den Weltbildern der Antike und des Abendlandes bis in die Zeit der Ebstorfer Weltkarte*, Bern-Berlin-Bruxelles et al. 2010.
- C. Zenner, *Die Berichte europäischer Jerusalempilger (1475-1500). Ein literarischer Vergleich im historischen Kontext*, Frankfurt 1981.

Hans Joachim Schmidt
Universität de Fribourg
hans-joachim.schmidt@unifr.ch