

Matthieu RAJOHNSON  
*L'Occident au regret de Jérusalem*  
 (1187-fin du XIV<sup>e</sup> siècle)

Paris, Classique Garnier  
 (Histoire culturelle, 15)  
 2021, 968 p.  
 ISBN : 9782406106661

**Mots-clés :** Jérusalem, Moyen Âge, croisades, iconographie, cartographie, liturgie, pèlerinages

**Keywords :** Jerusalem, Middle Ages, Crusades, Iconography, Cartography, Liturgy, Pilgrimages

À qui appartient Jérusalem ? Que représente-t-elle pour les croyants ? Cette interrogation, tandis que s'affrontent encore et toujours les légitimités pour la possession de cette région du monde, ne peut que bénéficier d'une analyse historique renouvelée pour la période médiévale. Le livre de Matthieu Rajohnson propose, ainsi, un point de vue fécond pour comprendre le changement de perception de l'Occident chrétien vis-à-vis de la ville sainte, tour à tour conquise lors de la première croisade puis perdue, en 1187, après sa conquête par Saladin. De la possession à la perte, du deuil au regret, puis à l'oubli, cette analyse au plus près des sources occidentales exprime la manière dont la cité terrestre, avidement convoitée, finit par rejoindre, dans l'imaginaire médiéval européen, la Jérusalem céleste, un idéal lointain et sublimé, dont la possession réelle finit par perdre de son importance.

Ce livre volumineux est issu d'une thèse de doctorat soutenue en 2017 à l'Université Paris Nanterre. Il est précédé d'une courte préface de la directrice de thèse, Catherine Vincent. L'étude ne reconstitue pas l'histoire événementielle des croisades, de la conquête à la perte, mais se concentre sur la mémoire de l'événement et sa réception en Occident, en prenant pour point de départ non pas la victoire de 1098 mais l'échec de 1187. Il s'agit d'une histoire, comme il est joliment annoncé : « *ab urbe perdit* ». La réflexion de l'auteur s'inscrit dans une histoire des mentalités initiée par le travail de Paul Alphandéry et d'Alphonse Dupront, mais actualisée dans la perspective d'une histoire culturelle de la mémoire de Jérusalem en Occident. Contrairement à ces deux auteurs qui insistaient sur « l'esprit de croisade » comme un élan mystique ininterrompu des chrétiens d'Occident vers la Terre sainte, Matthieu Rajohnson décrit le repli de cette idée de conquête et l'idéalisation progressive de la ville sainte, par une étude de sources historiques, littéraires, liturgiques, iconographiques

qui ont suivi l'annonce de la perte du royaume Latin de Jérusalem. Il revendique, ainsi, une filiation avec l'étude de Maurice Halbwachs sur la mémoire culturelle des lieux. L'auteur adopte par ailleurs un plan chronologique qui emprunte son vocabulaire à celui des émotions (citant les travaux de Damien Boquet et Piroska Nagy) : aux lamentations et au désir de reconquête succèdent la nostalgie et l'idéalisation de la ville sainte perdue, pour finir par le « temps du deuil », fait de « distanciation et de réappropriation ».

Le prologue pose les cadres de la réflexion : la réception de l'annonce de la chute et les premières réactions d'effroi et de stupeur, les tentatives traditionnelles d'explication de la défaite comme un accomplissement de la justice divine en réponse à une dérive morale des chrétiens et, en conséquence, l'appel à la pénitence et à l'union de la chrétienté face au désastre.

La première partie (« Le désir et le regret. Attitudes face à la perte ») étudie avec précision ces premières réactions occidentales à la chute de Jérusalem, en différenciant les espaces européens. Alors qu'on pourrait s'attendre à une immédiate et unanime volonté de reconquête et à des stratégies d'alliance mises en œuvre pour organiser une nouvelle expédition, l'auteur souligne au contraire les divergences d'intérêt des souverains et une inégale réception de l'appel de l'Église à la guerre sainte. Cet appel prend la forme inhabituelle des *Lamentations* de Jérémie, peu copiées avant la fin du XII<sup>e</sup> siècle, et qui trouvent une nouvelle vigueur dans les manuscrits (p. 236-239). La liturgie, les prières proposées par le clergé et les illustrations des manuscrits renforcent l'idée de la perte de Jérusalem et du jugement divin. La mise en scène religieuse et politique du chagrin devient une obligation pour la communauté chrétienne qui se trouve renforcée par cette émotion partagée (p. 79). Néanmoins, l'organisation de ce qu'on appelle la Troisième croisade, ou Croisade des Rois (1189-1192), se révèle surtout à l'occasion d'une compétition, à la fois idéologique et matérielle, entre les souverains : l'empereur Frédéric Barberousse, le roi de France Philippe Auguste et le roi d'Angleterre Richard Cœur de Lion. Jérusalem devient ainsi moins le but commun et unificateur des chrétiens d'Occident que l'enjeu ultime d'un affrontement entre des rois qui sont en guerre en Occident et reportent leurs antagonismes sur le front oriental, sous couvert d'obéir à la papauté. La compétition pour le titre de roi de Jérusalem, bien au-delà des deux siècles de croisades, est significative de l'importance symbolique de la ville sainte, bien plus que sa possession matérielle. Les négociations réussies entre Richard Cœur de Lion et Saladin, rétablissant un

accès aux Lieux saints pour les pèlerins occidentaux, n'ont que peu d'échos, et sont même reçues de manière négative en Occident, parce qu'elles ne correspondent pas à l'idée guerrière et sacrificielle d'une reconquête militaire triomphante. De ce point de vue, l'auteur souligne la différence entre notre perception actuelle positive de la diplomatie et de la paix entre les religions, et l'état d'esprit médiéval.

La deuxième partie (« La nostalgie d'un mythe. Penser Jérusalem après la perte ») s'attache aux descriptions textuelles et iconographiques de Jérusalem, en soulignant leur évolution avant et après 1187. L'auteur remarque que c'est surtout à partir de la fin du XII<sup>e</sup> siècle que se développe une rhétorique de Jérusalem comme Cité du Christ et, de ce fait, « héritage », (« un dû » p. 401-402) qui reviendrait légitimement aux seuls chrétiens. Le souvenir de l'Ancien Testament s'efface nettement dans les prières, les descriptions et les récits de pèlerinage de la période, au profit d'une insistance sur toutes les étapes de la vie et de la Passion du Christ. C'est particulièrement à cette période que l'espace de la Terre sainte, considérée comme « Terre promise » ou « Terre de repromission » (mais promise aux seuls chrétiens), trouve une description de plus en plus détaillée, alors même que l'accès des Latins à cet espace est devenu difficile. Les chrétiens sont désignés comme le nouveau peuple élu, se substituant aux Hébreux. Certains textes (Innocent III, Foulque de Villaret) développent un argumentaire complexe pour exprimer la légitimité de la revendication territoriale des chrétiens d'Occident sur la Terre sainte (p. 411), au nom des conquêtes de l'Empire romain et au nom du passé chrétien des premiers siècles, ignorant de manière générale la domination islamique à partir du VII<sup>e</sup> siècle. Jérusalem ramenée à son passé biblique et christique, idéalisée, débarrassée de ses aspects concrets de la vie quotidienne, prend une place démesurée, et devient la métonymie de la Terre sainte toute entière, absorbant la sacralité de toute la région, notamment dans les récits de pèlerinage et les plans de Jérusalem (p. 476-482). La troisième sous-partie développe ce point avec les descriptions, les cartes et l'iconographie de Jérusalem (« Un espace symbolique. Redéfinition et perception spatiales de Jérusalem », p. 495). L'étude devient minutieuse, détaillant la place centrale de Jérusalem sur certaines mappemondes, l'importance de la description des murs et des portes de la ville dans les descriptions littéraires, puis analyse chaque occurrence des plans de Jérusalem aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles (p. 536-549). L'auteur recense ainsi seize schémas cartographiques de la ville sainte dans des manuscrits conservés dans diverses bibliothèques européennes. La forme ronde,

« forme même de l'idéal » (p. 544), redondance de la forme jugée parfaite des mappemondes est la plus fréquente. Les mappemondes en T-O sont des schémas cartographiques très courants au Moyen Âge, représentant le monde habité sous la forme d'un cercle divisé en trois parties, Asie, Europe et Afrique. L'auteur discute avec nuances de la parenté entre ces mappemondes en T-O et les plans circulaires de Jérusalem. Les remparts, souvent tournés vers l'extérieur, sont rendus par une vue zénithale, depuis le ciel, sous le regard de Dieu.

La troisième partie (« Le temps du deuil. La ville sainte entre distanciation et réappropriation », p. 550) explique comment le travail de mémoire en Occident finit par produire un déplacement de la sacralité de Jérusalem dans les textes, l'iconographie et les lieux de culte européens. Vient alors ce que l'auteur appelle le deuil de Jérusalem : « Le progressif ralentissement puis l'arrêt de l'entreprise de reconquête s'en font alors le premier signe, qui impliquent un nouveau rapport aux Lieux saints, une revendication déjà moins effective à leur égard de la part des Latins ». Cette partie se développe en quatre temps caractérisés par des titres poétiques et des sous-titres plus explicites : « De l'impossible renoncement à l'abandon' de fait. La fin de l'action de reconquête », « Une si lointaine cité. Les indices d'un détachement », « Quand passent les regrets. Le temps de l'apaisement », « Conjurer la perte. Signes et moyens d'une réappropriation symbolique ». L'auteur analyse le désenchantement qui suit le détournement de la IV<sup>e</sup> croisade et les négociations hâtives de Frédéric II avec le sultan al-Kāmil, tandis que la papauté lance ses appels et ses promesses d'indulgences sur d'autres fronts européens. Peu à peu, l'idée que la véritable Jérusalem se trouve non pas en Orient mais dans le cœur des chrétiens fait son chemin et les prières remettent, entre les mains de Dieu, le sort de la Terre sainte. L'auteur retourne alors à l'iconographie de Jérusalem et aux cartes, avec de nouveaux exemples (p. 634-647, « Cartographier un fantôme »). Avec justesse, il souligne que les éléments matériels de la Jérusalem des croisades (notamment le forum situé au croisement des rues principales de la ville et le change des monnaies) ont tendance à disparaître des plans les plus tardifs au profit des lieux de pèlerinage dont certains (le Mont Sion par exemple) sont même intégrés artificiellement à l'intérieur de l'enceinte. Ces murs ne sont d'ailleurs pas réalistes (les remparts ont été largement détruits après la conquête par Saladin), mais évoquent les murs de la cité biblique. Tout en situant les principaux lieux sacrés de la ville, notamment le Saint-Sépulcre comme le *Templum Domini*, la topographie idéalisée

donne ainsi une représentation « d'aucune époque », fictive et anachronique, de la ville sainte, au moment même où se multiplient, dans l'iconographie occidentale, des représentations de la Jérusalem céleste. Par ailleurs, le mythe de la centralité de Jérusalem est discuté et remis en question dans les textes comme dans les représentations (p. 667-704). Enfin « l'acceptation de la perte » (p. 727 et suiv.) se traduit par une iconographie de Jérusalem moins souvent liée aux *Lamentations* de Jérémie mais plutôt associée à l'entrée en gloire du Christ le jour des rameaux ou à des images de paix. Le « désir de Jérusalem » est peu à peu comblé par une « réappropriation symbolique » (le dernier chapitre « Conjurer la perte » fait écho, volontairement ou non, au titre de Patrick Boucheron, *Conjurer la peur. Essai sur la force politique des images*, 2013). Le culte des reliques en Occident et la construction de nombreuses « répliques » monumentales du Saint-Sépulcre, notamment dans l'église Santo-Stefano de Bologne, substituent au pèlerinage en Terre sainte une dévotion de proximité. Rome tend à devenir la nouvelle ville sainte, et la liturgie latine permet de raviver le souvenir de Jérusalem par des processions et des fêtes (par exemple, le dimanche des Rameaux à Sienne, le chemin de Croix du Vendredi saint). C'est, enfin, la littérature de pèlerinage, développée aux <sup>xiv</sup><sup>e</sup> et <sup>xv</sup><sup>e</sup> siècles, qui vient se substituer au pèlerinage réel vers Jérusalem (p. 824-827), jusqu'à faire de la vie du chrétien elle-même un « pèlerinage de la vie humaine », selon Guillaume de Deguileville, forme symbolique du pèlerinage en Terre sainte. De même le *Songe du Vieil Pelerin* de Philippe de Mézières transforme un projet de croisade en allégorie. Ce mouvement renoue finalement avec l'exégèse spatiale des premiers siècles, les *Interpretationes nominum Hebraicorum* sur le modèle du *Livre des noms* de saint Jérôme, abondamment copiés après le <sup>xiii</sup><sup>e</sup> siècle (p. 838-663).

La conclusion, intitulée « L'impossibilité du deuil », reprend les grandes inflexions de la démonstration : « Comment faire le deuil de Jérusalem ? Comment se détourner de cette ville dont l'oubli même passe dans la Bible pour un interdit ? (« Si je t'oublie, Jérusalem, que ma droite m'oublie » dit le Ps. 136,5). Le rapport des Latins à la cité sainte est moins l'histoire d'un renoncement que celle de son empêchement. C'est d'abord le refus de cette perte, entêté, obstiné, qui transparaît chez ces chrétiens qui ne parviennent pas à se délester du souvenir de cette cité dont l'image et le nom n'ont jamais été aussi envahissants pour eux que lorsqu'elle leur a été prise » (p. 866). Tout d'abord, aux « larmes des rois », à l'effroi, à l'appel à la pénitence,

à la dénégation, succède l'appel à la croisade qui renouvelle littérature et liturgie en Occident et « s'érige en thème de prédilection des chants, plans et actions de reconquête sur la longue durée des <sup>xiii</sup><sup>e</sup> et <sup>xiv</sup><sup>e</sup> siècles », même quand les expéditions successives sont vouées à l'échec. Ensuite, malgré cette abondante littérature, les Latins doivent peu à peu se résigner à la perte, dès la fin de la Troisième croisade. Les expéditions suivantes prennent de plus en plus de détours, vers Constantinople, Acre ou l'Égypte, et ne sont plus directement dirigées vers la cité sainte. Le mouvement s'essouffle et se fait moins fédérateur, jusqu'aux déroutes de Louis IX et à la perte de Saint-Jean d'Acre en 1291. Les projets tardifs de croisade des siècles suivants ne parviennent qu'épisodiquement à susciter une mise en action dont l'objectif n'est plus nécessairement Jérusalem elle-même. De plus, peu à peu, le caractère lointain et étranger de Jérusalem s'accroît. Elle n'est plus perçue comme une cité revenant légitimement aux chrétiens d'Occident, mais comme une ville orientale où la présence musulmane est, sinon acceptée, du moins reconnue et intégrée aux descriptions et représentations. Dès lors, « cette mélancolie dont naît le mythe » (p. 870) est perceptible, d'après l'auteur, dans le ton de complainte des chants des poètes, des chroniques et des prières composés en Occident, reprenant le thème biblique des *Lamentations* de Jérémie réactualisées et illustrées. « La distance favorise le fantasme » nous dit l'auteur. La ville sainte se résume à un espace mental, elle devient un signe dont la réalité peut s'effacer devant le souvenir des illustres actions qui y furent commises ; une abstraction, un emblème, un trophée. Finalement nous dit l'auteur, Jérusalem « disparaît derrière sa dimension symbolique », devient un nom, une « incantation saturée de signification ». C'est précisément la valeur accordée à ce nom sans cesse répété qui en rend « l'oubli impossible » et renforce sa présence symbolique en Occident, sous la forme de « réinvestissements picturaux, architecturaux, liturgiques ou mentaux ». Pour finir, la réappropriation de Jérusalem par l'image et l'évocation de son nom confirment la persistance d'un attachement profond mais qui n'a plus guère en commun avec la ville réelle.

L'ouvrage propose ainsi une nouvelle approche sensible et émotive de l'histoire des croisades, une étude minutieuse de sources très variées et parfois peu connues dans l'optique d'une reconstitution des pratiques religieuses de l'Occident chrétien médiéval et de la place centrale qu'y occupe le nom, l'évocation et la représentation de ce lieu particulier qu'est Jérusalem. Les questions spatiales sont donc au

cœur de l'analyse, tant dans la définition d'un espace sacré, limité à une ville ou même au Saint-Sépulcre, ou étendu plus largement à tous les États Latins d'Orient, que dans sa figuration, iconographique et cartographique. L'analyse précise, de première main, de ces plans de Jérusalem est particulièrement bienvenue et utile, et l'on ne peut que regretter de ne pas avoir les reproductions de ces images, sauf des dessins au trait et en noir et blanc, faits par l'auteur, pour quelques-uns de ces plans, dans les annexes du livre. Peut-être aurait-il fallu également regrouper les remarques sur les représentations cartographiques pour éviter des répétitions : le corpus des « cartes rondes » de Jérusalem est ainsi évoqué une première fois p. 476-482, puis de nouveau p. 536-539, puis p. 634. De plus, l'évolution de ces cartes est présentée de manière linéaire, chronologique, pour appuyer la démonstration selon laquelle la réalité de la ville sainte du temps des croisades peu à peu s'efface au profit d'une représentation abstraite ou atemporelle. Cette démonstration est avancée sans tenir vraiment compte du milieu de production des manuscrits, du texte environnant et de la réception de ces cartes. Celles-ci ont visiblement circulé dans tout l'Occident et ont été adaptées en fonction de circonstances qui pourraient éclairer davantage le contenu des représentations de Jérusalem. Il faudrait par exemple comparer les intentions de Lambert de Saint-Omer au XII<sup>e</sup> siècle, dans le nord de la France, qui reproduit ce plan de Jérusalem dans un recueil de schémas cosmographiques, et celles des copistes islandais qui continuent à dessiner ces plans à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle

dans la région la plus occidentale et septentrionale de la chrétienté. L'interprétation peu contextualisée des cartes de Terre sainte du XIV<sup>e</sup> siècle conduit à des affirmations paradoxales. Alors que l'auteur estime que les représentations de Jérusalem en Occident sont de plus en plus idéalisées à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, il admet que les cartes géographiques sont aussi plus réalistes, dans une « apparente volonté de donner une représentation moins symbolique et plus concrète de l'organisation de l'espace régional », ce qui décentre la position de Jérusalem et en « minimise progressivement la taille et l'importance au sein du Levant ». Pour l'auteur, cette évolution est le signe d'un « détachement » progressif envers la Jérusalem réelle, et non simplement le fait de l'évolution des techniques cartographiques de la fin du Moyen Âge et les intentions particulières des cartographes (voir notamment son analyse des cartes de Pietro Vesconte pour le projet de Marino Sanudo, p. 671-673). Malgré ces quelques nuances, soulignons enfin que le beau livre de Matthieu Rajohnson ouvre de nombreuses portes vers des recherches passionnantes sur l'imaginaire géographique chrétien, et sur la notion même de Terre sainte et de son appropriation. Cette analyse dès lors mériterait d'être menée en comparaison avec d'autres traditions culturelles et religieuses, juives et musulmanes, pour observer comment s'expriment et se subliment aussi dans d'autres langues et d'autres lieux, cet amour et ce regret de Jérusalem.

*Emmanuelle Vagnon*  
CNRS-UMR 8589, LaMOP