Résumé

L'église d'Abu Gosh, près de Jérusalem, construite vers 1160 par les Hospitaliers sur un site identifié par une tradition aux origines incertaines avec l'Emmaüs de l'Evangile, est surtout célèbre pour ses magnifiques peintures murales byzantines, réalisées peu avant la conquête de Jérusalem par Saladin en 1187. L'édifice roman s'élève sur une source pérenne qui sourd à l'intérieur même de sa crypte, captée par un conduit maçonné antérieur à l'église, formant un bassin dans lequel on pouvait descendre et remonter par deux volées de marches latérales. Conduit en 2016-2017 et destiné à une reprise à l'automne de l'année 2021, notre programme de relevé et d'étude archéologique et archivistique a permis de modifier considérablement la vision de la chronologie et de la fonction de l'édifice dont le premier niveau, interprété naguère comme une citerne romaine opportunément reprise et surélevé par les bâtisseurs de l'église, fut en réalité intégralement construit *ex novo* comme partie intégrante du programme monumental d'une église à deux niveaux, destinée à organiser et à mettre en valeur et en scène l'accès au bassin. La descente dans les eaux était organisée par une sorte de vanne ou martelière permettant de les retenir et d'en faire monter le niveau. En fait, le plan entier de l'édifice et les circulations permettaient d'accéder à ce lieu de culte inférieur soit directement par un portail latéral, soit par deux couloirs semi-rupestres dans la moitié occidentale de l'édifice, que les visiteurs d'alors pouvaient rejoindre par le portail de l'église haute, dont les deux premières travées étaient sans doute réservées aux laïcs tandis que les deux travées orientales et le chevet tri-absidal, entièrement peints, étaient réservés aux religieux qui pouvaient emprunter des accès privatifs depuis les bâtiments conventuels à l'est. L'importance donnée à l'eau suggère qu'elle jouait un rôle central pour les visiteurs, dont les pèlerins sur la route de Jérusalem. Or, le relevé des signes lapidaires a permis d'identifier une inscription arabe à l'étage de l'abside principale. Ce document lapidaire remarquable, contemporain de la construction de l'édifice, mentionne non pas l'Emmaüs de l'Evangile – identifié par ailleurs, dès l'époque byzantine, avec le site concurrent de Nicopolis — mais les noms du prophète Samuel et des patriarches Isaac et Jacob, aux côtés du mot « *nahr* », référence au conduit aquatique, qui se trouve exactement à l'aplomb de l'inscription, ce qui pose désormais la question de l'identification de la source avec les temps de l'Ancienne Alliance. La future campagne archéologique, dédiée à l'étude des bâtiments connexes doit préciser le lien de l'église avec son environnement et notamment avec le bâti antérieur dans la mesure où l'étude des photographies antérieures aux restaurations et constructions du début du XXe siècle a mis en évidence que l'église fut bâtie en appui contre un corps architectural préexistant, confirmant ainsi les résultats des fouilles du milieu du XXe siècle.

« Accueillir, encadrer et provoquer le miracle en Terre sainte au XIIe siècle : l'église hospitalière d'Emmaüs (Abu Gosh) et sa crypte »

Par Andreas Hartmann-Virnich[1], Nicolas Faucherre[2], Geoffrey Meyer-Fernandez[3], Heike Hansen[4] et Dylan Nouzeran[5]

[1] Aix Marseille Université, CNRS, LA3M, Aix-en-Provence, France.
[2] Aix Marseille Université, CNRS, LA3M, Aix-en-Provence, France.
[3] École française d'Athènes / Aix Marseille Univ, CNRS, LA3M, Aix-en-Provence, France
[4] Aix Marseille Université, CNRS, LA3M, Aix-en-Provence, France.
[5] Aix Marseille Université, CNRS, LA3M, Aix-en-Provence, France

Le monastère bénédictin d'Abu Gosh, au sein de la petite ville palestinienne située à une douzaine de kilomètres au nord-ouest de Jérusalem, sur la grande route menant à la côte et à Jaffa, abrite dans son vaste enclos verdoyant l'église Sainte-Marie-de-la-Résurrection (**fig. 1**), monument majeur de l'architecture religieuse franque en Terre sainte. Construit vers 1160 par les Hospitaliers sur un site identifié par une tradition, probablement pas antérieure à la présence franque, à l'Emmaüs de l'Évangile, l'édifice, célèbre pour ses magnifiques peintures murales byzantines réalisées peu avant la conquête de Jérusalem et de ses environs par Saladin en 1187, est bâti au-dessus d'une source pérenne qui sourd à l'intérieur même de sa crypte, captée par un conduit maçonné antérieur à l'église, formant un bassin dans lequel on pouvait descendre et remonter par deux volées de marches. Conduit par les coauteurs en trois campagnes entre 2016 et 2021, un programme de relevé, d'étude archéologique et de recherches archivistiques a permis de modifier la vision de la chronologie et de réévaluer la fonction de l'édifice dont la partie inférieure, interprétée naguère comme une citerne romaine qui aurait été opportunément reprise et surélevée par les bâtisseurs de l'église, fut en réalité construit *de novo* comme partie intégrante du programme monumental d'une église à deux niveaux, destinée à organiser, et à mettre en valeur et en scène l'accès au bassin. L'importance donnée à ce dernier suppose un rôle central pour les visiteurs, dont les pèlerins sur la route de Jérusalem, et l'organisation architecturale de l'ensemble suggère que la descente à la source devait permettre de bénéficier des vertus thérapeutiques et thaumaturges particulières qu'on prêtait à l'eau qui y jaillissait. Or, le relevé des signes lapidaires a permis d'identifier une inscription arabe à l'étage de l'abside principale, document lapidaire contemporain de la construction de l'édifice qui pose la question d'un éventuel lien légendaire de la source antérieure à l'association avec Emmaüs, car enraciné dans les temps de l'Ancienne Alliance.

Le contexte historique du site franc d'Abu Gosh : une identité incertaine

D'après le contexte stylistique, l'église d'Abu Gosh fut construite et ornée de peintures murales peu de temps avant la conquête du royaume de Jérusalem par Saladin en 1187. Une tradition, dont on ne trouve aucune trace avant le XIIe siècle et dont le lien avec le site actuel, appelé *Kariat el-Enab* depuis au moins le XVIIe siècle, reste conjectural[6], identifie le site à l'Emmaüs de l'Évangile, en concurrence avec un premier Emmaüs hypothétique qu'Eusèbe de Césarée, au IVe siècle[7], avait situé à Nicopolis, à une distance deux fois supérieure de Jérusalem (**fig. 2**). Avant la prise de Jérusalem en 1099, Emmaüs est certes mentionnée dans les récits de pèlerinage mais sans en préciser clairement la localisation : vers 870, Bernard le Moine y fait étape entre al-Ramla et Jérusalem[8]. Au XIIe siècle, l'incompatibilité de l'éloignement de Nicopolis avec le récit de saint Luc (Lc 24, 13), où la distance entre le village d'Emmaüs et Jérusalem est estimée à soixante stades, inspire la recherche d'un autre site plus compatible avec le texte évangélique, dans le contexte plus général de la fabrication d'une nouvelle topographie des lieux saints inventée par les conquérants latins à l'attention des pèlerins de la Terre sainte, « une géographie qui se surimpose à la topographie biblique déjà en vigueur »[9]. Vers 1112-1120, Bélard d'Ascoli situe à une distance de sept milles à l'ouest de Jérusalem une église Saint-Jean-Baptiste à proximité du *castellum* d'Emmaüs : « dans ce village, au lieu où le Christ apparut à deux de ses disciples, il y a maintenant une église » : une localisation compatible avec le site d'Abu Gosh qui ferait donc référence à un édifice religieux

[6] Gomez-Géraud 2018 et déjà de Vogüé 1860, p. 343. Voir ci-dessous.
[7] Pringle 1993, p. 52-59 ; Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018, p. 43.
[8] Pour l'histoire de l'invention de l'Emmaüs de Kariat el-Enab-Abu Gosh, voir Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018, avec bibliographie.
[9] Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018, p. 42.

antérieur à l'église actuelle[10]. Outre le *castel*, la source d'Emmaüs est mentionnée vers la fin du XIIe siècle : « *A iii lieues de Iherusalem, devers solel coucant, a une fontaine c'on apele le Fontaine d'Emaüs*, et où le Christ et les deux disciples *s'asisent à cele fontaine pour mangier* »[11]. Pourtant, certains pèlerins occidentaux, dont Johannes de Würzburg, reportent le toponyme de Nicopolis à cette autre localité, tandis que d'autres, inspirés par la tradition littéraire tardoantique comme Guillaume de Tyr, identifient toujours l'Emmaüs biblique avec le site byzantin, ajoutant de ce fait à la confusion[12], d'autant que le pèlerinage d'Emmaüs-Nicopolis persiste au XIIe siècle[13], avant que sa source ne tarrisse. Il reste en effet incertain si la « terre d'Emmaüs » mentionnée dans le cartulaire de l'ordre des Hospitaliers se situait à Nicopolis ou à Abu Gosh[14]: après le mois de février 1141, Roard l'Ancien, vicomte de Jérusalem, et Pierre, prieur du Saint-Sépulcre, concluent avec les Hospitaliers un accord sur le partage des dîmes de la « terre d'Emmaüs avec ses casaux et tout ce qui leur appartient », en listant les produits du terroir : « blé et huile, fèves et pois-chiches, lentilles et petits pois, comme d'autres de légumes, de vignes et d'oliveraies »[15]. Si la liste des possessions et des revenus en nature donne une image vivante de l'environnement et des produits de la terre, elle ne renseigne ni sur la localisation précise du site d'Emmaüs, ni sur la nature de son cadre architectural.

Il semble en être autrement par la suite : vers 1163-1169, le cartulaire général des Hospitaliers liste quatre possessions, dont le « castellum Emaus, Aqua Bella, Belvoir et *Saltus Muratus* », qui toutes « adhèrent aux confins du territoire de Jérusalem, avec les terres cultivées et incultes, vignes, pommeraies, forêts et prés qui appartiennent aux susdites (possessions), avec le froment, l'orge, le vin et les fruits, les animaux et toutes les choses que l'on y trouve… »[16]. Dans ce cas, la proximité d'Aqua Bella, situé à trois kilomètres d'Abu Gosh, plaide en faveur du site actuel[17], conséquence peut-être d'une acquisition récente par l'ordre[18]. Après la perte du territoire de Jérusalem en 1187, les témoignages se raréfient, bien que l'église reste accessible aux voyageurs et aux pèlerins, tel le dominicain Riccoldo de Monte Croce en 1288[19], jusqu'à la chute d'Acre en 1291 qui mit un terme au pèlerinage d'Abu Gosh, relayé au XIVe siècle par celui d'un nouveau et troisième Emmaüs, situé plus au nord sur le nouveau trajet qui est désormais imposé aux pèlerins se rendant à Jérusalem[20].

Dans les récits de voyage de l'époque moderne, le lieu est appelé Anatoth et l'église, attribuée à une fondation constantinienne, désignée sous le vocable de Saint-Jérémie. En 1614, Jean Boucher y fait mention d'« une haute, belle et grande église jadis bâtie à son honneur, mais maintenant profanée

---

[10] Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018, p. 45 et note 18, d'après la traduction de C. Gadrat-Ouerfelli.
[11] Cité dans Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018, p. 46-47.
[12] Cité dans Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018, p. 47-48.
[13] Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018, p. 51-52.
[14] Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018, p. 50 d'après Pringle 1993, p. 53 et Pringle 2009, p. 249.
[15] *« …terram de Emaus cum suis casalibus et omnibus eorum pertinentiis ; eo uidelicet tenore ut canonicis Dominici Sepulcri medietatem decime de omnibus annonis, scilicet de tritico et oleo, de fabis et ciceribus, de lentibus et pisellis, cunctisque aliis leguminibus, de uineis et olivetis, fideliter et sine dolo reddant, et fratres Hospitalis alia omnia, que inde provenire poterunt, pro regimine suorum »*, J. Delaville-Leroux, *Cartulaire général de l'Ordre des Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem,* Paris, Leroux, 1894, n° 140 p. 115.
[16] « *castellum Emaus, et Aquam Bellam, et Belveer, et Saltum Muratum ; que omnia confinio Jerosolimitano atque territorio haderent (sic), cum terris cultis et incultis, uineis, pomeriis, siuis, dictis prediis pertinentibus, cum frumento et ordeo, et uino et fructibus, animalibus rebusque omnibus que ibidem repperientur…* ». *Ibidem*, n° 309, p. 222.
[17] Fishhof 2018, p. 139
[18] Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018, p. 51.
[19] Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018, p. 55-56.
[20] Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018, p. 56.

par les Turcs, Mores et Arabes »[21]. En 1593, Pantaleão d'Aveiro donne une toute première description de « l'église très grande et somptueuse, à trois nefs, que sainte Hélène, mère du grand Constantin, fit bâtir, à l'honneur et louange du prophète béni (…). Elle est tout en son entier et, dans les parties hautes, ornée de nombreuses histoires peintes, de l'Ancien comme du Nouveau Testament, et si fraîches, qu'elles ne montrent pas leur antiquité, pas plus que le temple (…) devenu le parc des chèvres, des brebis et d'autres animaux ». Vers 1665 et 1679, le Jésuite Michel Naud évoque le nom de « *Kariet Eleuneb* » appelé « *d'ordinaire Saint Jeremie, a cause d'une belle Église qui est là, (…) bastie à l'honneur de ce prophète. Elle a une haute nef soutenuë de deux aisles. Toutes les murailles et tous les piliers estoient autrefois enrichis de peintures (…) presque tout-effacées* »[22]. En moins d'un siècle, les peintures semblent donc avoir été fortement altérées, par l'absence d'un couvrement mentionné au début du XVIIe siècle dans un récit anonyme[23], ou suite à des actes de négligence et/ou de vandalisme.

En 1587, Giovanni Zuallardo décrit l'église d'Anathot, dont le toponyme lui semble incorrectement identifié, comme « *quasi encore entièrement debout, mais découverte, et profanée, construite (comme on croit) dans le lieu du village d'Anathot, terre de Benjamin, où il naquit : non que son corps s'y trouvât (…). Près de ladite église sont les ruines d'un grand monastère, où habitaient quelques frères de saint François, envoyés du Mont Sion, qui l'ont abandonné pour avoir été, une nuit, assaillis par des brigands Arabes, et tous massacrés* »[24]. La première image de l'église et du village de *S. HIEREMIA*, gravée par Natale Bonifacio Dalmata pour l'ouvrage de Zuallardo (**fig. 3**)[25], reste certes schématique mais elle est néanmoins explicite car elle représente clairement la forme parallélépipédique de l'enveloppe surmontée d'un étage en retrait scandé de contreforts, et l'accès du côté septentrional. La xylographie représente l'édifice isolé au centre d'un mur d'enclos arrondi, cerné par virage d'une route que les plans du XIXe et du début du XXe siècle identifient comme l'ancienne route de Jaffa à Jérusalem. Dans son mur oriental on devine des ouvertures à l'étage, qui pourraient figurer la baie absidale et les deux portes en hauteur qui la flanquent. Un complexe monumental du même côté, composé de plusieurs corps de bâtiment à peine esquissés, semble être séparé de l'église par le mur de l'enclos, sans exclure un lien avec ce dernier : nonobstant son caractère schématique qui incite à une interprétation prudente, l'image tient probablement compte de la présence réelle d'un environnement construit dont certains

---

[21] Jean Boucher, Bouquet sacré composé des plus belles fleurs de la Terre sainte, M.C. Gomez-Géraud éd., Paris, Champion, 2008, p. 379, cité dans Gomez-Géraud 2018, p. 167.

[22] Michel Naud, *Voyage nouveau de la Terre sainte*, Paris, A. Pralard, 1702 (1679), p. 48-49, cité dans Gomez-Géraud 2018, p. 168.

[23] Anonyme (De Vergoncey), *Le Pèlerin véritable, auquel, sous le discours figuré de la Jérusalem antique et moderne de la Palestine est enseigné le chemin de la Céleste &c.*, Paris, L. Febvrier, 1615, p. 361, cité dans Gomez-Géraud 2018, p. 168 et note 17.

[24] *Passando appresso di certi oliuari, calammo d'una Montagna, à pie della quale è la Chiesa del Profeta Gieremia, quasi ancora del tutto in piedi, e profanata, fabricata (come si crede) nel luogo del Uillaggio d'Anathot, Terra di Beniamin ; doue nacque : Non che il suo corpo ci fosse (…) Una cosa che mi fa dubitare, che quiui non fosse il detto Anathot, è che S. Girolamo dice esser discosto de Gierusalemme, se non da tre miglia, e vi sono ben 8. ò 9. se il suo conto non è differente dal moderno. Vicina alla detta Chiesa sono le rouine d'vn gran Monasterio, doue habitauano alcuni Frati di S. Francesco, mandati dal Monte Sion, i quali per essere stati vna notte assaltati da'ladri Arabi, & ammazzati tutti, l'hanno abbandonato. (*Giovanni Zuallardo, *Devotissimo Viaggio Di Gerusalemme. Fatto, & descritto in sei libri dal Sigr. Giovanni Zvallardo, Cavaliero del Santiss Sepolcro di N.S. l'anno 1586. Aggiontovi i disegni di varii di varii luoghi di Terra Santa & altri paesi intagliati da Natale Bonifacio Dalmata*, Rome, F. Zanetti et G. Ruffinelli, 1587, réédition Rome, 1655, p. 216-217. Une traduction française fut publiée en 1608 : Jean Zuallart, *Le Très devot voyage de Jerusalem*, Anvers, A. Coninx, 1608, livre III, p. 22.

[25] G. Zuallardo, *Devotissimo Viaggio, op. cit.*, p. 217. Encore un siècle plus tard cette gravure inspire celle publiée dans Olfert Dapper, *Asia oder genaue und gründliche Beschreibung des gantzen Syriens und Palestins oder gelobten Landes*, Amsterdam, 1681 (Gomez-Géraud 2018, p. 166, fig. 2).

éléments clefs sont toujours en place, et dont la chronologie et la restitution ont récemment pu être réévaluées dans le cadre du programme d'étude des coauteurs. Un récit explicite, publié en 1670 par le Franciscain Jacques-Florent Goujon, décrit l'église comme « *toute entiere bastie de pierre de taille, distinguée en trois aisles, et trois voûtes soustenuës par six pilliers. Elle est de quarante cinq pas de longueur et vingt de largeur, où du côté de l'Orient, l'on void quelque reste de peinture où estoient les Autels : celuy à la droite, estoit dédié à la Vierge, dont quelques traits de l'image paroissent encore, ayant beaucoup de rapport à celle que saint Luc a faite* »[26].

Dans la perspective de l'interprétation des données archéologiques qui seront exposées par la suite, il convient de noter que la référence au prophète Jérémie rattachait le site à une origine vétérotestamentaire, sans lien avec le lieu de la manifestation du Christ ressuscité. Encore à la fin du XIXe siècle, Christophe Mauss parlera de « l'église de Saint-Jérémie à Abou-Gosch, Emmaüs de saint Luc et *castellum* de Vespasien »[27]. Un autre fait est remarquable : aucune description ne mentionne l'église inférieure et la source absorbée à l'intérieur, qui étaient peut-être inaccessibles aux visiteurs occasionnels. Enfin : à la question des vestiges des bâtiments annexes, que pose l'étude des gravures[28], plans et photographies antérieurs à la restauration et à l'analyse de la documentation des fouilles réalisées à partir de la réoccupation du site s'ajoute celle de l'interprétation des sources du XVIIe siècle qui situent le dortoir des frères franciscains assassinés « au-dessus de la voûte de l'église »[29] et qui mentionnent « *aucunes vieilles masures d'un Cloistre de S. François* »[30] dont on ne repère aucune trace évidente dans la documentation graphique et photographique ancienne.

Les investigations archéologiques du XXe au XXIe siècle

Avec l'église Sainte-Anne de Jérusalem, le monastère d'Abu Gosh est cédé à la France par le sultan ottoman en 1873, à l'initiative de l'archéologue et ambassadeur Melchior de Vogüé. Les premières missions de terrain (Clermont-Ganneau/Mauss) ont lieu l'année suivante. Dans un contexte très concurrentiel entre les puissances européennes — construction par des catholiques allemands en 1899, après la visite du *Kaiser*, de l'église de la Dormition à Jérusalem —, le gouvernement français décide la construction d'un nouveau monastère à Abu Gosh adossé au chevet ruiné de l'église, retardé par la séparation de l'Église et de l'État en France en 1905[31]. Il est confié aux Bénédictins de la Pierre-qui-Vire, qui diligentent les fouilles de la crypte par le curé Moreau de St-Léger Vauban et la mission d'étude des peintures par le comte Amédée de Piellat. La restauration des peintures, réclamée dès leur classement au titre des Monuments historiques en 1938, ne sera rendue possible qu'à la fin du XXe siècle, après l'installation des Olivétains du Bec-Hellouin en 1974, qui entraîne en outre la construction d'un second monastère pour la communauté des sœurs.

---

[26] Jacques-Florent Goujon*, Histoire et voyage de la Terre-Sainte, où tout ce qu'il y a de remarquable dans les saints lieux, est très-exactement décrit*, Lyon, P. Compagnon et R. Taillandier, 1670, cité dans Gomez-Géraud 2018, p. 168-168 et note 19.

[27] Mauss 1892..

[28] Une lithographie de Godefroy Engelmann de 1830, intitulée *Vue de Jérémie. Chef lieu de la tribu arabe d'Abou-gosh*, montre l'église du nord-est, occultée dans sa partie intérieure par un mur de clôture, et lui-même exempt de constructions directement attenantes (*cf.* Gomez-Géraud 2018, p. 169, fig. 5).

[29] Michel Naud, *Voyage nouveau en Terre sainte*, Paris, A. Pralard, 1702 (1679), p. 48-49, cité dans Gomez-Géraud 2018, p. 168 et note 15.

[30] Anonyme, *Le Pèlerin véritable*… 1615, *op. cit.*, p. 361.

[31] Trimbur, D., « Religion et politique en Palestine : le cas de la France à Abou Gosh », in D. Trimbur et R. Anronsohn dir., *De Bonaparte à Balfour. La France, l'Europe occidentale et la Palestine, 1799-1917, mélanges du CRFJ*, vol. 3, CNRS, Jérusalem, 2001, p. 265-293.

Les résultats d'une première campagne de fouilles dans le cadre du déblaiement du site en vue de la construction du nouveau monastère furent publiés au début du XXe siècle[32]. À partir de 1941, une nouvelle campagne, à but plus proprement scientifique, fut entreprise sous la direction du père dominicain et archéologue Roland Guérin de Vaux[33], et complétée par de nouvelles investigations en 1990[34]. De Vaux attribua les vestiges d'un ensemble de pièces dégagés sous des remblais d'une épaisseur de plusieurs mètres à un caravansérail fatimide d'une superficie globale de 29 x 33 m organisé autour d'une cour centrale de 13 x 20 mètres, et adossé à une citerne d'époque romaine (**fig. 4, 5**). D'après la datation du mobilier céramique, retrouvé dans un dépotoir dont la relation stratigraphique avec les élévations maçonnées est pourtant incertaine, cet établissement aurait été occupé du IXe au XIe siècle, réhabilité pendant un bref intervalle au XIIe, et restauré après la période franque sous les Mamluks – ce qui suppose une utilisation de ce complexe monumental supposé antérieur au cours de la période franque. De Vaux restituait également deux bassins incorporés dans le mur oriental du caravansérail hypothétique, alimentés par la source qui sera au cœur de notre enquête, et transformés lors de la construction de l'église. La présence de constructions antérieures à l'est de l'église est en effet suggérée à la fois par un plan dressé par le comte de Piellat au début du XXe siècle, qui identifia à cet endroit un édifice subdivisé par des piliers[35], et par l'analyse des archives photographiques : sur les plus anciennes vues prises avant l'édification du monastère moderne qui occupe et occulte tout le premier niveau de la façade orientale de l'église, la partie inférieure de cette dernière était dépourvue de parement (**fig. 6, 7**), une absence qui pourrait, d'après la configuration de l'appareil, n'être due ni à une destruction accidentelle ni à une spoliation, mais à un empilement du blocage de la fourrure du mur en appui à une construction déjà en place dont la limite supérieure fut prise en compte pour le nivellement et positionnement des portes des deux escaliers montant aux terrasses des bas-côtés (**fig. 8**). Autrement dit, le chevet plat de l'église serait, dans ce cas, venu s'encastrer et chevaucher un édifice antérieur terrassé et ouvrant sur une cour par des arcades.

L'église et son site

Nous ne pourrons, dans le cadre restreint de notre contribution, que résumer les principales conclusions de notre étude du complexe monumental franc qui modifie substantiellement l'interprétation chronologique en vigueur depuis les fouilles conduites par Roland de Vaux. Outre la restitution du caravansérail fatimide, ce dernier avait émis l'hypothèse que l'église du XIIe siècle aurait été construite en surélevant les murs périphériques d'une citerne romaine, identifiée et datée par une inscription incorporée dans le parement extérieur de la partie inférieure du monument

[32] Pour les résultats des fouilles d'A. Moreau consignés dans le « Rapport sur les fouilles de l'Eglise nationale dite de st Jérémie d'Abou Gosh par A. Moreau, curé de Saint-Léger Vauban, 10 Octobre 1901 », 19 p., 6 plans dessinés à la plume d'encre, cf. Moreau (abbé), *Mémoire sur les fouilles d'Abou Gosch (Palestine),* Sens, Poulain-Rochet, 1906, 45 p.

[33] De Vaux, Steve 1950 ; De Vaux 1946. Les archives de ces fouilles avec le registre du mobilier archéologique sont conservées à la bibliothèque de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem (Fonds Roland Guérin de Vaux, AP2/2/2/9, « Fouilles d'Abu Gosh : carnet de fouilles avec relevés, registre des éléments d'architecture, 1944 »).

[34] La partie artisanale du caravansérail au nord a été fouillée en 1990 par T. Waliszewski sans qu'elle fasse l'objet d'une publication, mais l'ensemble du matériel et des dessins de cette opération est conservé à l'École Biblique de Jérusalem (EBAF).

[35] Les précieux dessins des peintures et les plans du monastère dressés en 1901 par le comte de Piellat sont conservés aux archives d'Abu Gosh.

médiéval qui serait de ce fait postérieure au bassin antique (**fig. 9, 10**)[40]. Celui-ci, adossé au flanc en forte pente de la colline, aurait servi de captage pour la source toujours présente à l'intérieur de l'église, et aurait été desservi par deux escaliers de descente parallèles aux murs latéraux, réutilisés et reconfigurés par les bâtisseurs du XIIe siècle comme accès à la crypte qui forme le premier niveau de l'édifice. Le père de Vaux avait, en outre, conclu à l'existence d'autres bassins plus à l'est à partir de l'organisation d'un système de canaux, en partie rupestres. La transformation de l'hypothétique caravansérail à l'époque franque aurait consisté en l'ajout d'au moins une vaste salle voûtée à l'angle sud-est du complexe monumental, en lieu et place d'un des bassins antiques dont la présence aurait, au départ, motivé l'installation du caravansérail fatimide.

En réalité, le relevé et l'étude archéologique du bâti ont inversé cette chronologie : si le captage de la source dans l'église basse est, nous le verrons, antérieur à l'église, les murs périphériques de cette dernière, en revanche, ont été intégralement construits *de novo* au XIIe siècle, en remployant l'inscription du haut Empire[41] et en l'insérant directement dans le grand appareil de l'embrasure du portail inférieur, probablement dans le but de suggérer, ou même de prouver, l'ancienneté du lieu et son lien avec les temps apostoliques. Le caravansérail ne fut, selon la chronologie relative de la construction, aménagé qu'après l'époque franque, en adossant les murs des pièces aux piliers muraux d'une salle voûtée antérieure, construits avec le parement extérieur de la grande salle d'angle voûtée qui occupait l'angle sud-est de l'enclos franc. Dotée de chaînages d'angle à bossage rustique (comme l'église) du côté oriental, sans doute en bordure de l'ancienne route, la salle s'avère, dans son état initial, contemporaine de l'église par les techniques de mise en œuvre de ses élévations intérieures et de son voûtement en berceau brisé sur doubleau. Vers le nord, d'autres bâtiments, qui n'ont laissé que des restes d'élévation fragmentaires dont la chronologie et la restitution sont plus incertaines, confirment l'existence d'un grand ensemble d'annexes en partie synchrones avec l'édification de l'église. Or, les premières photographies de la façade orientale de cette dernière, prises avant les travaux de restauration et de construction, montrent que le niveau inférieur, dépourvu de parement extérieur, avait été adossé à un édifice préexistant ou contemporain qui servait de palier d'accès aux escaliers muraux desservant les terrasses de l'église. Dressé en moellons cubiques calés par le dessus de l'assise avec des chutes de taille, comme dans la salle de la Poterie, cette maçonnerie suggère, comme le piédroit de la porte à deux voussures conservé au nord, que l'enclos fortifié a préexisté à l'église, peut-être en simple phasage de chantier. La symbiose de l'église et de ce mur mitoyen à l'est suppose que l'église faisait en effet partie d'un complexe monumental doté d'une enveloppe dont l'allure fortifiée ne pouvait toutefois compenser la faiblesse stratégique d'une position vulnérable, car facilement attaquable par la hauteur à l'ouest.

L'église et la source

L'église d'Abu Gosh se développe sur deux niveaux intégrés dans une même puissante enveloppe de plan rectangulaire (**fig. 11-17**). Elle est posée à cheval sur deux terrasses calcaire superposées qui ont pu constituer le front de taille d'une carrière. L'église inférieure, qui fait office de crypte, accueille le captage d'une source jaillissant à six endroits différents du rocher qui remonte sous la partie occidentale de cette dernière. La partie visible de l'installation, qui occupe une position

[40] De Vaux, Steve 1950.

[41] *Tabula ansata* avec inscription mentionnant une unité de la dixième légion *Fretensis*, stationnée en Judée après 71 de notre ère (*VEXILLATIO LEG X FRE*). Une inscription identique a été trouvée sur l'acropole hérodienne puis monastère byzantin de Deir-el-Azhar, surplombant le site au nord. L'inscription d'une borne miliaire au nom de Titus fils de Vespasien, conservée au musée du parc archéologique au pied du mont du Temple de Jérusalem, confirment la présence de la légion dans la capitale.

centrale dans l'ordonnance de la crypte (il en sera question plus loin), forme un conduit bordé de deux murs parallèles en pierre de taille dans lesquels sont intégrés de part et d'autre deux escaliers perpendiculaires dont les trois marches permettent de descendre dans le conduit pour s'approcher de l'eau. A l'ouest, ces deux volées s'alignent sur une grande dalle barlongue de 196 x 114 x 28 cm, composée de deux blocs de taille inégale assemblée en baïonnette, qui recouvre le canal et dont les deux angles occidentaux ont été retaillés pour l'encastrement de deux supports verticaux qui servaient peut-être au maintien d'un chancel ou au soutien d'une table. À environ trois mètres en aval, une vanne, qui coulissait dans des rainures visibles dans une ouverture laissée au milieu des marches modernes qui montent de l'espace de la source à la partie orientale de la crypte, permettait de retenir l'eau et d'en rehausser le niveau dans le conduit jusqu'à hauteur des escaliers de descente, sans doute pour l'immersion. Or, le conduit, nettement dévié vers le nord-est par rapport à l'axe de l'église, est sans doute antérieur à la construction de cette dernière, et le soin apporté à la mise en œuvre de l'installation pose la question de sa fonction originale : point d'eau, abreuvoir, lavoir, ou aménagement à vocation cultuelle ? Quoi qu'il en soit, la source et son bassin furent assurément le point de départ et la raison d'être du projet de l'église, au demeurant désaxée par rapport à cet aménagement hydraulique. Le rocher aquifère fut retaillé et aménagé pour servir de base rupestre à l'édifice, dont le plan est clairement centré sur la section du canal flanquée par les deux escaliers de descente. Ce point focal, au niveau le plus bas de l'ensemble, se trouve ainsi au milieu d'une travée carrée formée par deux piliers massifs de plan carré à l'est et deux piliers engagés homologues à l'ouest, initialement reliés entre eux par un mur qui fut détruit plus tard pour l'aménagement d'un grand escalier de descente à l'ouest (**fig. 18**). La travée centrale est flanquée au nord et au sud d'une travée de bas-côté moins large. Vers l'est, une autre travée identique, située à un niveau plus élevé, précède les trois absides voûtées en cul-de-four brisé qui s'inscrivent dans le mur plein du chevet. Au nord, l'espace de la source est accessible par un portail, tandis que les collatéraux sont desservis du côté ouest par deux couloirs semi-rupestres voûtés en berceau dont la volée d'entrée était coudée à angle droit vers le centre de la travée occidentale de l'église haute.

Le relevé tachéométrique exact de l'édifice[42] et l'analyse métrologique des mesures des composantes architecturales de l'édifice ont démontré que l'église fut élevée *de novo* à partir d'un projet cohérent soigneusement conçu, régi par des rapports proportionnels entre les composantes architecturales dont la mise en œuvre subit toutefois quelques déformations dues à la difficulté d'implanter murs et piliers sur un terrain en forte pente. La longueur totale hors œuvre des parements extérieurs des murs gouttereaux et des façades est et ouest de l'enveloppe parallélépipédique obéit à un rapport de 4/3 qui n'est toutefois précisément respecté qu'au sud et à l'ouest. Le même rapport définit la relation entre le parement extérieur et intérieur du mur occidental, l'épaisseur des murs gouttereaux, qui varie toutefois avec une amplitude de 10 cm au sud et de 25 cm au nord, mesurant de ce fait un huitième de la longueur hors œuvre. Au niveau inférieur, la travée qui accueille le conduit de la source forme un carré exact délimité à l'est par deux piliers cubiques massifs et à l'ouest par deux piles engagées homologues, auxquelles correspondent d'autres piles engagées semblables au nord, au sud et à l'est à l'ouest : or, la largeur de ces supports correspond au douzième de la largeur dans œuvre de cet espace. À l'est, l'ouverture des absidioles mesure 5/6e de celle de l'abside centrale, une proportion répétée à l'identique dans l'église haute où les piles engagées dans les murs gouttereaux reprennent la largeur de celles de l'église basse, celle des six piliers libres, de section carrée et construits avec des pierres préfabriquées par assises identiques d'un pilier à l'autre[43], étant réduite à 1/15e de la largeur dans œuvre de l'église haute alors que la largeur de leurs socles correspond exactement au quart de leur espacement dans la travée carrée qui se superpose à celle de la source dans la crypte : ici seulement le carré est parfaitement régulier, ce qui confirme le rôle central, au sens propre du terme, de cette travée dans la conception et la réalisation de l'ordonnance

[42] Hartmann-Virnich, Hansen 2018, 63-65.
[43] Ellenblum 1992, Hartmann-Virnich, Hansen 2018, p. 71.

de l'église. Si l'écart longitudinal entre les piliers dans la travée orientale de l'église haute n'est inférieur que de quelques centimètres[44], il se trouve réduit d'environ un sixième à la seconde travée occidentale et d'environ un cinquième à la travée occidentale où les pilastres engagés font défaut, remplacés par des consoles à colonnettes coudées qui supportent la charge des grandes arcades à l'étage. Ce tassement du plan de la nef haute dans le sens de la longueur et l'économie des supports muraux à l'ouest, qui contraste avec la présence de pilastres entre les trois absides du côté du chevet, était sans doute une réponse à la difficulté d'enfoncer le mur occidental de l'église supérieure davantage dans la pente rocheuse. A ces différences entre les travées orientales et occidentales répond aussi l'absence du décor peint dans les dernières. Elle laisse supposer une bipartition de l'église haute : à l'est, un espace monastique avec le chœur liturgique à l'est, à son tour délimité du côté oriental par une haute cloison dont on distingue le négatif dans le décor peint de la face des piliers tournée vers la nef centrale, suivi de la travée clôturée du *presbyterium* et se terminant par le chevet triabsidal (**fig. 19**) ; à l'ouest, les deux travées réduites, dévolues aux visiteurs. En l'absence d'un portail occidental, ceux-ci accédaient à la seconde travée occidentale par un grand portail latéral au nord (**fig. 20, 21**), tandis que la partie orientale était desservie du même côté à l'intérieur par une simple porte reliée à un système d'escaliers logés dans l'épaisseur des murs nord et est, et communiquant directement avec les bâtiments conventuels attenants, aujourd'hui disparus. Le portail de l'église haute et la porte de l'église basse contrastent avec la sobriété de l'enveloppe extérieure de l'édifice, modestement animée par les baies et les chaînages d'angle en grand appareil de calcaire blanc à bossages et, à l'étage, par les contreforts de la nef centrale, par leur décor architectural : le portail majeur est abrité sous une profonde archivolte moulurée brisée à triple rouleau, ornée de volutes sur les sommiers du second rouleau et encadrée d'un cordon en doucine et bandeau qui répète à l'identique la modénature du cordon d'imposte des piédroits. La porte de la crypte (**fig. 9**) est surmontée d'un puissant linteau saillant aux contours en quart-de-rond dont la partie centrale, où l'on distingue les traces d'une croix à double traverse bûchée à l'intérieur d'une bande circulaire, remonte dans la partie basse du tympan lisse que cerne un arc brisé en très faible relief.

S'il était possible de descendre dans la crypte par les deux escaliers semi-rupestres voûtés du centre de la première travée dont l'entrée réduisait d'autant la place pour le recueillement des visiteurs ou pèlerins, ceux-ci pouvaient donc également y accéder directement par le portail inférieur qui jouxte le portail principal au niveau inférieur et qui donne directement dans la travée de la source. A l'instar du portail majeur, cette porte est construite en grand appareil de calcaire blanc fini au marteau grain d'orge, et chaîné aux assises discordantes du mur faites de grands moellons grossièrement ébauchés, une différence d'appareil qui avait à tort inspiré l'hypothèse du bassin antique réemployé avancée par Roland de Vaux : dans la réalité les assises des parements extérieurs et intérieurs de l'église furent systématiquement arrangées et raccordées aux chaînages des piliers muraux, portes et fenêtres en pierre de taille, y compris à l'intérieur des embrasures et dans les couloirs d'accès à la crypte, conformément à la pratique courante de l'appareil « mixte » qui visait essentiellement l'économie des moyens et la réduction des coûts de taille et de transport des matériaux de construction. La limite entre l'appareil « romain » et franc, que de Vaux situait à hauteur du lit de pose du linteau et qui, pourtant, ne correspond à aucun changement perceptible dans la composition du parement, est en fait une des arases de réglage ou d'attente qui marquent les phases d'une mise en œuvre menée apparemment sans interruption substantielle. Ici toutefois, pour une raison incertaine, le parement recule de plusieurs centimètres, un retrait que les bâtisseurs prirent parfaitement en compte en arrondissant les contours du linteau restant en saillie. Rien ne permet pourtant de dissocier les piédroits, le linteau et l'arc brisé qui forment une unité constructive avec l'appareil environnant dans lequel fut incorporée l'inscription romaine, dans une position qui

[44] Respectivement 474 et 475 cm dans la travée à l'aplomb de la source, 465 et 467,5 cm dans la travée orientale, 382 et 400 cm dans la seconde travée occidentale et 387 et 375,5 cm dans la travée occidentale.

trahit sans équivoque possible une mise en œuvre commune avec le grand appareil en chaînage de la porte.

L'ordonnance et la construction cohérentes de l'église accusent indéniablement la place centrale du conduit de la source pour le choix de l'emplacement et l'organisation des circulations : la possibilité de descendre dans l'église inférieure, d'accéder à l'eau, d'y assister à des célébrations liturgiques dans la partie orientale (la travée nord est bordée d'un banc de pierre continu entourant le bassin) et, sans doute, à l'emplacement même du bassin, puis de remonter par le second couloir homologue, et celle d'ouvrir un accès direct par le portail latéral, supposent que l'eau ainsi mise en valeur était censé avoir des vertus particulières bien au-delà de la simple désaltération. Dans la mesure où aucun texte n'atteste le sens cultuel du dispositif, on ne peut tenter qu'une approche comparative en s'appuyant sur les rares données susceptibles d'apporter des renseignements indirects, à savoir l'identification concurrente de l'édifice à l'Emmaüs du récit évangélique ou avec le prophète Jérémie, le lien avec les Hospitaliers et un élément épigraphique découvert, déchiffré et interprété dans le cadre de nos travaux de recherche.

L'apport de l'étude des peintures à l'identification de l'église comme fondation hospitalière

Si l'examen des sources écrites ne permet pas, à lui seul, d'attribuer l'église d'Abu Gosh à l'Ordre de l'Hôpital, ses peintures murales (**fig. 22**) renforcent cette hypothèse. Gil Fishhof[46] a montré comment les hospitaliers ont voulu exprimer leurs ambitions et consolider leur renommée et influence au sein du royaume de Jérusalem à travers la commande de ce décor monumental. Le patronage des hospitaliers à Abu Gosh transparaît dans la présence et l'association d'une série de sujets iconographiques qui, lorsqu'ils sont comparés à la littérature hospitalière contemporaine, confèrent au cycle une tonalité propre à cet ordre religieux militaire.

Les imposantes figures en pied de saint Jean-Baptiste (**fig. 23a**) et son père Zacharie (**fig. 23b**), peintes sur les deux piliers orientaux de la nef, ainsi que l'Annonciation à Zacharie, qui apparaît sur le mur sud, dans la lunette située au-dessus de la Crucifixion, auraient servi à honorer le patron des hospitaliers et illustrer des récits attestant l'ancienneté de l'Hôpital. L'une de ces légendes, composée par des membres de l'Ordre au XIIe siècle, associe en effet la fondation de leur institution au père du Précurseur qui se serait vu confié par le Seigneur la tâche d'administrer la maison hospitalière. Les thèmes de la mort et de la résurrection du Christ, incarnés par la Crucifixion et l'*Anastasis* peintes, respectivement, sur le mur sud et la conque de l'abside principale, auraient été choisis par les hospitaliers pour souligner la proximité de leur Ordre avec le lieu de la résurrection du Sauveur. Les hospitaliers étaient installés au cœur de Jérusalem, face au Saint-Sépulcre, là où, selon des légendes qui circulaient au sein de leur ordre, Jésus se serait rendu avant la Passion et où il serait apparu après la Résurrection. On ajoutera à l'argumentaire l'intégration de sainte Paraskévi au sanctoral de l'église. Son portrait est peint sur le mur sud, dans la travée précédant immédiatement l'abside[47]. Or, cette sainte est considérée comme la personnification de la Passion du Christ. Signifiant « préparation », Paraskévi désigne un jour de la semaine, le vendredi, avant d'être associé, dans la tradition chrétienne, à la mort de Jésus, le Vendredi saint. Le nom de la sainte évoque donc la « préparation de la résurrection » du Sauveur[48]. Enfin, la place d'honneur accordée à la Dormition, en face de la Crucifixion, et ses dimensions imposantes, au sein d'un cycle non marial, s'expliqueraient par les liens étroits que la Vierge aurait entretenu avec la première maison hospitalière. Toujours selon ces récits composés par les hospitaliers, Marie aurait séjourné dans cet établissement à la fin de sa vie. Le lieu aurait aussi accueilli les apôtres, venus des quatre

[46] Fishhof 2018.
[47] Cette identification à sainte Paraskévi se base sur des critères épigraphiques et iconographiques : Meyer-Fernandez 2018, p. 124, 132.
[48] Durand et Jolivet-Lévy 2014, p. 230 avec la bibliographie antérieure n. 56.

coins de l'univers pour ses funérailles, et son corps avant qu'il ne soit transporté dans Vallée de Josaphat. Les peintures d'Abu Gosh faisaient ainsi échos aux croyances et aux valeurs de l'Ordre des hospitaliers, autant qu'aux légendes associées aux origines miraculeuses de sa fondation.

Un examen de plusieurs éléments iconographiques des peintures nous a permis de conforter l'hypothèse d'une commande latine et de situer plus spécifiquement cette demande dans un milieu hospitalier[49]. Nous ne mentionnerons ici que la place singulière accordée à saint Jean-Baptiste et à son père, déjà évoquée, et que nous avons associé au culte particulier que l'Hôpital voue au Prodrome dans les années qui précèdent la réalisation des peintures d'Abu Gosh, ainsi que le choix de figurer l'Adoration des Mages et la Présentation du Christ au Temple dans l'abside nord (**fig. 23a**), une place privilégiée qui s'expliquerait, en partie, par le goût des hospitaliers pour ces épisodes de l'Enfance de Jésus. Ces derniers participent également au thème principal de la mort et la résurrection du Christ, développé dans le programme monumental de l'église d'Abu Gosh. Les offrandes des Mages préfigurent les oblats eucharistiques et la Présentation du Christ au Temple est perçue comme l'annonce de la crucifixion, avec l'adresse de Siméon à Marie, « Un glaive te transpercera l'âme ! » (Luc 2, 35). Par ailleurs, le rapprochement formel des scènes de l'Adoration des Mages et de la Présentation du Christ au Temple, qui a été relevé aussi dans la peinture monumentale byzantine, souligne le lien entre le thème de l'offrande et celui du sacrifice, un lien commenté par les écrivains ecclésiastique dès l'Antiquité tardive[50].

Ainsi a-t-il été possible de déceler, par-delà l'expression du dogme et de la liturgie[51], celle de préoccupations et d'intérêts personnels, qui trahissent les intentions des commanditaires hospitaliers, et, plus largement, une volonté de manifester leur présence à l'intérieur des images et d'exprimer leurs croyances, leurs goûts, leurs valeurs et la revendication d'une légitimité et d'un prestige découlant de l'ancienneté de leur ordre dont la fondation se trouve être associée à celle de l'Église chrétienne.

Le décor peint de la crypte : un écrin précieux pour les cérémonies et les actes pieux associés à la source

Les peintures d'Abu Gosh qui ont retenu l'attention des chercheurs sont principalement celles ornant les parois de l'église haute. Ce cycle mural est le plus complet ayant subsisté dans l'ancien royaume latin de Jérusalem[52]. Davantage endommagées par l'humidité de la source et lors des travaux de restauration, les fresques de la crypte ont presque entièrement disparu. Seules quelques traces de polychromie subsistent de nos jours. Pourtant, ce décor peint mérite d'être considéré étant donné son emplacement autour de la source, dont le rôle central a pu être confirmé grâce à l'étude architecturale de l'église. Des aquarelles réalisées entre 1901 et 1903 par le comte de Piellat nous renseignent sur les états perdus de ces peintures. Les relevés indiquent que la crypte était ornée de motifs qui se retrouvent dans l'église supérieure[53] : principalement des faux marbres et des tentures en trompe l'œil sur le soubassement des murs[54]. La paroi de la voûte était, quant à elle, constellée d'étoiles à huit pointes se détachant sur un fond blanc. Quelques-unes sont encore visibles. Leur forme et leur disposition rappellent celles peintes au XIIe siècle sur le plafond de la grotte de Gethsémani à Jérusalem[55]. Ces affinités entre le décor du *locus sanctus* rupestre et celui de la crypte d'Abu Gosh renforcent la thèse qui suggère que les hospitaliers ont souhaité associer leur

[49] Meyer-Fernandez 2018, p. 126-129.
[50] Jolivet-Lévy 2001, p. 192-196.
[51] Pour une lecture théologique des peintures d'Abu Gosh, voir Boespflug et Fogliadini 2018.
[52] Pour les études consacrées aux peintures d'Abu Gosh, voir Delzant 2018 ; Fishhof 2020.
[53] Sur les faux marbres et la tapisserie en trompe l'œil au motif de lion passant de l'église haute, voir Grabiner 2018 ; Meyer-Fernandez 2018, p. 129-131.
[54] *Cf.* Meyer-Fernandez 2018, p. 132, fig. 12.
[55] Sur ce décor peint, voir Pringle 2007, n° 292, p. 101-102, pl. XLVII.

église aux principaux lieux saints de la Palestine, comme le Saint-Sépulcre et le tombeau des Patriarches à Hébron, afin de renforcer leur aura de sainteté et leur prestige[56]. Si, dans leur état de conservation, les peintures de la crypte d'Abu Gosh ne permettent pas de dresser une séparation nette entre la fonction liturgique de l'église haute et cet espace inférieur, elles indiquent que l'Hôpital a cherché à faire de ce lieu souterrain un écrin précieux pour les cérémonies et les actes pieux qui s'y déroulaient et qui étaient manifestement associées à la source.

L'inscription arabe à l'étage de l'abside majeure et la question du contexte cultuel au XIIe siècle

Au cours du relevé des signes lapidaires, qui a été réalisé de la manière la plus exhaustive possible par décalque jusque dans les parties accessibles à l'aide d'échelles et d'un échafaudage mobile, plusieurs autres tracés contemporains de la construction ont pu être identifiés : un jeu de marelle et un cercle crucifère tracé au compas et à la règle sur une pierre d'embrasure de la porte du couloir d'accès nord, et le dessin d'un buste de figure anthropomorphe sur l'intrados d'un claveau du cul-de-four nord dans l'église inférieure (**fig. 24**), ainsi qu'une inscription arabe sur une pierre de l'abside majeure supérieure, à l'angle nord à mi-hauteur entre les deux cordons dans une zone recevant le jour par la baie axiale (**fig. 25**). Dans les trois cas il s'agit de pierres d'angle dont la seconde face est marquée d'un signe lapidaire[57]. L'inscription arabe de l'abside étant taillée avec le même type de ciseau et la même technique que le signe, il est probable qu'elle fut incisée à pied d'œuvre, avant la pose de la pierre dont la position très élevée exclut par ailleurs toute interprétation comme simple graffiti postérieur, d'autant qu'elle était rapidement occultée par les couches picturales qui recouvraient l'ensemble du chevet dès l'achèvement de la construction de l'édifice. Le texte de l'inscription, dont le tracé hésitant et anguleux accuse une facture *ad hoc* par un lettré non-spécialiste de ce type de document lapidaire, comporte deux parties distinctes distantes d'une dizaine de centimètres. Celle de droite nomme *Iaqūb* – Jacob, celle de gauche superpose aux deux noms *Samūīl* – Samuel et *Ishāq* – Isaac le terme *nahr* : « cours d'eau », « source » ou « canal ». On est tenté de voir dans ce terme une référence au captage de la source et son conduit qui se situe précisément à l'aplomb de l'inscription.

Quel était le sens de ce document de pierre qui, une fois mis en œuvre, était peu ou prou invisible du sol, à l'œil nu, et ceci seulement jusqu'à son recouvrement par les peintures ? Il est remarquable que les trois noms se réfèrent à des personnages de l'Ancien Testament, le prophète Samuel et deux des trois patriarches et omettant Abraham. Or, les trois générations Abraham, Isaac et Jacob, sont bien présentes dans le programme iconographique du décor peint de l'église, puisqu'elles figurent en position proéminente sur le cul-de-four de l'absidiole sud[58]. Peut-on donc supposer un lien du site avec une tradition vétérotestamentaire à laquelle l'inscription se référerait et dont le souvenir se serait éteint après 1187 ? S'il manque les preuves pour une telle hypothèse, il semble en tout cas improbable que les trois noms aient simplement mentionné trois homonymes contemporains du chantier. Non destinée à une exposition permanente à la vue, l'inscription serait-elle donc à interpréter comme un ex-voto, expression d'une dévotion personnelle de l'auteur ou exécuté sur commande ? D'autre part, la conception et la construction de l'église autour de la source dans le but évident d'organiser l'accès à l'eau - une eau vive et pure dans la tradition des *mikvaot* juives - dans un cadre architectural solennel supposent une croyance en des vertus particulières qu'on ne saurait qualifier autrement que thérapeutiques et thaumaturges : « Accueillir, encadrer et provoquer le miracle » serait donc, dans cette perspective, un des objectifs des commanditaires de l'église et

[56] Fishhof 2020, p. 23.
[57] Dans le cas du tracé sur l'embrasure de la porte du couloir d'accès à la crypte le signe cruciforme est insolite.
[58] *Cf.* Hartmann-Virnich, Ouerfelli 2018.

de son périmètre monumental. En élargissant le cadre géographique, on peut à ce titre évoquer le cas similaire et contemporain de la priorale d'Aleyrac aux confins septentrionaux de la Provence, édifice dont la nef bâtie sur une forte pente fut édifiée au-dessus d'une source intégrée dans un sous-sol faisant office de crypte, et accessible séparément par un portail latéral. À Aleyrac, les vertus thérapeutiques de la source sont explicitement mentionnées au milieu du XVIIe siècle[59].

Les patriarches Isaac et Jacob, ancêtres du peuple de Dieu, et le prophète Samuel qui oignit le roi David, ancêtre et antétype du Christ, pourraient alors avoir été associés aux vertus de la source. Le cas d'Abu Gosh n'est pas insolite : à l'instar d'Abu Gosh, le puits de Jacob à Sichem-Naplouse était incorporé dans une église[60], l'église Sainte-Anne[61] jouxtait le présumé lieu de la piscine probatoire de Bethesda des Évangiles, qui était déjà un lieu de guérison miraculeuse à l'époque du Christ (Jn 5, 2) et qui était identifié comme tel dès l'époque byzantine. Quant à l'église de Nicopolis, premier Emmaüs, l'édifice byzantin rebâti et agrandi par les Latins au XIIe siècle jouxtait une source considérée comme miraculeuse, car le Christ et les disciples y auraient baigné leurs pieds lors de leur rencontre, un épisode apocryphe mentionné dès le Ve siècle[62], et il est probable que la source incorporée dans l'église basse d'Abu Gosh était héritière des mêmes vertus légendaires. Si le programme iconographique de l'église haute n'offre aucune référence concrète à la source présente dans l'église inférieure[63], la question du sens de l'aménagement hydraulique reste posée.

Bibliographie

Abel 1933 : F.-M. Abel, « Le Puits de Jacob et l'église Saint-Sauveur », dans : *Revue Biblique*, 42-3, 1933, p. 384-402.
Boas 1999 : A. J. Boas, *Crusade Archaeology. The Material Culture of the Latin East*, Londres, New-Yourk, Routledge, 1999.
Boespflug et Fogliadini 2018 : F. Boespflug et E. Fogliadini, « Les peintures de l'église du monastère bénédictin Sainte-Marie-de-la-Résurrection d'Abu Gosh. Approche iconographique et théologique », dans : Delzant éd. 2018, p. 97-122.
De Vaux 1946 : R. de Vaux O.P. : « Céramique musulmane des Xe-XIe s. à Abu-Gosh (Palestine) », dans : *Bulletin d'études orientales*, t/ XI, 1946, p. 13-30.
De Vaux, Steve 1950 : R. de Vaux O.P., A.-M. Steve O.P., *Fouilles à Qaryet el'Enab Abû Gosh (Palestine)*, Gabalda, 1950.
De Vogüé 1860 : M. de Vogüé, *Les églises de la Terre sainte*, Paris, 1860.
Delzant éd. 2018 : J.-B. Delzant (éd.), *L'église d'Abu Gosh. 850 ans de regards sur les fresques d'une église franque en Terre sainte*, Paris, 2018.
Durand et Jolivet-Lévy 2014 : J. Durand et C. Jolivet-Lévy, « Les 'attributs' des saints dans l'art byzantin et l'exemple des saintes femmes », dans M. Pastoureau et O. Vassilieva-Codognet (éd.) : *Des signes dans l'image. Usages et fonctions de l'attribut dans l'iconographie médiévale (du Concile de Nicée au*

[59] Hartmann-Virnich 1996, note 36.
[60] Abel 1933;
[61] Boas 19994, 132.
[62] Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018, P. 44.
[63] *Cf.* Meyer-Fernandez 2018, p. 129-130. Gil Fishhof fait référence à l'hypothèse de Rachel Weizman selon laquelle le programme iconographique serait une évocation implicite d'un *locus sanctus* dans chacune des images, dont le tombeau des trois Patriarches à Hébron (Fishhof 2020, 23 d'après R. Weizman, *Tradition and Innovation in the Conservation and Restoration of the Wall Paintings of the Crusader Church at Abu-Ghosh*. Mémoire de Master, Hebrew University of Jerusalem, Jerusalem 2018).

Concile de Trente). Actes du colloque de l'EPHE (Paris, INHA, 23-24 mars 2007), Turnhout (Brepols), 2014, p. 211-238.
Ellenblum 1992 : R. Ellenblum, « Construction Methods in Frankish Rural Settlement », dans : B. Kedar (éd.), *The Horns of Hattin*, Jérusalem/Londres, 1992 (Yad Izhak Ben Zvi: Israel Exploration Society-Variorum), p. 168-192.
Fishhof 2018 : G. Fishhof, « Les peintures de l'église de la Résurrection d'Abu Gosh et leurs différents destinataires », dans : Delzant éd. 2018, p. 137-150.
Fishhof 2020 : G. Fishhof, « The Meanings of Byzantium: The Church of Abu-Ghosh (Emmaus) and the Meanings of Byzantine Pictorial Language in the Latin Kingdom of Jerusalem », dans : *Convivium. Exchanges and Interactions in the Arts of Medieval Europe, Byzantium, and the Mediterranean*, 7, n° 2, 2020, p. 15-35.
Gomez-Géraud 2018 : M.-C. Gomez-Guéraud : « Emmaüs : enquête sur un non-lieu », dans : Delzant éd. 2018, p. 165-169.
Fishhof 2018 : G. Fishhof, « Les peintures de l'église de la Résurrection d'Abu Goh et leurs différents destinataires », dans : Delzant éd. 2018, p. 137-147.
Gadrat-Ouerfelli, Rouxpetel 2018 : C. Gadrat, C. Rouxpetel, « Emmaüs, un épisode biblique, deux sites. Concurrence et coexistence dans les sources latines, grecques et orientales (XIIe-XVe siècle) », dans : Delzant éd. 2018, p. 41-59.
Gomez-Géraud 2018 : M.-C. Gomez-Géraud, « Emmaüs : enquête sur un non-lieu », dans : Delzant éd. 2018, p. 165-169.
Grabiner 2018 : E. Grabiner, « Le faux marbre dans l'église de la Résurrection à Abu Gosh. Lecture herméneutique », dans : Delzant éd. 2018, p. 83-96.
Guéguinou 2018 : J. Guéguinou, « L'abbaye d'Abu Gosh: un domaine national français à Jérusalem », dans : Delzant (éd.) 2018, p. 9-15
Hartmann-Virnich 1996 : A. Hartmann-Virnich, « La priorale Notre-Dame d'Aleyrac », dans : *Congrès archéologique de France*, 150e session 1992, *Moyenne vallée du Rhône*, Paris, 1996, p. 9-21.
Hartmann-Virnich, Hansen 2018 : A. Hartmann-Virnich, H. Hansen, « L'église d'Abu Gosh: regards sur l'architecture et la construction », dans : Delzant éd. 2018, p. 63-75
Hartmann-Virnich, Ouerfelli 2018 : A. Hartmann-Virnich, M. Ouerfelli, « L' „inscription-graffiti" arabe de l'église d'Abu Gosh », dans : Delzant éd. 2018, p. 76.
Jolivet-Lévy 2001 : C. Jolivet-Lévy, *La Cappadoce médiévale : images et spiritualité*, Paris (Zodiaque), 2001.
Mauss 1892 : C. Mauss, « L'église de Saint-Jérémie à Abou-Gosch (Emmaüs de saint Luc et *castellum* de Vespasien) avec une étude sur le stade au temps de saint Luc et de Flavius Josèphe », dans : *Revue archéologique*, 3e série, 19, 1892, p. 223-271.
Meyer-Fernandez 2018 : G. Meyer-Fernandez, « Le décor peint de l'église d'Abu Gosh (troisième quart du XIIe siècle) : miroir des lieux saints de Syrie-Palestine », dans : Delzant 2018, p. 123-149.
Moreau 1906 : A. Moreau (abbé), *Mémoire sur les fouilles d'Abou Gosch (Palestine),* Sens, 1906, 45 p.
Pringle 1993 : D. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem.* I, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1993.
Pringle 2007 : D. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem, A Corpus*, III, *The city of Jerusalem*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2007.
D. Pringle, *The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem*, *A Corpus,* IV, *The Cities of Acre and Tyre with Addenda and Corrigenda to Volumes 1-3*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 2009.

Illustrations

Fig. 1 – Abu Gosh, Sainte-Marie-de-la-Résurrection, vue du monastère et de l'église du nord-est (A. Hartmann-Virnich)

Fig. 2 – Nicopolis-Emmaüs, vue de la basilique byzantine et franque vers l'absidiole nord (A. Hartmann-Virnich)

Fig. 3 – Vue de l'église de Saint-Jérémie. Giovanni Zuallardo, *Devotissimo Viaggio Di Gerusalemme. Fatto, & descritto in sei libri dal Sigr. Giovanni Zvallardo, Cavaliero del Santiss Sepolcro di N.S. l'anno 1586. Aggiontovi i disegni di varii di varii luoghi di Terra Santa & altri paesi intagliati da Natale Bonifacio Dalmata*, Rome, F. Zanetti et G. Ruffinelli, 1587, réédition Rome, 1655, p. 217, fig.

Fig. 4 a – R. de Vaux, plan des fouilles de 1944 (R. de Vaux O.P., A.-M. Steve O.P., *Fouilles à Qaryet el'Enab Abû Gosh (Palestine)*, Gabalda, 1950, pl. 1).

Fig. 4 b – R. de Vaux, photographie des fouilles de 1944 vers l'est. Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem/Abu Gosh, Sainte-Marie-de-la-Résurrection, EBAF 19843-7528.

Fig. 5 – R. de Vaux, restitution de la citerne romaine hypothétique. (De Vaux, Steve 1950, p. 43, fig. 15).

Fig. 6 – L'église vue de l'est, vers 1900. Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem/Abu Gosh, Sainte-Marie-de-la-Résurrection, EBAF 16312-Ste A-0488.

Fig. 7 – L'église vue du nord-est, vers 1900. Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem/Abu Gosh, Sainte-Marie-de-la-Résurrection, EBAF 17898-NDF-contact.149.

Fig. 8 – Porte de l'escalier mural nord dans la façade orientale de l'église (A. Hartmann-Virnich)

Fig. 9 – Porte latérale de l'église inférieure (A. Hartmann-Virnich)

Fig. 10 – Relevé pierre-à-pierre de la porte latérale de l'église inférieure (De Vaux, Steve 1950, p. 38, fig. 14)

Fig. 11a – Abu Gosh, complexe monumental, plan général tachéométrique (sans le monastère moderne) (H. Hansen 2016-2021)

Fig. 11b - Abu Gosh, complexe monumental, plan général photogrammétrique (D. Nouzeran 2021)

Fig. 12 - Abu Gosh, église et bâtiments annexes, coupe ouest-est tachéométrique (H. Hansen 2016-2021)

Fig. 13 – Abu Gosh, plan tachéométrique superposé de l'église inférieure et supérieure avec les couloirs de descente, les escaliers tardifs et le conduit de la source (H. Hansen 2016)

Fig. 14 – Abu Gosh, plan tachéométrique de l'église inférieure avec ses couloirs d'accès, les escaliers tardifs et le conduit de la source (H. Hansen 2016)

Fig. 15 - Abu Gosh, coupe ouest-est tachéométrique du vaisseau principal de l'église avec les escaliers de la crypte et la projection des escaliers muraux au nord et à l'est du chevet (H. Hansen 2016)

Fig. 16 - Abu Gosh, coupe ouest-est tachéométrique du collatéral nord de l'église avec les éléments en pierre de taille non enduits et les signes lapidaires (H. Hansen 2016-2017)

Fig. 17a - Abu Gosh, coupe nord-sud tachéométrique de la travée orientale avec la projection des escaliers muraux au nord et à l'est du chevet (H. Hansen 2016-2017)

Fig. 17b - Abu Gosh, coupe nord-sud tachéométrique et photogrammétrique de la travée orientale avec les éléments en pierre de taille non enduits et les signes lapidaires (H. Hansen 2016-2017, D. Nouzeran 2021)

Fig. 18a – Abu Gosh, vue de la travée centrale de la crypte vers l'ouest (A. Hartmann-Virnich)

Fig. 18b – Abu Gosh, vue du conduit de la source avec la dalle de couvrement et les escaliers de descente (A. Hartmann-Virnich)

Fig. 19 – Abu Gosh, église supérieure, vue plongeante de la nef de la travée orientale vers la façade occidentale (A. Hartmann-Virnich)

Choix alternatif :
19bis : Abu Gosh, église supérieure, vue des deux travées orientales de la nef avec le chœur liturgique actuel, vers le sud-est (A. Hartmann-Virnich)
19ter : : Abu Gosh, église supérieure, vue du vaisseau central de la nef avec le chœur liturgique actuel, vers l'est (A. Hartmann-Virnich)

Fig. 20 – Abu Gosh, façade nord de l'église (A. Hartmann-Virnich)

Fig. 21 – Abu Gosh, portail de l'église supérieure (A. Hartmann-Virnich)

Fig. 22 – Abu Gosh, collatéral nord de l'église supérieure, relevé orthophotographique des deux travées orientales (D. Nouzeran 2021 sur fond tachéométrique H. Hansen 2016-2017)

Fig. 23 - Abu Gosh, église supérieure, piliers occidentaux de la travée orientale, face occidentale : saint Jean-Baptiste et saint Zacharie (G. Meyer-Fernandez).

Fig. 23a – Abu Gosh, église supérieure, pilier nord-ouest de la travée orientale, face occidentale : saint Jean-Baptiste (G. Meyer-Fernandez)

Fig. 23b – Abu Gosh, église supérieure, pilier sud-ouest de la travée orientale, face occidentale : saint Zacharie (G. Meyer-Fernandez)

Fig. 24 – Abu Gosh, église inférieure, cul-de-four de l'absidiole nord : dessin anthropomorphe et signe lapidaire incisés dans un claveau (A. Hartmann-Virnich 2016)

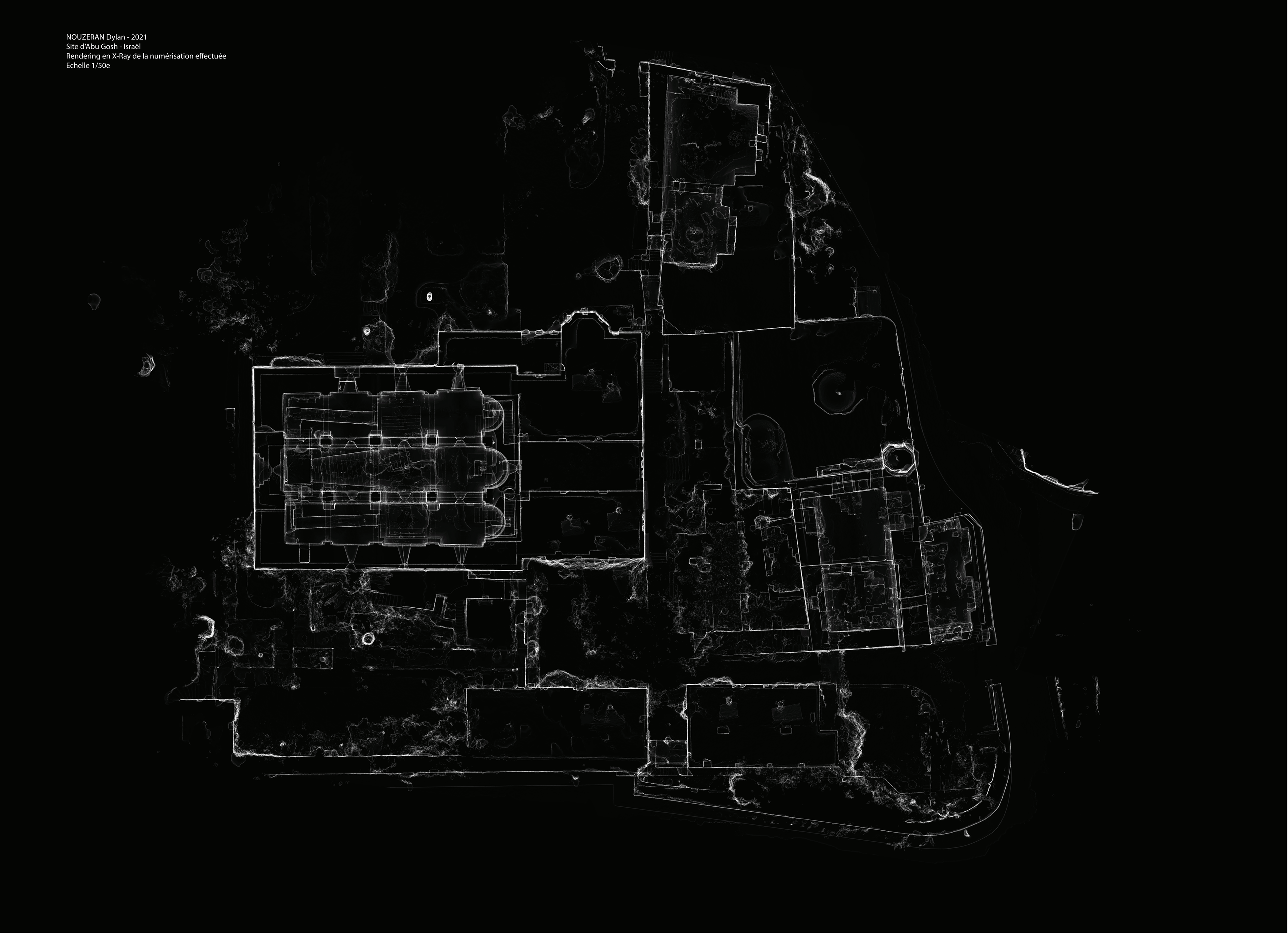
Fig. 25 – Abu Gosh, église supérieure, abside principale, pierre d'angle à mi-hauteur entre les deux cordons : inscription arabe (A. Hartmann-Virnich 2017)

SHOP MAGASIN חנות

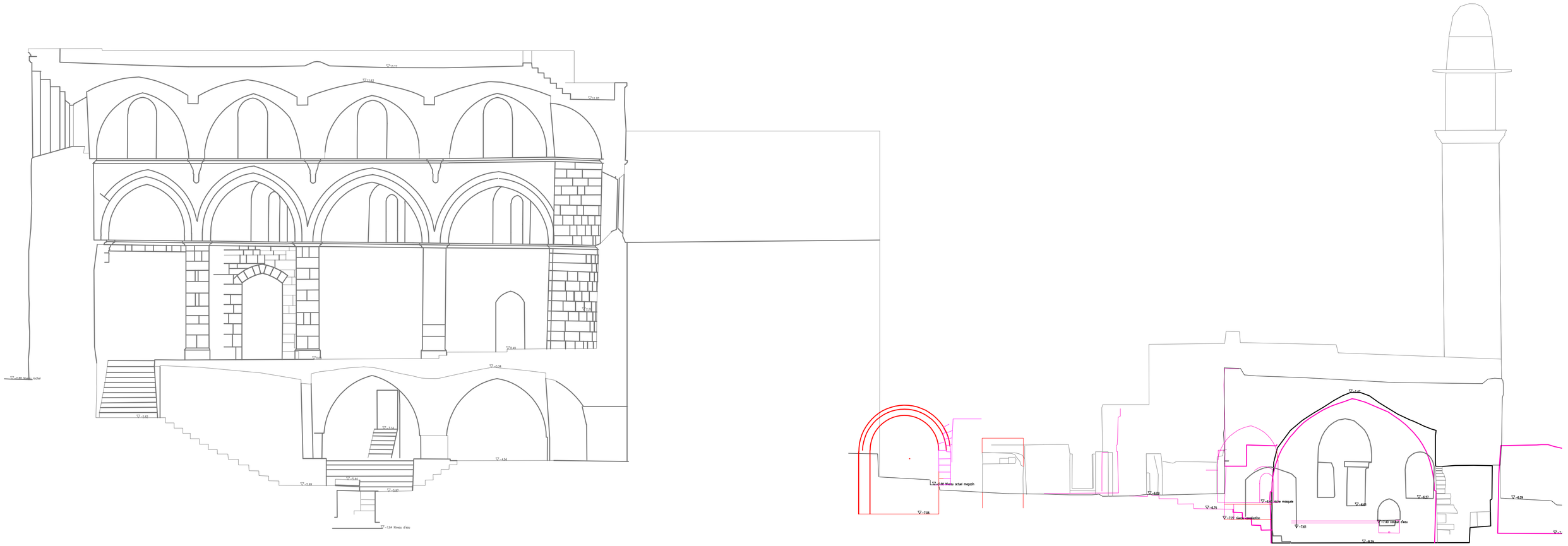
יציאה
EXIT

Abou Gosh - Plan de la crypte et de l'église haute
Echelle 1/100 - Heike Hansen, LA3M septembre 2021

NOUZERAN Dylan - 2021
Site d'Abu Gosh - Israël
Rendering en X-Ray de la numérisation effectuée
Echelle 1/50e



10m

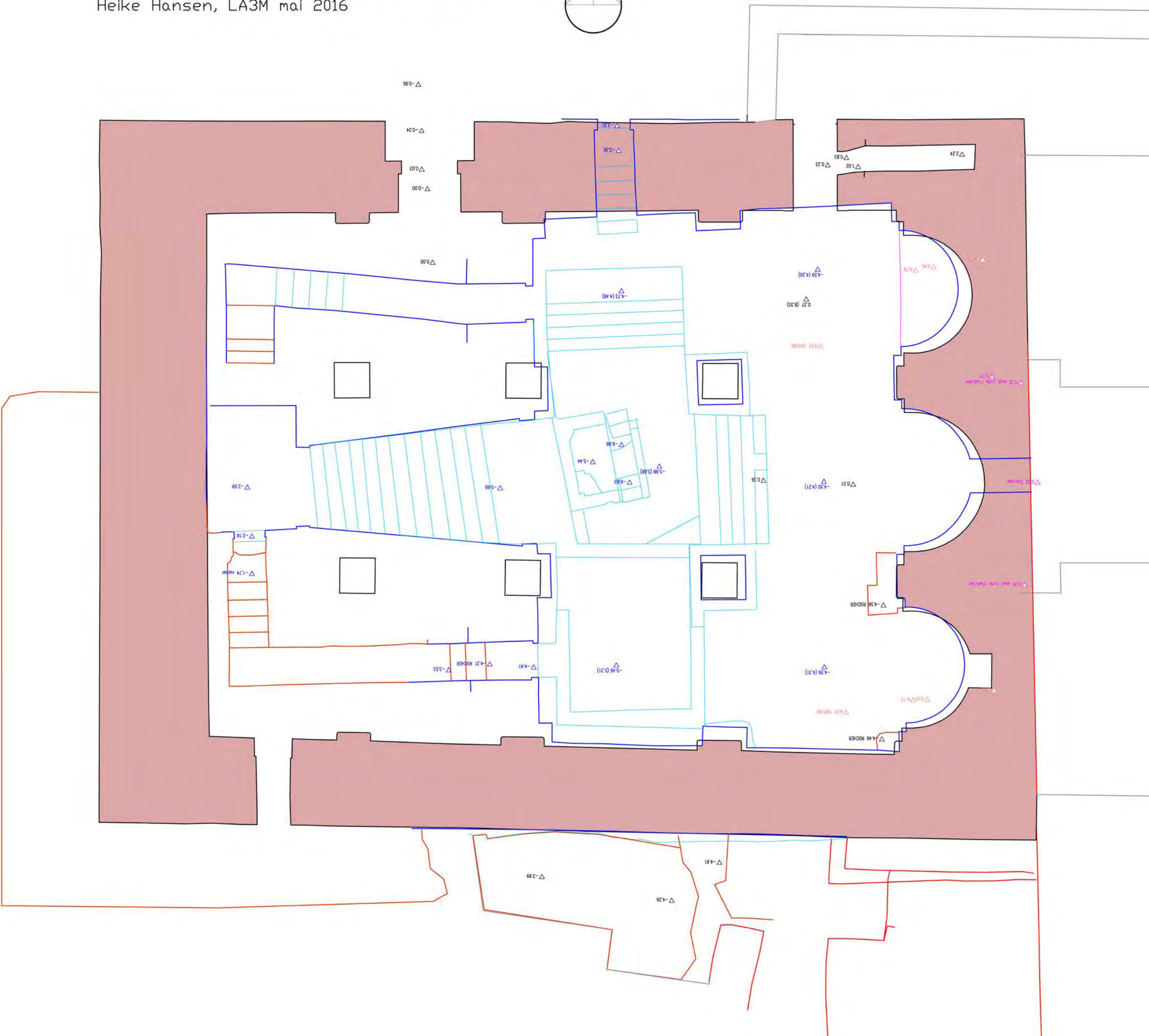


0 5 10 20

Abou Gosh - Coupe transversalede la salle des céramiques - Echelle 1/100 - Heike Hansen, LA3M septembre 2021

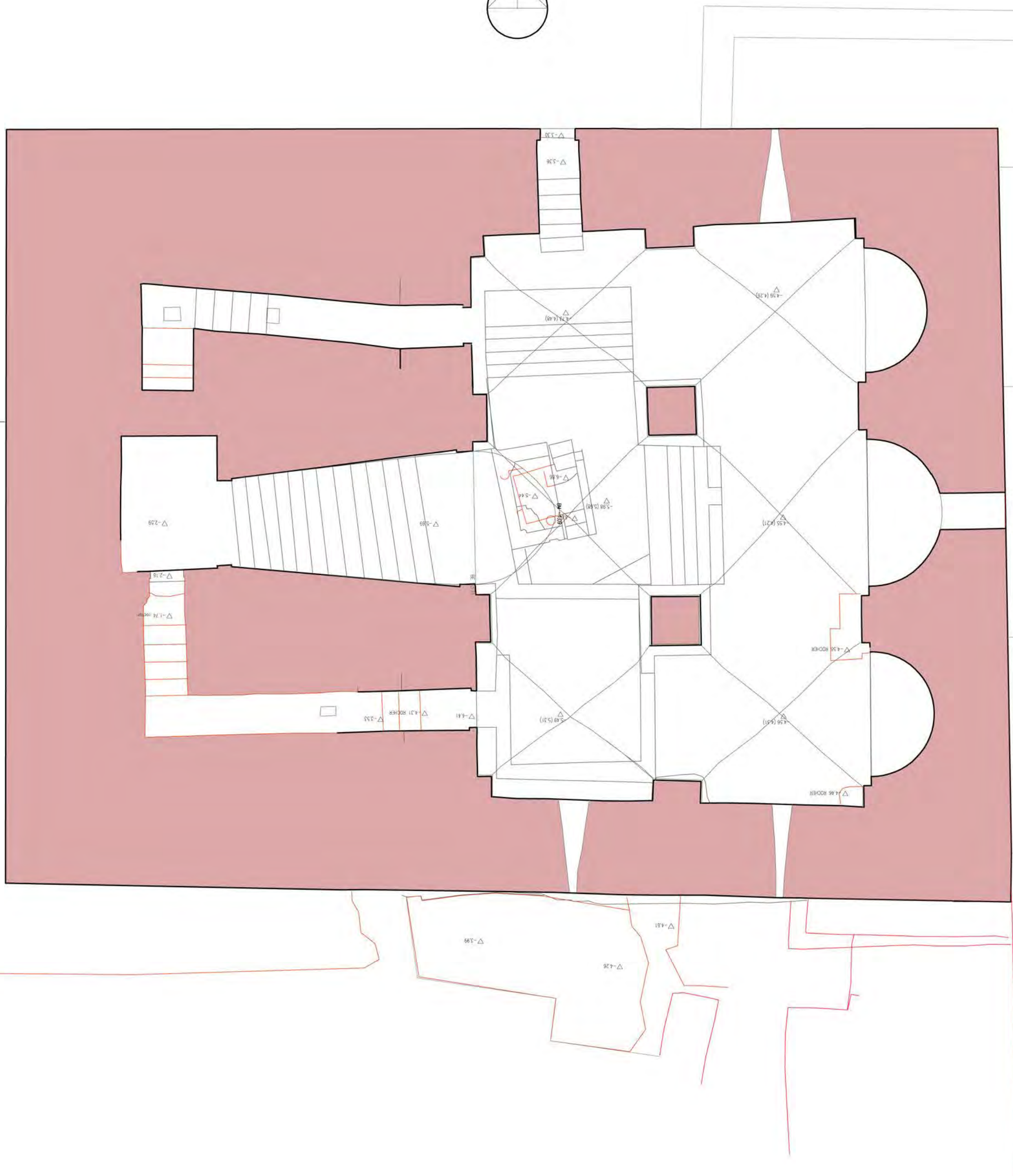
0 5 10 20

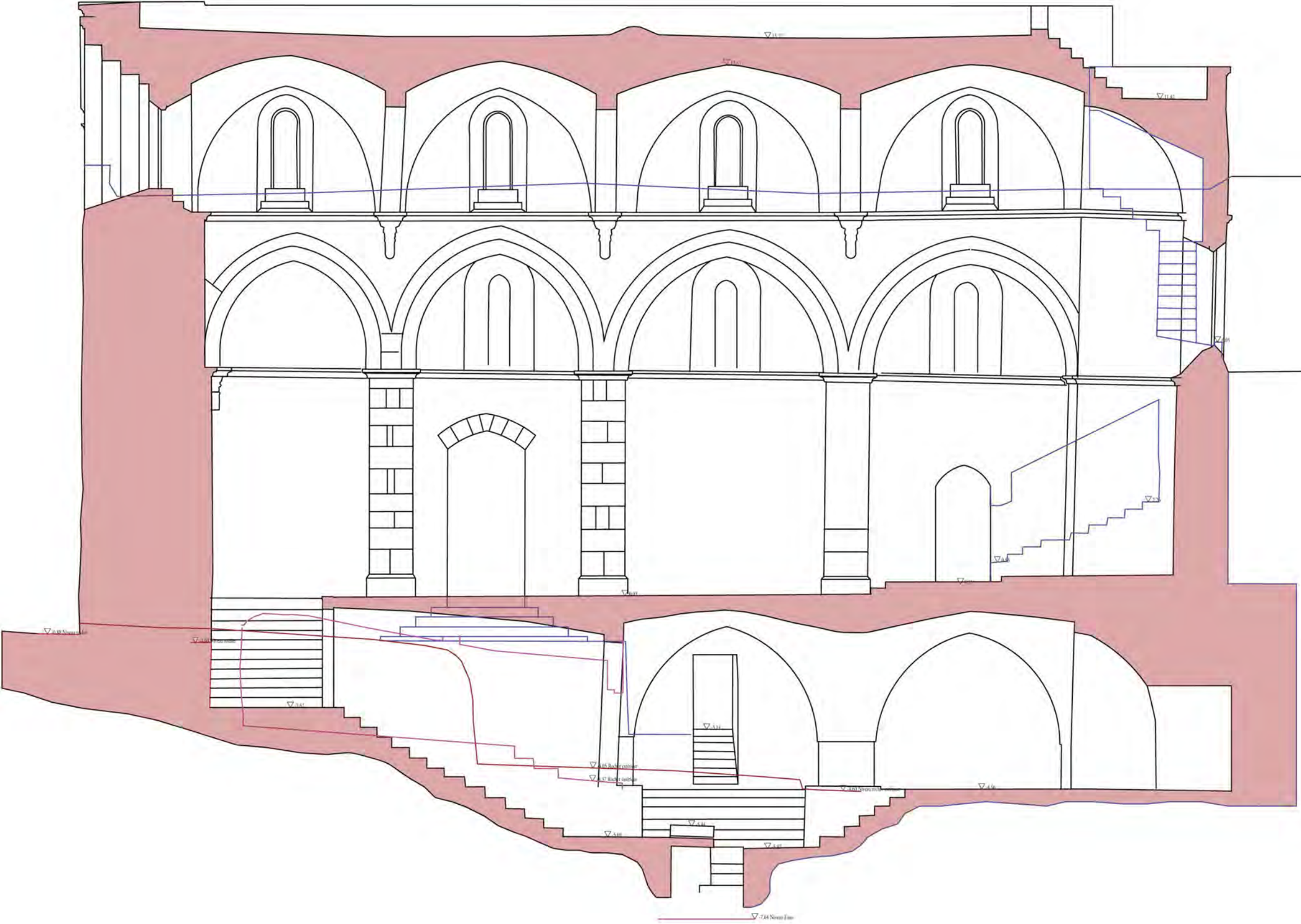
Plans de l'église basse et haute en superposition
Heike Hansen, LA3M mai 2016



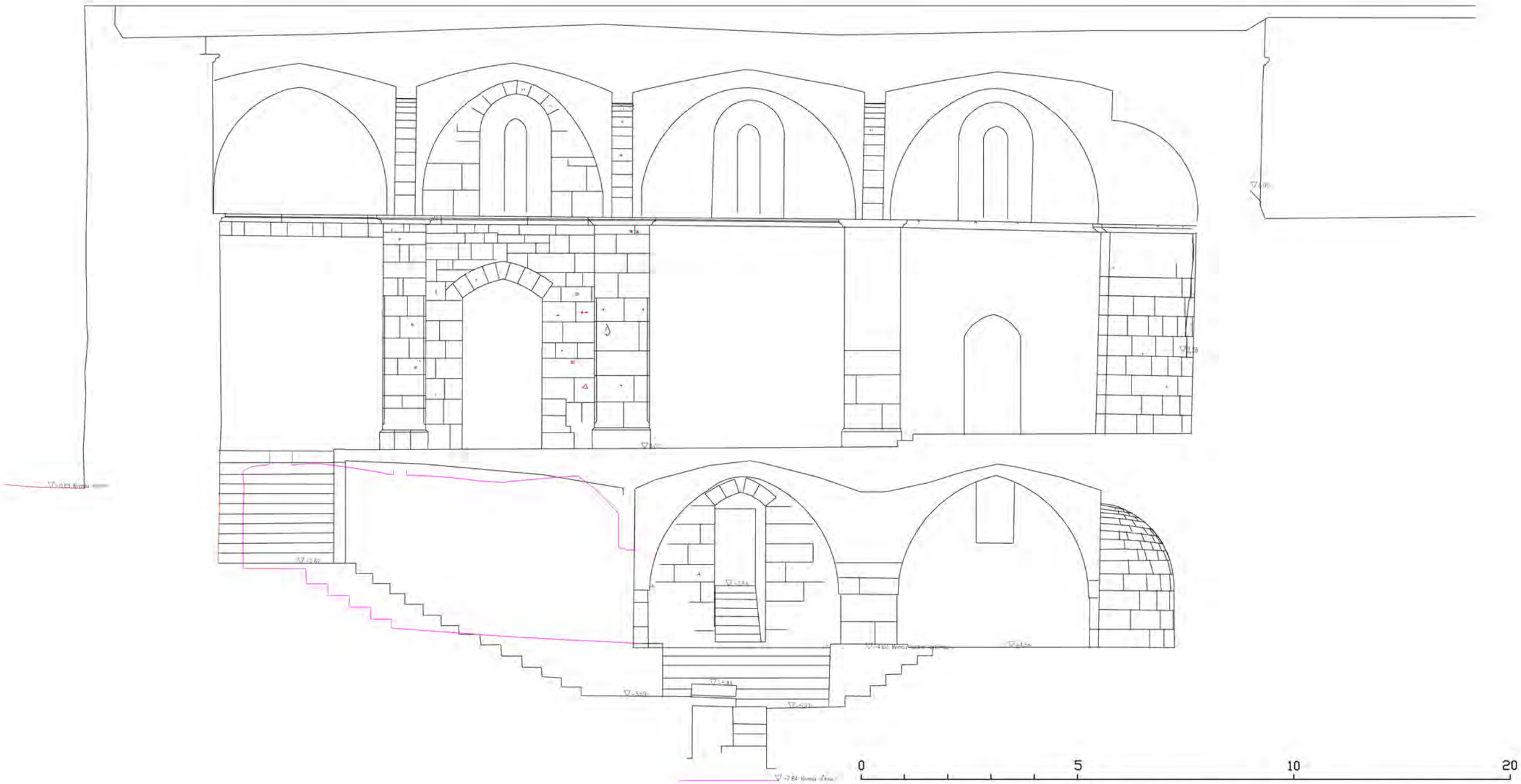
0 5 10 20

Abou Gosh - Plan de la crypte - Echelle 1/100
Heike Hansen, LA3M mai 2016



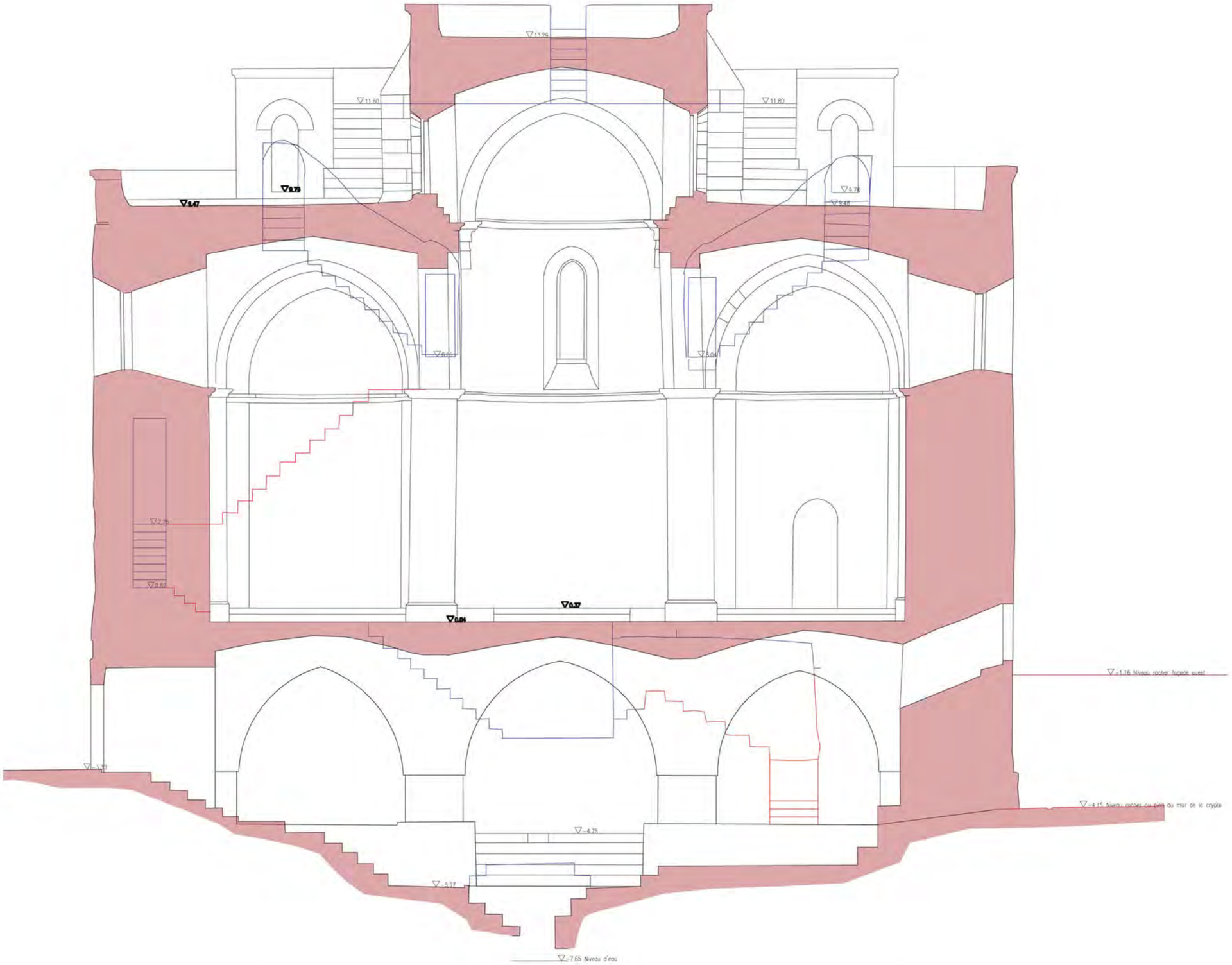


Coupe longitudinale de l'église vue
Heike Hansen, LA3M mai 2016



Coupe longitudinale de l'église collatéral nord - Echelle 1/100

Heike Hansen, LA3M mai 2016 / septembre 2017

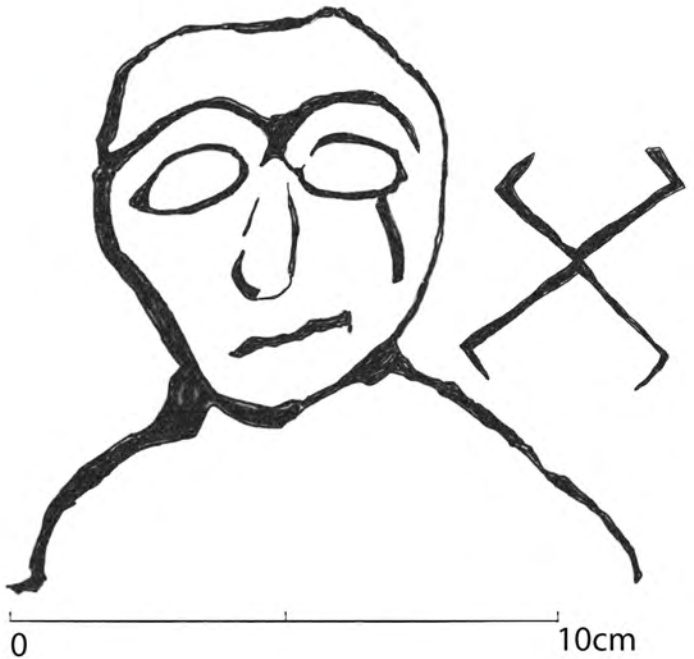


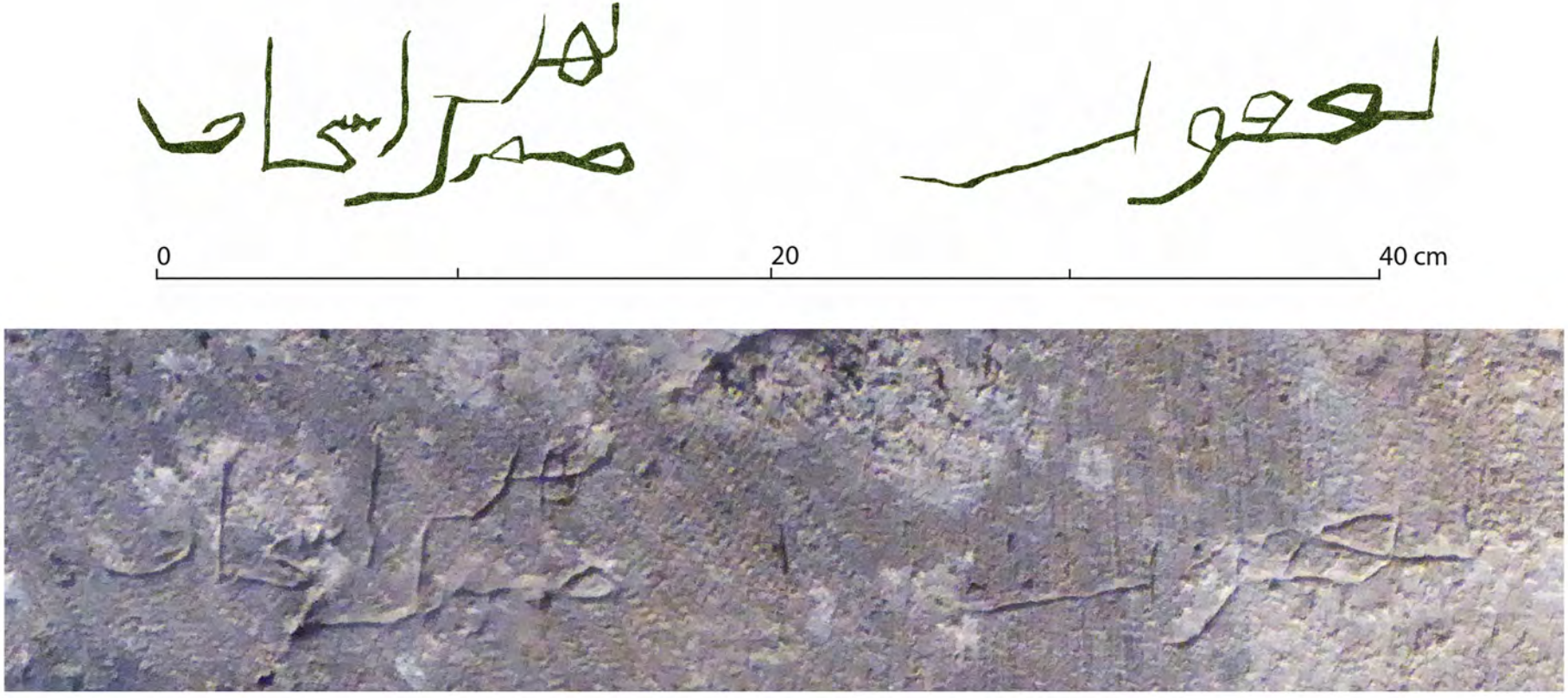
Coupe transversale de l'église vue est - Echelle 1/100
Heike Hansen, LA3M mai 2016

0 5 10 20

Coupe transversale de l'église vue est - Echelle 1/100
Heike Hansen, LA3M mai 2016/ septembre 2017

EGO·SVM·OSTIVM
SERVIS·SITI·VENIAT


0
10cm


0
20
40 cm