

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE.

LE PÈLERINAGE

*« La mère - Jérusalem est si loin !
Anne Vercors - Le paradis l'est davantage.
La mère - Dieu au tabernacle est avec nous ici même.
Anne Vercors - Mais non point ce grand trou dans la terre !
La mère - Quel trou ?
Anne Vercors - Qu'y fit la Croix lorsqu'elle fut plantée.
La voici qui tire tout à elle...
La mère - Que peut un seul pèlerin ?
Anne Vercors - Je ne suis pas seul ! C'est un grand peuple qui se réjouit et qui part avec moi ! Le peuple de tous mes morts avec moi,
Ces âmes l'une sur l'autre dont il ne reste plus que la pierre, toutes ces pierres baptisées avec moi qui réclament leur assise!
Et puisqu'il est vrai que le chrétien n'est pas seul mais qu'il communique à tous ses frères,
C'est tout le royaume avec moi qui appelle et tire au Siège de Dieu et qui reprend sens et direction vers lui
Et dont je suis le député et que j'emporte avec moi pour L'étendre de nouveau sur l'éternel patron. »*

Paul Claudel, *l'Annonce faite à Marie*,
Acte I, Scène I.

S o m m a i r e

ÉDITORIAL _____

Michel-Yves PERRIN : **Des pèlerinages dans le christianisme.**

7

Délaissé par la réflexion théologique, alors même qu'il constitue un enjeu pastoral considérable dans le catholicisme contemporain, le fait pèlerin s'articule autour d'une double polarité : voyage ascétique/lieu saint. Quelle est sa genèse? Comment la penser aujourd'hui? Difficultés et apories.

GÉOGRAPHIES DU PÈLERINAGE _____

Georges CHANTRAINE : **La géographie du pèlerinage chrétien.**

16

Jérusalem et Rome sont les deux lieux saints de la géographie ecclésiale. Grâce à eux, le pèlerin Ignace de Loyola est devenu missionnaire. Il s'est mis au service du Seigneur selon la volonté du pape, prêt à être envoyé partout pour une plus grande gloire de Dieu et le salut de son prochain.

Olivier CHALINE : **Topographie spirituelle et ferveur des fidèles, deux lacunes de la réflexion sur les pèlerinages.**

27

La géographie spirituelle existe, même si elle dérouté les théologiens. C'est le lieu saint, parfois proche, qui attire les pèlerins. Encore faut-il que les pasteurs prennent les gens tels qu'ils sont pour les tourner vers Dieu.

Jacques PERRIER : **Jérusalem pour le temps et pour l'éternité.**

43

Même si son privilège n'est plus exclusif, la Terre Sainte n'a pas cessé d'être telle. La Jérusalem terrestre y figure celle du ciel. Mais les deux peuples et les trois religions qui y coexistent n'en ont pas la propriété exclusive. Dieu seul a sur elle un droit absolu.

François ANGELIER : **Les écrivains et La Siette.**

49 Il y a une spécificité de la Siette, un mode unique de rapport au lieu et au message. On va à Lourdes, on est *de La Siette*.

Jean-Pascal DULOISY: **Les ex-voto de Notre-Dame-des-Victoires.**

57 La nature spirituelle du vrai culte ne rend pas les offrandes matérielles superflues. Si nous l'oublions parfois en jouant les anges, Dieu, lui, ne l'oublie pas qui s'est incarné pour nous sauver.

HOMO VIATOR ? PERSPECTIVES ANTHRO- POLOGIQUES

Jean-Marc DAUL: **Le chemin des Francs.**

61 Vivre en pèlerin, ne serait-ce que quelques jours, constitue une expérience de vie chrétienne inoubliable. Le chemin de Compostelle est à la fois une aventure personnelle et une découverte de la communion ecclésiale. En marchant avec le Christ, chacun découvre son prochain dans un véritable dévoilement du cœur.

Gianfranco RAVASI : **Abraham et le peuple de Dieu pèlerin.**

66 Le chemin de Dieu est un pèlerinage, ou plus exactement une « montée » qui est proposée à tout homme. L'errance d'Abraham et l'exode au désert témoignent de cette condition pérégrinante du peuple d'Israël. Mais c'est le pèlerinage à Jérusalem qui constitue pour le Juif l'expérience religieuse par excellence, celle de la rencontre avec Dieu et de l'habitation dans son Temple.

Jacques JOMIER : **Le grand pèlerinage musulman.**

76 Le grand pèlerinage annuel de La Mecque est essentiellement un acte d'obéissance à l'un des cinq piliers de l'Islam. Il est vécu par beaucoup de pèlerins comme le point de départ d'une nouvelle vie, grâce aux rites pratiqués ensemble dans le cadre d'un retour, aux origines. Il contribue surtout à intégrer plus profondément le croyant à l'ensemble de la communauté musulmane.

François LAGIRARDE : **Pèlerinages et pèlerins en milieu bouddhique theravâdin : l'exemple thaï.**

87 Le terme occidental de pèlerinage n'a pas d'équivalent dans le bouddhisme. Les sanctuaires sont pourtant très visités, mais il s'agit de lieux proches des fidèles, destinés à leur ouvrir un champ spirituel de maîtrise de soi et de sortie du corps. Certains ascètes pratiquent apparemment une itinérance sans but, mais qui se comprend comme une technique de méditation sur la nature des êtres, une méthode de déconstruction mentale.

PENSER LE PÉLERINAGE : RELECTURE D'UNE HISTOIRE

Humbert JACOMET: **Pèlerin du Moyen-Age et pèlerin**

d'aujourd'hui. Raison et déraison du pèlerinage.

103 Au Moyen Age central, dispositions canoniques et rites de la liturgie concourent à définir un statut du pèlerin, reconnaissance communautaire d'une vocation personnelle. Sur la route d'Emmaüs, le Christ lui-même endosse les attributs du « marcheur de Dieu », et donne sens à sa démarche par delà les siècles.

Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD: **Le renouveau du pèlerinage à l'heure de la Contre-Réforme.**

121 Au temps des réformes, pour répondre à la contestation de l'utilité des pèlerinages, deux Jésuites, Jacob Gretser et Louis Richeome, rédigent chacun un traité en leur faveur. Sur quelles bases s'élaborent cette apologie? Quelle légitimité leur assigne-t-elle?

SIGNET

Thomas SPIDLIK : **De la prière du corps à la prière du cœur : l'oraison perpétuelle dans la spiritualité russe.**

131 Comment atteindre « l'état d'oraison », comment « prier sans cesse »? Sans exagérer le rôle des méthodes psychosomatiques, il faut se rappeler que tout le corps doit participer à l'élévation de l'esprit vers Dieu, et qu'ainsi la prière deviendra inséparable de la vie elle-même.

Michel-Yves PERRIN

Éditorial

Des pèlerinages dans le christianisme

Au principe de ce cahier de *Communio* : un étonnement. Alors que les pèlerinages constituent de nos jours, dans le monde catholique¹, un phénomène d'une ampleur considérable et toujours renouvelée, et donc à tout le moins un enjeu pastoral des plus éminents, dès lors en attente d'un discernement théologique, un rapide dépouillement des *indices* des principales revues de théologie contemporaines aboutit à un constat clair : le terme « pèlerinage » en est quasiment absent, comme il l'était d'ailleurs, il y a plus d'un demi-siècle, du *Dictionnaire de Théologie Catholique*². La consultation de la bibliographie d'un théologien aussi attaché à examiner les multiples expériences de la vie chrétienne que le fut Karl Rahner est tout aussi éloquente. Le fait pèlerin semble évacué du discours théologique, ou plus exactement, comme on le verra plus avant, réduit à un statut purement métaphorique. À peine est-il évoqué dans le récent *Catéchisme de l'Église catholique*, dans un appendice à la sous-section *Des sacramentaux*, intitulé *La religiosité*

1. Pour l'espace français, voir, par exemple, le catalogue des lieux de pèlerinage, du « plus ancien » au « plus pittoresque » (*sic*) dressé par Br. Charmet dans *L'Église catholique en France 1997. Sa mission. Son organisation*, Conférence des évêques de France, Paris, 1997, p. 249-255.

2. On considérera comme une exception tout à fait significative à ce silence presque général une récente livraison de *Concilium* (266, 1996) consacrée entièrement au pèlerinage.

populaire (§ 1674), où il est inséré au coeur d'une énumération inachevée, entre les visites aux sanctuaires et les processions. Cela illustre à l'envi la relégation dont est l'objet un tel sujet, et la difficulté d'y consacrer un numéro spéculatif, mais fournit également un commencement d'explication à un tel silence.

Estampillé du sceau de la « religion populaire », le fait pèlerin se trouve d'emblée rangé au nombre de ces « expressions religieuses de faible légitimité » qui, sous ce label-là, furent au coeur des débats et controverses des années 1970 tout particulièrement. Point n'est ici besoin de tenter de retracer l'histoire et les enjeux d'une querelle, qui affecta le champ universitaire tout aussi bien que le champ ecclésial, autour d'une notion dont les observateurs les plus avertis se plurent à souligner l'inconsistance conceptuelle, que l'on s'attache à parler de « piété populaire », de « religiosité populaire » ou aussi bien de « religion populaire ² ». Pour autant que les feux de la discorde soient éteints, leurs effets ne continuent pas moins d'être aisément perceptibles : le catéchisme romain en est un bon indice. La catégorie de la « religion populaire », aussi caméléonesque soit-elle, a désormais droit de cité dans les manuels de théologie ³, et c'est dans ses plis et replis qu'il faut désormais chercher l'évocation des pèlerinages. Pour le dire autrement, tandis que l'on s'interrogeait sur la pertinence d'une classification, l'on perdait de vue la singularité des objets à classer, voire

1. Je reprends les termes de l'éditorial du numéro de *Social Compass* (36/2, 1989) dévolu aux pèlerinages.

2. Voir les fines remarques de Franco Bolgiani, dans *Augustinianum*, 21, 1981, p. 7 sq, qui parle d'un « concept instable ou mieux, d'une série d'approximations conceptuelles ». Il serait intéressant de faire l'historiographie de ces débats où les traditionnels partages épistémologiques aussi bien qu'idéologiques furent souvent subvertis, et qui, dans le champ ecclésial, ne fut bien souvent qu'une moderne réédition de vieilles querelles sur les « superstitions ».

3. Le lecteur qui voudrait mesurer la variété des définitions théologiques de la « religion populaire » n'aura qu'à comparer l'article « Religion populaire » du *Nouveau dictionnaire de théologie*, sous la dir. de P. Eicher, 2^e éd. revue et augmentée, Le Cerf, Paris, 1996, p. 846-854 dû à K. Gabriel, et l'entrée « Popular Christian Religiosity », dans *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade Editor in chief, vol. 11, New York, 1987, p. 440-442, sous la plume de S. Galilea.

leur existence. La « religion populaire » chassait le pèlerinage. C'est pourquoi, au seuil de ce cahier, il convenait de faire l'*epochê* ¹ d'une telle notion, qui, dans notre perspective, constitue un véritable obstacle épistémologique. Il est ainsi désormais possible d'envisager pour eux-mêmes les pèlerinages dans le christianisme.

Anamnèse des origines : quelques difficultés et apories

Aux origines des pèlerinages chrétiens, l'historien désigne un mur sous un auvent proche de la Via Appia, à quelques kilomètres des murs de Rome, au lieu-dit *Ad Catacumbas*, sur lequel, en un site attaché à la mémoire de Pierre et de Paul, des visiteurs ont laissé, dans la deuxième moitié du m^e siècle et le début du suivant, plusieurs centaines de graffiti invoquant l'intercession des deux apôtres. Si l'un de ces dévots déclare être citoyen de Bénévent, et deux autres, peut-être africains, prier pour une bonne navigation, la plupart doivent être originaires de la Ville ². C'est en voisins qu'ils se sont rendus sur l'Appia à des dates indéterminées, beaucoup sans doute un 29 juin, jour de commémoration commune de Pierre et Paul à Rome. Telles sont les premières attestations de pèlerinages chrétiens. Elles s'inscrivent à l'évidence dans le cadre de l'essor du culte martyrial en un processus où sanctification du temps et sanctification de l'espace s'appellent l'une l'autre et se répondent mutuellement. Si ces nouvelles pratiques de dévotion partagent des traits communs avec les pèlerinages polythéistes

1. « Suspendre l'emploi de cette notion » (N.d.R.).

2. Voir A. Ferrua, « Rileggendo i graffiti di S. Sebastiano », repris dans A. Ferrua, *Scritti vari di epigrafia e antichità cristiane*, Bari, 1991, p. 297-314, et les considérations générales de W. Eck, « Graffiti nei luoghi di pellegrinaggio dell'Impero tardoantico », reprises dans W. Eck, *Tra epigrafia prosopografia e archeologia*, Rome, 1996, p. 107-123, ainsi que, sur l'archéologie des pèlerinages chrétiens dans l'antiquité et le haut moyen âge, les contributions réunies dans *Akten des XII. internationalen Kongresses für christliche Archäologie. Bonn, 22-28 September 1991*, 2 vol., Cité du Vatican, 1996, (*Studi di antichità cristiana*, 52).

contemporains, tel l'usage de proscynèmes¹, il s'en faut de beaucoup qu'en leurs origines elles puisent aux mêmes sources : il suffit pour s'en convaincre de lire les diatribes d'un Julien ou d'un Eunape de Sardes contre la « nécrôlâtrie chrétienne » ! Se mettent ainsi progressivement en place les conditions d'acceptabilité d'une sacralisation chrétienne de l'espace², sur lesquelles par exemple, principalement à partir de l'époque constantinienne, fait fond la constitution d'un réseau de sites bibliques vénérés : traditions juives, mémoires chrétiennes et fables locales concourent à un inventaire en perpétuel progrès des lieux saints liés à tel personnage ou épisode du Nouveau comme de l'Ancien Testament, et tout particulièrement au Christ³. La « Terre Sainte » est née. Les chrétiens avaient une histoire ; ils acquièrent une géographie.

Cette efflorescence de *loca sancta* qui aimantent les parcours des dévots, proches ou lointains, entraîne l'éclipse d'une tradition enracinée d'hostilité à toute sacralisation de l'espace⁴, mais cette occultation ne sera jamais que partielle et relative : en régime chrétien les pèlerinages se placent fondamentalement sous le signe des *adiaphora*⁵. A la différence de l'Islam⁶ ou du Judaïsme d'avant 70, aucune confession chrétienne n'a érigé un

1. Du grec *proskunèma* : « acte d'adoration » gravé en des lieux précis pour attester un pèlerinage et perpétuer une présence.

2. Voir les stimulantes analyses de R. A. Markus, « How on Earth Could Places Become Holy ? Origins of the Christian Idea of Holy Places », *Journal of Early Christian Studies*, 2/3, 1994, p. 257-271.

3. Voir P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris, 1985, et du même auteur, *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (i^{er} à vi^{es} siècles)*, Paris, 1996.

4. Voir P.L. Walker, *Holy City, Holy Places? Christian Attitudes to Jerusalem and the Holy Land in the Fourth Century*, Oxford, 1990.

5. « Pratiques indifférentes, ni recommandées, ni interdites » (N.d.R.). A vrai dire, dans le protestantisme, les pèlerinages ne font même pas partie des *adiaphora* : ils sont purement et simplement prohibés. Voir l'article *Adiaphora* (I. Gottschick) de la *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, I, 3^e éd., Leipzig, 1896, p. 168-179 ; l'entrée *Wallfahrt* du même ouvrage se limite à renvoyer à l'article *Römische Kirche*, XVII, p. 123, 1. 56-57, où l'on peut lire : « La recherche des indulgences est également le principal ressort des pèlerinages ! »

6. Voir l'article du Père Jacques Jomier.

pèlerinage en obligation religieuse générale. D'où la variété récurrente des appréciations portées sur ces pratiques, depuis leur rejet sur la base de *Jean* 4, 23-24, jusqu'à leur exaltation via le remploi de tous les *testimonia* vétérotestamentaires en défmissant les modalités et les bienfaits, sans qu'il soit pour autant possible de discerner une continuité historique entre pèlerinages des temps bibliques et pèlerinages des temps chrétiens, fût-ce à Jérusalem'. D'où également la diversité même des pèlerinages chrétiens, en Terre Sainte, auprès d'une tombe ou d'une relique vénérée, en un lieu d'apparitions mariales² ou angéliques, auprès d'un saint homme, etc. Bref il s'agit en ses origines d'une pratique antérieure à toute rationalisation, comme le fut l'inhumation *ad sanctos avant* qu'Augustin n'entreprit de la soumettre à un discernement théologique dans le *De cura pro mortuis gerenda*.

Or, aussi surprenant que cela puisse paraître, il n'est pas sûr qu'une telle évaluation théologique ait véritablement jamais été menée : entre les dénonciations ininterrompues des dangers, voire de l'inutilité, du voyage pèlerin, même en plein Moyen Âge³, et une apologétique rapide abusant de l'argument de tradition, même au temps de la Réforme catholique⁴, les enjeux proprement théologiques du fait pèlerin n'ont guère été envisagés, et dès lors le silence qui l'entoure aujourd'hui n'a rien de fond d'étonnant. On a pas eu ici la prétention d'élaborer un moderne traité des pèlerinages⁵, mais seulement de fournir des matériaux pour y servir, sans prétendre aucunement à l'exhaustivité – le propos reste généralement centré sur le monde méditerranéen –, en usant d'un biais principalement historique et anthropologique. En ayant recours à ce que Michel de Certeau dénommait « l'insolence des faits », on notera avec lui qu'« écouter la leçon des faits, ce n'est pas se soumettre

1. Voir le livre décisif, quoique parfois inutilement hypercritique, de J.E. Taylor, *Christians and the Holy Places. The Myth of Jewish-Christian Origins*, Oxford, 1993.

2. Voir ici l'article de François Angelier sur La Siette.

3. Voir G. Constable, « Opposition to Pilgrimage in the Middle Ages », *Studia Gratiana*, 19, 1976, p. 123-146.

4. Voir ici l'article de Marie-Christine Gomez-Géraud.

5. Voir ici cependant les réflexions d'ensemble du Père Georges Chantreine.

inconditionnellement à un nouveau pouvoir. La relativité historique n'implique pas le relativisme. L'histoire n'est pas l'historicisme qui substitue à toutes les autres l'autorité d'une conception (d'ailleurs périmée) de la science. Quand elle remplace un ciel fixe de la vérité par une suite de constellations religieuses et sociales, elle ne dicte pas ce qu'il faut penser, mais ce qu'il est désormais impossible de nier si l'on veut penser ou agir » 1 .

Notations en forme de bilan provisoire

Le pèlerinage en Terre Sainte est sans doute le plus facilement apprivoisable et le plus cohérent du point de vue théologique. Déjà le *Journal de voyage* d'Égypte fournit les bases d'une telle appréhension : les haltes du pèlerin permettent de faire mémoire, de réactualiser les événements et personnages de l'Histoire Sainte 2. Pour les autres pèlerinages à des lieux saints, la tâche est plus complexe. A Rome ou à Compostelle 3, il peut s'agir de témoigner de la tradition de la foi chrétienne, à la fois hommage à la tradition apostolique, insertion dans la trame de l'Église pérégrinant à travers les siècles, et plus largement illustration de la communion des saints. A Lourdes ou Padoue, la demande de guérison pose le problème de la légitimité de la concentration de la grâce en des lieux déterminés. C'est toute la question de la recevabilité, à l'époque contemporaine, de la notion de « lieu saint ». La visite à un saint homme, patrimoine des traditions orientales, mais que n'ignorent pas les chrétiens occidentaux du Curé d'Ars à Marthe Robin, ouvre encore d'autres perspectives.

Que ces difficultés aient été entraperçues, sans pour autant être toujours véritablement discernées, en témoigne l'accent mis aujourd'hui presque exclusivement sur l'itinérance comme caractéristique du pèlerinage, le but du voyage étant de plus en plus évanescant. Déjà à la fin du IV^e siècle, la constitution de réseaux d'étapes et de lieux d'hébergement pour les pèlerins aux divers lieux saints – qui tendent d'ailleurs régionalement à former des circuits de pèlerinage –, permet une première christiani-

1. M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, Paris, 1987, p. 117.

2. Voir ici l'article de S.E. Mgr Jacques Perrier.

3. Voir ici le témoignage de Jean-Marc Daul.

sation du voyage du pèlerin venu de loin, scandé de haltes pieuses 1. D'autre part certains courants ascétiques, en une orientation spirituelle qui peut s'appuyer sur de nombreux *testimonia* scripturaires (*Genèse* 12, 1; *I Chroniques* 29, 15; *II Corinthiens* 5,6; *Hébreux* 11, 13-16; *I Pierre* 2, 11, etc.), promeuvent l'errance comme mode de vie chrétienne, signe de la condition essentiellement étrangère du chrétien sur cette terre. Au *logion* christique de *l'Évangile de Thomas* (§ 42), « Devenez des itinérants », témoin probable des premiers temps d'une spiritualité de la *xéniteia* dans un milieu d'ascètes syriens du II^e siècle 2, fait écho la *peregrinatio* irlandaise qu'illustrent aux VI-VII^e siècles les noms de Colomban, Fursey ou Columcille. A l'exemple d'Abraham 3, le *deorad Dé*, « l'exilé de Dieu », rend tangible la nature foncièrement transitoire de la vie de l'homme sur terre.

Il s'agit là sans aucun doute d'un moment essentiel dans l'histoire des pèlerinages chrétiens : jusque-là le pèlerin n'avait pas de nom, et sa pratique n'était désignée que par des paraphrases mettant l'accent sur la dévotion aux lieux saints 4. Désormais il tend à acquérir une dénomination, *peregrinus* et ses dérivés dans les langues modernes 5, mais au prix d'une captation de sens : c'est parce que l'errance des ascètes insulaires tendit de plus en plus à prendre la forme d'un voyage pour visiter des lieux saints éloignés que le terme qui la signifiait en vint à qualifier tout pèlerinage. Dès lors cette pratique

1. Voir E.D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*, Oxford, 1984, p. 62 sq.

2. Voir l'article fondamental d'A. Guillaumont, « Le dépassement comme forme d'ascèse dans le monachisme », repris dans l'ouvrage du même savant, *Aux origines du monachisme chrétien*, (Spiritualité orientale, 30), Abbaye de Bellefontaine, 1979, p. 89-116.

3. Voir ici l'article de Gianfranco Ravasi sur Abraham, et pour la *peregrinatio* irlandaise, A. Angenendt, *Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*, Munich, 1972, ainsi que T.M. Charles-Edwards, « The Social Background to Irish *Peregrinatio* », *Celtica*, 11, 1976, p. 43-59.

4. Voir B. Khtting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antike und das Pilgerwesen in der alten Kirche*, 2^e éd., Munster, 1980, p. 7 sq.

5. Une histoire précise de l'évolution sémantique du terme *peregrinus* et de ses dérivés reste sans doute à écrire : de premiers sondages laissent penser que la généralisation de l'emploi de ce terme pour désigner le pèlerin fut très lente et ne s'établit qu'avec les Croisades.

s'enrichit d'une connotation décisive : le voyage, ou plus exactement « l'étrangement ». Le pèlerinage de pénitence est sans doute l'un des fruits de cette évolution, de même que la progressive mise en place, en Europe occidentale, d'un statut du pèlerin, achevée aux siècles centraux du Moyen Âge'. Cette bipolarité (voyage ascétique/lieu saint) désormais inhérente à la notion même de pèlerinage chrétien informe bon nombre de ses développements ultérieurs. Ainsi quand le lieu saint paraît devenir impensable, on pense le chemin et la route. Tandis que s'ouvre le large registre des emplois métaphoriques du terme « pèlerinage » jusqu'aux textes des Pères de Vatican II sur l'Église, le discours pastoral sur les pèlerinages (quand il se fait entendre) se focalise sur la pieuse randonnée 2.

Dès lors les analyses d'Alphonse Dupront (le pèlerinage comme « thérapie par l'espace »), ou celles de Victor Turner (la société de pèlerinage comme « *communitas* »), si influentes respectivement dans l'aire méditerranéenne et dans le monde anglo-saxon³, constituent tout naturellement, souvent privées de leurs considérations sur la « puissance sacrale émanant des lieux de pèlerinage », les références communes à la plupart des réflexions anthropologiques chrétiennes sur les pratiques de pèlerinage. Le christianisme est ainsi censé assumer (et rénover?) une naturelle et générique qualité présumée de l'homme qui est d'être *viator*. À l'évidence, une évaluation critique de ce lieu commun du discours sur les pèlerinages s'impose. Elle peut s'effectuer au moyen d'une perspective comparatiste qui

1. Voir ici l'article de Humbert Jacomet.

2. Voir, par exemple, l'intervention, le 31 mai 1988, de S.E. Mgr Sarrabère au Cinquantenaire de l'Association nationale des directeurs de pèlerinage (*La documentation catholique*, n° 1968, 4/18 sept. 1988, p. 879-881). On notera avec intérêt que l'éditorial d'un récent numéro spécial de *Bell'Italia* (Suppl. au n° 119, mars 1996) consacré à la *Via Francigena* dans la perspective du prochain Jubilé évoque un célèbre pèlerin médiéval sous la dénomination de *trekker ante litteram!* On comprend mieux dès lors pourquoi les pèlerinages relèvent aujourd'hui souvent de la « pastorale du tourisme », quand bien même cette assomption est toute problématique : voir A. Dupront, « Tourisme et pèlerinage », *Communications*, 10, 1967, p. 97-121.

3. Voir, en particulier, A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages. Images et langages*, Paris, 1987, p. 34-58 et 315-415, et V. and E. Turner, *Image and pilgrimage in christian culture*, Oxford, 1978.

autorise à mettre en lumière les spécificités plus ou moins fortes des pérégrinations chrétiennes. La comparaison avec « les pèlerinages » dans le bouddhisme theravadin thaï, qu'analyse ici François Lagirarde¹, est particulièrement éclairante, à commencer par ce point de méthode : quels concepts utiliser, qui ne soient point de simples émanations de catégories chrétiennes, pour déchiffrer de telles réalités étrangères en leurs principes au monde chrétien ?

Penser les pèlerinages dans le christianisme, ou tout au moins dans le catholicisme, engage, on le mesure mieux maintenant sans doute, plus que de simples réponses à apporter à un problème pastoral. Y est ainsi en jeu tout particulièrement la notion même de « lieu saint » en régime chrétien. Alors que le récent *Code de droit canon* ignore, à la différence du *Code* de 1917 (can. 2313), la pratique du pèlerinage de pénitence, il se distingue de son prédécesseur, en définissant un « sanctuaire » (can. 1230) comme « une église ou un autre lieu sacré où les fidèles se rendent nombreux en pèlerinage pour un motif particulier de piété avec l'approbation de l'ordinaire du lieu » (cf. can. 1233)². Par ailleurs, la plupart des pèlerinages ne nécessitent pas un vrai voyage ou en font aujourd'hui l'économie³. Si donc la notion de « lieu saint » n'est apparemment pas caduque, comment l'entendre? Aux théologiens de se mettre au travail.

Michel-Yves Perrin, ancien élève de l'École normale supérieure, agrégé d'histoire, ancien membre de l'École française de Rome, maître de conférences des Universités en histoire ancienne. Poursuit des recherches sur les processus de christianisation des mondes antiques.

1. On trouvera également un riche matériel comparatif, quoiqu'insuffisamment analysé, dans l'ouvrage de S. Coleman and J. Elsner, *Pilgrimage. Past and Present. Sacred Travel and Sacred Space in World Religions*, Londres, 1995.

2. Cette définition remonte en fait à une proposition de la Sacrée Congrégation des Séminaires et Universités qui, estimant qu'elle manquait au *Code* de 1917, la soumit à Pie XII, lequel l'entérina le 22 décembre 1955 (Le Naz, s. v. « Sanctuaire » dans *Dictionnaire de droit canonique*, VII, Paris, 1965, col. 870). Le droit canon distingue le « lieu sacré » (can. 1205: « lieu destiné au culte divin ou à la sépulture des fidèles par la dédicace ou la bénédiction que prescrivent à cet effet les livres liturgiques ») du « sanctuaire ».

3. Voir ici l'article d'Olivier Chaline.

Georges CHANTRAINE

La géographie du pèlerinage chrétien

Si une personne en a le goût, si elle dispose de temps et de force, elle peut décider de mobiliser aussi bien son corps que son coeur pour aller dans un lieu autre, loin de chez elle, pour faire un pèlerinage¹. Pour le pèlerin, le sanctuaire est un ailleurs. Essayons de cerner un tel ailleurs et sa base géographique.

1. Pèlerinage dans l'Ancien et le Nouveau Testament : de la Jérusalem terrestre à la Jérusalem céleste.

Partons du pèlerinage juif, car, comme tant d'autres pratiques, le pèlerinage chrétien s'enracine dans celui du Juif. Pour le Juif de l'Ancien Testament, Jérusalem est la ville sainte vers laquelle convergent toutes les nations. Aussi le pèlerinage répond-il au mouvement centripète caractéristique du peuple élu sous l'Ancienne Alliance. Jérusalem attire vers la gloire du Seigneur les élus d'Israël et vers sa lumière les peuples du monde entier. Le prophète Isaïe le chante dans son magnifique

1. On trouvera une première esquisse sur les pèlerinages dans A. Solignac, « Pèlerinages, introduction », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 12, Paris, Beauchesne, 1984, 890.

poème du chapitre 60. Le Juif devenu adulte monte à Jérusalem pour célébrer la pâque au moins une fois dans sa vie. Ainsi fait Jésus à l'âge de douze ans (*Luc 2, 41-50*) ; d'après l'évangile selon saint Jean, le ministère du Christ se rythme sur ses montées à Jérusalem; son destin enfin s'accomplit à Jérusalem lors de la Pâque.

La croix, la résurrection et l'ascension font de Jérusalem la « Ville sainte » (*Matthieu 27, 53*) pour les disciples du Christ. Mais c'est en un sens tout transformé par rapport à l'attente de l'Ancienne Alliance. La croix unit le ciel et la terre : en mourant, Jésus s'enfonce dans le domaine des ténèbres et de la mort pour libérer les morts (*Matthieu 27, 52-53*) ; selon saint Jean, c'est en descendant dans l'abîme infernal que le Christ est exalté : « lorsque j'aurai été exalté, j'attirerai tous à moi » (*Jean 12, 32* dans l'original grec ; cf. *Lumen Gentium*, 3, 48) ; par la verticale de la croix glorieuse, le Crucifié exerce une attraction horizontale sur les hommes de tous les temps. Il l'exerce par la puissance de l'Esprit qu'en mourant il a « livré » (*Jean 19, 30*), puis « soufflé » (*Jean 20, 22*) sur son Église à travers les Apôtres, après qu'il l'a reçu de son Père, à la droite duquel il est assis en son humanité glorifiée. Son Père a mis l'Esprit à la disposition de Jésus, mort et descendu dans les ténèbres de la mort, pour qu'il puisse le communiquer à son Corps glorifié, qui est aussi l'Église. Les deux dimensions, verticale et horizontale, de la croix sont l'oeuvre commune du Fils et de l'Esprit personnel, commun au Père et au Fils.

Ainsi est dépassée et accomplie la prophétie d'Isaïe. La Jérusalem terrestre, centre vers lequel Israël attire toutes les nations païennes, perd son rôle et sa splendeur historiques ; elle sera détruite par les Romains en l'an 70 de notre ère. S'y est substituée « la Jérusalem d'en haut, notre Mère » (*Galates 4, 26*), qui descend « du ciel, de chez Dieu » « comme une fiancée parée pour son époux » (*Apocalypse 21, 2*), car, dans la puissance de l'Esprit, l'Église vient d'en haut, « immaculée » comme celle que le Christ s'est unie (*Éphésiens 5, 25-27*) et qui ne cesse de donner des enfants à son Père (cf. *Galates 4, 24* ; *Romains 8, 14-17*) jusqu'à la fin du monde. À partir d'en haut, elle est envoyée dans le monde entier grâce au ministère des Apôtres avec tout le pouvoir du Seigneur, pour communiquer à toutes les nations l'enseignement du Seigneur Jésus et faire des disciples par le baptême au nom du Père et du Fils et de l'Esprit

(Matthieu 28, 18-20). En s'étendant au monde entier, l'Église exerce sa mission de rendre les hommes fils de Dieu et frères de Jésus-Christ.

Le mouvement *d'expansion* dont le Seigneur anime l'Église par son Esprit est en même temps un mouvement de *concentration*. L'Église, la Jérusalem d'en haut, n'est pas animée par un mouvement seulement centripète, comme l'était la Jérusalem terrestre, mais par un mouvement également centrifuge. En d'autres termes, l'Église est sainte en même temps que missionnaire. « *De par sa nature, l'Église, durant son pèlerinage sur la terre, est missionnaire, puisqu'elle tire son origine de la mission du Fils et de la mission du Saint-Esprit, selon le dessein de Dieu le Père... Il a plu à Dieu d'appeler les hommes à participer à sa vie non pas seulement de façon individuelle sans aucun lien les uns avec les autres, mais de les constituer en un peuple dans lequel ses enfants, qui étaient dispersés, seraient rassemblés dans l'unité* (cf. Jean 11, 52).¹ » Elle est sainte selon son mouvement centripète qui la centre sur le Christ, et *missionnaire* selon son mouvement centrifuge qui la porte vers les hommes du monde entier. En se concentrant sur le mystère du Christ, elle ne se ferme pas sur elle-même ; au contraire, elle est amenée à faire connaître la bonne nouvelle du salut définitif. Corrélativement, son élan missionnaire ne la disperse pas dans les affaires du monde : venant de l'Esprit du Christ, il la tient dans son Seigneur.

Ce double mouvement est toujours inclus dans la double dimension verticale et horizontale de la croix que l'Esprit fait fructifier. La sainteté et la mission sont inséparablement cruciformes, données qu'elles sont dans l'eucharistie. Le Christ glorifié se livre, en effet, dans l'eucharistie, comme crucifié, tandis que ceux qui le reçoivent deviennent son Corps, ce Corps qu'ils sont déjà par leur appartenance à l'Église : au fidèle qui reçoit le sacrement, le prêtre dit avec saint Augustin : « *reçois ce que tu es* ». Le don du Seigneur dans son corps eucharistique déborde tellement le fidèle que celui-ci fait sien ce qu'il reçoit et qu'en le faisant sien il est assimilé au Seigneur. Ce double mouvement du devenir et de l'être, c'est-à-dire d'assimiler le corps du Seigneur et d'être assimilé par lui, coïncide au fond avec le mouvement, double lui aussi, d'expansion et de concen-

talion de l'Église. Le centre en est *l'eucharistie*, désormais présente partout où est l'Église. Aussi n'existe-t-il pas et ne peut-il pas exister une Ville unique, comme Jérusalem, La Mecque, Bénarès, dans les religions juive, musulmane, hindoue où tous les fidèles se rendent ou peuvent se rendre. Convoqués (*convocatio*) là où l'évêque ou son collaborateur, le prêtre, célèbre l'eucharistie, c'est là que les chrétiens se réunissent légitimement (*congregatio*). Convocation et congrégation sont sous-tendues par le même mouvement à la fois centripète et centrifuge : la convocation suppose l'expansion missionnaire de l'Église, car les fidèles sont convoqués à partir de leur dispersion dans le monde. Corrélativement, leur congrégation a vocation missionnaire : les fidèles s'unissent comme des frères, non pour faire de leur communauté le centre de l'Église, mais pour que leur charité fraternelle porte du fruit. Le centre se trouve dans le fruit que seul l'Église peut donner¹. Aucun lieu n'est en principe exclu.

2. La pratique du pèlerinage catholique de l'Antiquité à nos jours : Jérusalem et Rome

Pour autant tout pèlerinage disparaîtrait-il en raison du rythme essentiel, *centrifuge et centripète*, de la vie chrétienne ? En fait il n'en est rien : une pratique ancienne atteste des pèlerinages de chrétiens. Jérusalem et la Terre sainte furent visitées très tôt par eux : le *Journal de voyage* de la bienheureuse Égérie², que cette dernière accomplit la Bible à la main³, nous en livre un témoignage antique, daté de Pâques 381 à

1. Sur ce sujet, on se reportera à l'étude essentielle du père H. de Lubac : *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (Paris, Aubier, 1971, surtout 57-69). Cf. Ma contribution « Les Églises particulières dans l'Église universelle », à paraître dans les Actes du Colloque *Henri de Lubac et le mystère de l'Église* (Paris, Cerf, 1997).

2. Égérie, *Journal de voyage (Itinéraire)*, Introduction, texte critique, traduction, notes, index et cartes par Pierre Maraval (= *Itinéraire*) et Valerius du Bierzo, *Lettre sur la Bse Égérie*, Introduction, texte et traduction par Manuel C. Diaz y Diaz (= *Lettre*), coll. Sources chrétiennes 296, Paris, Cerf, 1982.

3. *Itinéraire*, 1, 1, n. 2, p. 120; *Lettre*, ch. 1, pp. 338-339.

1. Vatican II, *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église*, 2.

Pâques³⁸⁴. Très tôt aussi, les chrétiens se rendirent sur les tombes des martyrs et particulièrement, à Rome, sur celles de Pierre et Paul, à partir du ⁿⁱe siècle et surtout à partir de la construction de la basilique du Vatican au début du siècle suivant². Ils vénèrent ensuite les sépultures ou les reliques d'autres saints : saint Martin de Tours, saint Jacques de Compostelle, saint Antoine de Padoue et tant d'autres. On multiplia les reliques, sans crainte d'en fabriquer de fausses. A partir du ^{XIX}e siècle, les lieux d'apparitions mariales attirèrent des masses de fidèles qui se déplaçaient plus facilement et en plus grand nombre grâce aux chemins de fer. Lourdes fut couru par d'énormes foules.

Le renom de sainteté de chrétiens vivants, parfois dotés de dons particuliers, telles la direction spirituelle ou la connaissance du cœur, fit aussi se déplacer vers eux des chrétiens ou même des non-chrétiens : les déserts d'Égypte se peuplèrent; Ars devint un centre religieux ; Marthe Robin contribua à fonder quelques communautés nouvelles.

Existerait-il comme un réseau qui relierait ces lieux de pèlerinage et leur conférerait leur qualité de chrétien ? On en devine l'existence. Parlons d'abord de la Terre sainte.

La terre promise demeure pour les chrétiens la Terre sainte. Elle porte le souvenir de la vie de Notre Seigneur Jésus-Christ. Elle garde le souvenir de la promesse divine faite à Israël et atteste la présence du grand Fait, du Fait unique de l'Incarnation : Dieu est devenu homme, ici, il y a vécu et y a exercé son ministère de sa conception à sa mort.

Aussi la Terre sainte possède-t-elle une dimension ecclésiale. La Jérusalem terrestre a cédé la place à la Jérusalem d'en haut, notre Mère ; elle n'est ni ne peut être le centre de l'Église du Christ. Elle n'en demeure pas moins la cité qui évoque la « *Cité sainte* », « *la Jérusalem céleste qui descend du ciel* ». Pour ceux qui suivent le Christ, elle a préfiguré les réalités eschatologiques qui se sont accomplies en elle. Si le regard s'arrêtait à elle, on se tromperait sur son sens ; on retournerait en arrière,

1. P. Maraval, « Introduction », *Itinéraire*, 28-39.

2. V. Saxer, « Pèlerinages, B. Le pèlerinage aux apôtres Pierre et Paul (des origines à l'an 800) », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 12, Paris, Beauchesne, 1984, 909-910.

on réduirait son rôle et détendrait la tension eschatologique. On diminuerait aussi ou même écarterait le rôle de Rome. Le centre visible de l'Église, qui est catholique, n'est pas à Jérusalem, mais à Rome où Pierre a demeuré avant de mourir, où se trouve son tombeau avec celui de Paul (car son martyr, auquel est associé celui de Paul, établit son siège dans l'Église de Rome¹), où la tradition fixe le successeur de Pierre. Se situe dès lors à Rome le siège de Pierre, chef visible, principe et fondement visible de l'unité².

La géographie ecclésiale est dessinée par ces deux lieux saints, que sont Jérusalem et Rome. Il existe entre eux un lien et comme une tension. Un homme, Ignace de Loyola (1491-1556), le fondateur de la Compagnie de Jésus, a illustré ce qu'ils signifient. Le pèlerin³, comme il s'est appelé, va pouvoir nous éclairer. Après avoir médité longuement sur ses péchés à Manrèse puis sur les mystères de « Notre Seigneur » et s'être décidé à servir davantage le Roi éternel en se laissant choisir par le Dieu qui, en son conseil trinitaire, a décidé de sauver le monde qu'il a créé, Ignace de Loyola voulut se rendre en Terre sainte en se confiant à la Providence divine dans le dénuement. Arrivé entre le 4 et le 23 septembre 1523, il examina tout ce qui concernait la vie de Notre Seigneur avec « *une grande consolation* ». « Son ferme propos était de rester à Jérusalem pour y visiter constamment les Lieux

1. Parmi tant de publications, on peut lire P. Batiffol, *Cathedra Petri, Études d'Histoire ancienne de l'Église*, coll. *Unam Sanctam* 4, Paris, Cerf, 1938, surtout 23-40.

2. L. Bouyer, *L'Église de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris, Cerf, 1970, 467-473.

3. *Le récit du pèlerin*, traduit par É. Thibaut, coll. *Museum Lessianum*, Bruges, Ch. Beyaert, 1922, 2^e éd. 1924. 3^e éd. entièrement refondue par A. Thiry s.j., Paris, Desclée de Brouwer, 1956, éd. abrégée, Namur, éditions Fidélité, 1989 ; reproduit sous le titre de *Testament* dans Ignace de Loyola, *Exercices spirituels, précédés du Testament*, Paris, Arléa, 1991. Ce même récit est publié aussi sous le titre d'*Autobiographie* par A. Guillelmou, coll. *Le Livre de Vie* 27, Paris, Seuil, 1962, et de *Récit écrit par le Père Louis Gonçalves aussitôt qu'il l'eut recueilli de la bouche même du Père Ignace*, traduit par A. Lauras s.j., introduction, notes et index par Jean-Claude Dhôtel s.j., Coll. *Christus* 65, Paris, Desclée de Brouwer, Bellarmin, 1988.

Saints » et « y aider les âmes »¹. Cependant le provincial des Franciscains qui gardaient les lieux chrétiens de Jérusalem, l'obligea à quitter la ville. Alors, il retourna visiter le Mont des Oliviers pour voir « *les empreintes des pieds* » du Christ, inscrites sur « *la pierre de laquelle Notre Seigneur monta aux cieux* », puis il y retourna encore pour regarder « de quel côté était le pied droit et de quel côté était le pied gauche »².

Obligé par l'Inquisition espagnole de devenir théologien pour pouvoir enseigner la distinction entre le péché véniel et le péché mortel, il se rendit à Paris, y étudia le latin et la philosophie ; il y donna aussi les *Exercices spirituels*³, et réunit quelques compagnons. En 1536, après avoir émis leurs vœux de pauvreté à Montmartre, c'est en Terre sainte qu'Ignace et ses compagnons décidèrent de s'installer et, si cela s'avérait impossible, de se mettre alors à la disposition du pape, « *Vicaire du Christ* », puis qu'il les envoie là où il y aurait un plus grand service du Seigneur.

Ces hommes mûrs, de tempérament et de dons très divers, formés par les *Exercices spirituels* portaient en eux le désir du plus grand service du Seigneur et ils avaient l'intention de le faire en Terre sainte, parce qu'y avait habité le Verbe incarné, mais, à cause des Barbaresques, ils ne purent s'y rendre; ils se tournèrent dès lors vers le pape pour qu'il oriente leurs ministères. Grâce au service du pape, l'universel, – le Seigneur –, que saint Ignace avait touché en Terre sainte devenait concret pour chacun d'eux. Les *Constitutions* de la Compagnie de Jésus prévoient dès lors que, dans la mesure où le pape est le « *Vicaire du Christ* », il peut envoyer les jésuites là où sera rendu un service plus grand à la plus grande gloire de Dieu (« *ad maiorem Dei*

1. Ignace de Loyola, *Le récit du pèlerin*, 3^e éd. 86.

2. *Le récit du pèlerin*, 3^e éd. 88.

3. Voici comment Ignace de Loyola présente les *Exercices spirituels* : *K De même, en effet, que la promenade, la marche et la course sont des exercices physiques, de même on appelle exercices spirituels toute manière de préparer et de disposer l'âme, pour écarter de soi tous les attachements désordonnés, puis, quand on les a écartés, chercher et trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie, pour le bien de son âme.* » (N° 1 : saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, traduits et annotés par François Courel, s.j., 4^e éd., coll. Christus, 5, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, 13-14.

gloriam »)¹. Ainsi l'Universel concret est reçu dans la tension entre Jérusalem et Rome et confère sa mission à la Compagnie de Jésus qui se veut prête à aller en tout lieu où un plus grand service sera rendu à Dieu.

Nous pouvons réfléchir sur l'expérience singulière de saint Ignace et en tirer un profit aussi universel que possible pour mieux comprendre le double mouvement ecclésial de la mission. Elle s'est en effet laissée guider par la Révélation biblique sans lui surimposer des schémas extérieurs. Elle atteste ainsi la Tradition ecclésiale. Nous percevons chez saint Ignace ce que c'est d'être pèlerin. Le pèlerin est devenu missionnaire, car le pèlerinage est essentiellement mission : il consiste à se mettre au service du Seigneur Jésus, qui envoie ses disciples en montant au Père, selon la volonté de son Vicaire sur la terre, en vue de la plus grande gloire de Dieu et de la meilleure aide du prochain. Puisque la Terre sainte ne pouvait être atteinte, Rome rend concret le désir du plus grand service de Dieu. Assurément, pour tout chrétien, le pèlerinage n'a pas une telle ampleur, mais, s'il n'était pas missionnaire et n'était pas m3 par le désir de réaliser concrètement un service plus grand de Dieu, il cesserait d'être pèlerinage.

L'expérience singulière d'Ignace de Loyola a connu et, peut-on dire, touché l'Universel concret, comme le Fils incarné qui envoie l'homme en mission, comme il fut envoyé par son Père. Elle a ainsi perçu ce que nous avons décrit au niveau ecclésial comme mouvement eucharistique de concentration et d'expansion. Mais où s'exercera la mission ? Vers où le disciple sera-t-il envoyé ? L'univers entier lui est ouvert. Mais il importe de trouver ce qui permettra de décider où aller. Pour que la mission prenne place dans l'histoire du disciple et du monde, elle est comme tendue entre Jérusalem et Rome ; celui qui s'apprête à la recevoir passe par l'une et l'autre ville. L'histoire accomplie du Verbe remontant au Père de Jérusalem oriente le disciple vers sa propre mission grâce au ministère du pape. En raison de son service de l'unité de l'Église qui se répand et se concentre, l'évêque

1. Ignace de Loyola, *Constitutions de la Compagnie de Jésus*, t. 1, traduction du texte officiel, notes et index par François Courel, s.j., coll. Christus 23, Paris, Desclée de Brouwer, 1967, septième partie, ch. 1, particulièrement n° 603.

de Rome, chef du collège épiscopal, sait *hic et nunc* où appelle l'Universel concret, le Seigneur Crucifié de l'univers. Grâce à un tel ministère de discernement, auquel le disciple collabore, les lieux de pèlerinage peuvent être liés à la mission.

3. Des lieux de pèlerinage en vue de la mission

Au xvi^e siècle, Érasme critiqua avec modération bien des comportements de pèlerins, les protestants le firent avec plus de radicalité. Aujourd'hui certains s'en prennent à la « bougeotte » des jeunes (et des moins jeunes) ou au « rêve de Compostelle », c'est-à-dire à une volonté du pape et de certains évêques de reconstruire la chrétienté. Toutes les critiques contre les lieux de pèlerinage ne tombent pas à faux. Comme dans le temple de Jérusalem, le commerce profite souvent trop facilement de la dévotion des fidèles. Le saint, sa relique, telle prière privée ou publique sont censés obtenir la grâce, mais, diront certains, la vie chrétienne des pèlerins ne s'améliore pas ensuite. Des chrétiens sérieux s'en attristent avec raison. Faut-il pour autant supprimer les pèlerinages ?

Dans sa mission, l'Église est animée par un mouvement double d'expansion et de concentration; elle va jusqu'aux plus lointains pour porter l'Église et donner la vie divine et, ainsi, elle unit entre eux les hommes devenus croyants dans le Christ. On peut dès lors distinguer deux aspects formellement assez divers de l'Église selon les indications de Vatican II, mises en lumière par le père Henri de Lubac¹ : selon son mouvement de concentration on considère l'Église comme *particulière*, rassemblée par son évêque « *dans le Saint-Esprit grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie* »², tandis que, selon son mouvement d'expansion, on considère l'Église comme *locale* : elle est formée de groupes d'Églises (particulières), constitués au « *cours des temps* », « *organiquement réunis* », « *voulus par la Providence* » et qui « *sans préjudice pour l'unité de la foi et pour l'unique constitution divine de l'Église universelle, jouissent de leur propre discipline* »³.

1. *Les Églises particulières* (n. 3), 37, 48.

2. Vatican II, *Décret sur la charge pastorale des évêques*, 11.

3. Vatican II, *Constitution dogmatique sur l'Église*, 23.

Le mouvement d'expansion est inévitablement *local*, on se déplace d'un lieu à un autre. Tant que l'Église est animée par ce mouvement local, on peut à ce titre, selon le père Henri de Lubac, la considérer elle-même comme locale. Elle vit en des lieux divers. Certains de ceux-ci appellent à la sainteté : ceux où reposent les corps des saints, leurs reliques¹, ceux où vit un croyant ayant reçu des dons utiles au salut de beaucoup, ceux où se sont déroulées des apparitions authentiques ; en ces lieux, l'Église d'en haut vient au-devant de l'Église pèlerine pour l'aider à convertir les hommes à Dieu. Une fois que l'Église hiérarchique y a accepté le culte ou l'y tolère, les chrétiens s'y rassemblent : ils y prient, y entendent la Parole de Dieu, y célèbrent l'eucharistie, y reçoivent les sacrements, particulièrement celui de la pénitence. Qui a vu la procession aux flambeaux de Lourdes avec sa foule de malades et de souffrants aura perçu de l'intérieur qu'y est présent le Peuple de Dieu, qui est l'Église. Là s'opère le centrement sur le Christ et la vie donnée par l'Esprit pour mener les hommes jusqu'au Père en vue d'achever le pèlerinage terrestre dans la patrie céleste. Là s'unissent dans la même foi, la même espérance et le même amour des peuples divers, là les langues chantent à l'unisson le même Seigneur qui nous a créés et sauvés. Là, parce que la vie venue de partout se rassemble et se concentre dans le culte de Dieu, se manifeste l'Église sous son aspect non local, mais *particulier*, car elle est assemblée dans l'unité, sous la direction de son évêque, grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, selon l'explication que le père Henri de Lubac a donnée de l'enseignement conciliaire². Ce qui est local appartient aussi à

1. La prière se tourne vers le saint, non pas vers la dépouille mortelle.

2. *Les Églises particulières* (n. 23), 29-56 et *passim*. Les auteurs du nouveau droit canonique ont volontairement adopté jusque dans la terminologie l'usage ainsi précisé du Concile. Les Églises particulières sont définies aux canons 368 à 374 du nouveau Code de droit canonique (Texte officiel et traduction française par la société internationale de droit canonique et de législations religieuses comparées, Paris, Centurion, Cerf, Tardy, 1984, 66-67). – Dans son *Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Cogitatio fidei 191, Paris, Cerf, 1995, le P. Jean-Marie Tillard fait sortir toute l'Église catholique de l'Église locale de Jérusalem sans tenir compte des termes de l'enseignement conciliaire que sont « *Église universelle* », « *Églises particulières* » et « *Églises locales* ».

l'apostolat de l'Église. En attirant les hommes de loin, les lieux de pèlerinage les conduisent au centre qui est le Christ.

La doctrine de Vatican II, telle que le père Henri de Lubac l'a expliquée, consiste à restaurer la tension entre le local et le particulier et à affirmer que, dans leur singularité, les Églises particulières sont intérieures les unes aux autres, qu'elles sont l'Église universelle dans leur communion, affermie et assurée par le centre de l'unité, le successeur de Pierre. C'est ainsi que l'Église est catholique. Ce qui est catholique est donc précisément ce qui unit les Églises particulières dans l'Église universelle selon leur mouvement eucharistique de concentration et d'expansion. Ainsi s'affirme la double dimension verticale et horizontale de la croix que l'Esprit fait fructifier.

Dans cette corrélation intime entre Église universelle et Églises particulières locales, les pèlerinages contribuent à rendre l'Église plus catholique. Sans se laisser impressionner par les risques de toute entreprise humaine, mais en tâchant cependant de les contenir, il me semble bon de permettre en particulier aux jeunes et à tout homme d'avoir, grâce aux pèlerinages, le cœur ouvert à l'acte essentiel de l'Église : la mission.

Georges Chantraine s.j. Né en 1932, entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain); docteur en théologie (Paris). Professeur à la faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Cofondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre de son comité de rédaction. Expert de la Congrégation pour le clergé (depuis 1995). Dernière publication : « Guide de lecture », dans H. U. von Balthasar, *Les grands textes sur le Christ* Paris, Desclée, 1991. Travaille actuellement à une recherche biographique et théologique sur Henri de Lubac.

sans montrer non plus la tension entre Jérusalem et Rome. Ce qui est local deviendrait, selon lui, catholique sans la médiation de ces termes, venus de la Tradition, enseignés par le Concile Vatican II, éclairés par l'étude du Père de Lubac, que le Père Tillard laisse de côté. J'ai fait des observations sur ce livre dans ma contribution « " Corrélation radicale " entre Églises particulières et Église universelle selon Henri de Lubac », à paraître à l'automne prochain dans les Mélanges offerts au Père Anton, professeur émérite de la Grégorienne, publiés aux éditions Piemme.

Olivier CHALINE

Topographie spirituelle et ferveur des fidèles, deux lacunes de la réflexion sur les pèlerinages

Le pèlerinage n'est pas que la route. Il a une destination. Les pèlerins ne sont pas tous des routards dévots, prêts à se lancer sur de durs chemins vers Compostelle, Lorette, Czestochowa ou Rome. Il y a aussi ceux qui, moins « engagés », vont prier près de chez eux ou à l'occasion d'un voyage. La réflexion catholique sur les pèlerinages ne s'est guère souciée de tels aspects qui ont aussi leur importance. Il y a pourtant une géographie spirituelle avec des endroits plus ou moins célèbres mais essentiels pour l'histoire de Dieu dans notre vie, collective ou personnelle. Il y a aussi une ferveur des gens qu'il importe d'accueillir, même si elle déroute parfois. Un exemple rural et marial nous fournira un point de départ.

1. Un pèlerinage rural : Notre-Dame-de-Trédos

À Notre-Dame-de-Trédos (commune de Saint-Étienne d'Albagnan, Hérault), entre Saint-Pons de Thomières et Olargues, vers les Monts du Somail et de l'Espinouse, ce qui compte d'abord, c'est le site. Passé l'étroit pont sur le Jaur, la route gravit la montagne, d'abord en épingles à cheveux puis en larges courbes épousant les versants de châtaigniers et de rochers. Après 5 km d'une montée plein sud qui laisse se déployer le paysage méditerranéen et tourmenté des premiers contreforts du Massif central, le pèlerin arrive sur un plateau

découvert qui s'élève doucement jusqu'à la crête dominant la vallée qu'il a quittée. Quelques champs obstinément cultivés, des bosquets de petits chênes, une pinède dont dépasse un clocher signalent le terme du voyage. Là-haut, les derniers vieux sont partis, mais le berger vient encore avec les forestiers qui montent la garde. Là commence le « désert », pays aux sources rares, aux pistes qui s'enfoncent dans les buis, les chênes et les pentes de bruyère. Dans ce bout du monde existe, au moins depuis le x^e siècle, un pèlerinage à Notre-Dame de Trédos (dite des trésors). Au bas de la pinède, le pèlerin découvre un oratoire avec une statue de la Vierge. Puis, sous le couvert bruissant des arbres, il laisse sur le côté un austère abri de lauzes et, gravissant encore quelques marches, atteint le parvis de la chapelle. Un calvaire, un oratoire extérieur, une longue nef inattendue montrent qu'on attend ici des fidèles venus vénérer la Vierge dont la statue domine le maître autel rococo de marbre et de stuc.

Chaque année, à la Pentecôte et le dimanche le plus proche de la nativité de la Vierge, on vient en pèlerinage depuis les paroisses voisines. Autrefois, on venait depuis Béziers et Montpellier par le petit train de la vallée. Après une période de délabrement, la vaste chapelle a été restaurée dans les années 1980 et récemment dotée d'une toiture solide. Les gens de la vallée ont formé une société très active qui a remis en état le sanctuaire¹. Leurs ancêtres lui avaient déjà manifesté leur attachement en le rachetant sous la Révolution pour le préserver de la destruction.

Pèlerin lointain mais fidèle de Notre-Dame-de-Trédos, j'ai pu éprouver l'attraction propre à ce sanctuaire. Ce n'est pas la route qui compte puisque la grande majorité des pèlerins viennent en voiture et en voisins, de la double vallée de l'Orb et du Jaur et des « hauts cantons ». L'important, c'est ce bout du monde si largement ouvert sur le ciel. Parler d'une « colline inspirée » ne serait encore qu'une vue extérieure des choses. Là-haut s'imposent le dépouillement et la beauté, comme dans les ermitages franciscains. L'expérience est celle de la solitude, de la paix, d'un monde ordonné, cohérent, avec, les matins

1. Association Rénovation Notre-Dame-de-Trédos, trésorière Mme Fontès, Saint-Étienne d'Albagnan, 34390 Olargues.

d'été, les odeurs mêlées de bruyère, de fougère et de châtaigneraie et le soir un couchant majestueux sur un horizon de crêtes. Il n'y a ni télévision ni téléphone, seulement le silence et le vent dans la montagne. L'âme est désencombrée. Il y a de l'air, même en été, de l'espace. Comme dans le désert biblique, tout se prête à la rencontre avec Dieu. Il se laisse mieux entendre ici qu'ailleurs et rien ne permet plus de se dérober à Lui. Telles sont la puissance et la simplicité de ce lieu.

La montagne est à elle seule porteuse d'une géographie spirituelle. Il n'y a pas que la lente montée pour vous dépouiller de l'agitation des passions. Une fois là-haut, il y a les oratoires autour de la pinède, et, du parvis jusqu'au sommet de la montagne, le chemin de croix. Les stations de la marche du Christ forment autant d'étapes dans la marche vers la cime. Il semble que le drame du salut achève, entraîne, donne son sens, à tout cet univers de bois, de rocs, de vallons sauvages. La croix attire tout'. Pour les pèlerins des villages proches, qui gravissent le sommet en récitant leur chapelet, c'est tout leur monde qui est sanctifié, la création, eux-mêmes, ceux qui sont restés dans les maisons.

Toutes les intentions sont confiées à la Vierge. Là-haut, il semble que la prière soit plus facile et les grâces plus abondantes. C'est bien ainsi qu'on entend les trésors de la Vierge. A Trédos, il n'y a pas eu d'apparitions, on ne garde pas de reliques, mais on vient par dévotion envers celle qui apparaît plus particulièrement « mère de miséricorde », « porte du ciel », « consolatrice des affligés ». Le pèlerinage donne à voir la force de l'intercession et de la communion des saints. Les jours de pèlerinage, les petites veilleuses rougeoient dans la chapelle, signes fragiles des prières des uns et des autres pour les vivants et les morts. Des ex-voto dont le nombre s'accroît, indiquent sur les murs des peines, des souffrances, des grâces obtenues : guérisons, naissances, vocations religieuses, soldats revenus sains et saufs ... L'énumération des noms de famille, de

1. C'est ce que dit Claudel dans *l'Annonce faite à Marie* dont nous tirons la citation mise en exergue du numéro. Chaque pèlerinage est métaphoriquement celui de Jérusalem. Dans bien des sanctuaires de Bohême, les grands pèlerinages sont peints sur les murs : venir ici, c'est aussi aller là-bas. On peut en dire autant du rapport entre nos pèlerinages et Jérusalem.

hameaux, de villages déploie dans la paix du sanctuaire une géographie du pèlerinage unissant la montagne aux villes et aux bourgs du Bas-Languedoc. Prier dans cette chapelle, c'est trouver sa place dans une continuité de générations pèlerines en expérimentant à la fois la vie de l'Église et la protection mariale.

Le pèlerinage, l'attachement au sanctuaire soudent une communauté qui n'est pas exclusivement celle des autochtones mais aussi celle de quelques fidèles venus de plus loin. Il n'est que de voir le soin apporté à orner la chapelle pour les pèlerinages, le souci de sa restauration et de son entretien, pour se rendre compte de ce qu'elle peut représenter. Cet attrait, fait de fascination pour la montagne et la prière, dépasse de beaucoup les seuls pratiquants réguliers. Que de fois j'ai vu des visiteurs heureux de trouver enfin la chapelle ouverte : promeneurs ? mais partis en ayant laissé un cierge allumé. Des gens qui s'étaient détachés de l'Église y ont retrouvé un point de repère, une fidélité. L'an passé fut enterré un vieil ami qui avait longtemps présidé la société de restauration de la chapelle. Il se posait bien des questions sur la foi, avait souvent assisté à la messe et pris part à nos discussions. S'il ne fut pas enterré près du chevet de la chapelle comme l'avait été une pieuse femme du siècle dernier, il avait demandé que lors de sa messe de funérailles soit déposée, comme unique fleur sur son cercueil, de la bruyère coupée à Trédos.

Le lieu n'est donc pas indifférent. Pourtant, la réflexion sur le pèlerinage semble négliger l'aspect proprement topographique qui ne concerne pas seulement l'archéologue ou l'historien. Pèlerins, nous allons bien quelque part.

2. Pèlerinage et vie chrétienne : destination oubliée?

Trop souvent, on ne considère que le pèlerin en marche, sans souci de son lieu d'arrivée. Il y a pourtant une géographie spirituelle dont tous les points ne sont pas équivalents. Il y a des endroits qui, plus que d'autres, portent à la prière : les ermitages franciscains pour les uns, Lourdes pour d'autres. Cette géographie chrétienne qui s'est dessinée au fil du temps, est faite de bien des espaces aux points de repères plus ou moins

marqués¹. Il y a la Terre Sainte et Rome, liées aux Écritures. Il y a aussi la géographie imprévisible des saints et des apparitions avec Assise, Auray, Ars, Lourdes, La Siette... Surgissent, secrètement d'abord, puis publiquement, des points tout à coup désignés par l'Esprit. Des endroits obscurs s'avèrent avoir vu vivre et grandir un saint ou avoir été choisis pour qu'y soit délivré un message. Il y a encore, croisant parfois les précédentes, la géographie religieuse héritée de cultes précédents avec leurs montagnes saintes : Montmartre ou le Mont-Saint-Michel. Dès lors, il faut prendre en compte, avec une éventuelle histoire préchrétienne du lieu de pèlerinage, une attraction qui s'est modifiée sans s'interrompre. La géographie spirituelle a enfin ses capitales et ses bourgades, mais l'Esprit souffle où il veut, attirant ici des foules bigarrées, là de petites troupes de voisins.

La réflexion chrétienne serait-elle mal à l'aise? Avec la métaphore pérégrinante qui fait, à juste titre, de la marche du pèlerin une image de celle de l'Église vers le royaume de Dieu, l'accent mis presque exclusivement sur l'histoire en cours aboutit au trop fréquent silence de l'Église *sur* les fins dernières et le royaume. Pourquoi cette réserve sur le terme tant désiré de notre route ? Pourquoi ne pas nous parler davantage du ciel ? Rien de mieux pour nous donner envie d'y aller... La joie des élus, la plénitude de la vie divine ont de quoi attirer. Il serait quand même dommage qu'on craigne, en parlant du ciel, de démobiliser les chrétiens appelés d'abord à vivre de la vie de Dieu. Le royaume n'est pas un « arrière-monde » ouvert à toutes les fuites. Il grandit mystérieusement aujourd'hui, mais il est aussi et surtout le terme de notre route.

Si nous escamotons aussi bien le but géographique du pèlerinage que la gloire de Dieu, que reste-t-il ? Des chrétiens en marche, mais vers quoi au juste ? Dans le cas du pèlerinage, cette lacune de la réflexion contraste avec la puissance topographique et architecturale de bien des points d'arrivée. Certes à Compostelle, la longue route efface quelque peu le tombeau vide de l'apôtre. Mais il y a Rome, il y a Jérusalem avec la Terre Sainte qui est à la fois but de pèlerinage et espace en soi.

1. Voir les réflexions, il y a plus de vingt ans, de F. Bourdeau, « Le pèlerinage chrétien entre l'espace et le temps », *Permanence et renouveau du pèlerinage*, Lyon, 1976, pp. 153-167.

Plus près de nous, il suffit de voir le Mont-Saint-Michel qui borne majestueusement les terres et nous rappelle l'évidence topographique d'un point fascinant.

Comment expliquer la difficulté à penser un espace chrétien pourtant bien réel ? Est-ce la crainte des confusions païennes là où se sont succédé les sanctuaires de cultes différents ? Est-ce la volonté de déraciner des formes de piété catholique jugées dépassées ? Peut-on parler seulement d'une indifférente incompréhension ? Remarquons d'abord que l'insistance sur le lent et pénible chemin du pèlerin, image de sa vie chrétienne comme de l'Église en route vers le royaume, contraste avec la facilité qu'offrent aujourd'hui les moyens de transport pour abrégé ce chemin. On peut aller à Rome et à Jérusalem en avion sans se ruiner, même si le goût est revenu des pèlerinages pédestres. On risque alors un décalage fâcheux du discours et de la réalité : l'homo viator prend l'avion, à tarif réduit avec sur place une nuit de samedi à dimanche ou un billet de groupe... Une meilleure prise en compte du lieu de pèlerinage par la réflexion évite aussi le trekking catholique. Le chemin de Santiago est plus qu'un GR prestigieux réputé difficile. Sinon, on peut tout aussi bien crapahuter dévotement sur le GR 20, de l'Île-Rousse aux abords de Porto-Vecchio, ce qui serait déjà fort bien.

Penser la topographie oblige enfin bien souvent à accepter l'histoire de l'Église. Il ne s'agit pas seulement d'une métaphore (l'Église en marche à travers l'histoire), mais d'une réalité forte et variée. Évoquons simplement la réalité topographique romaine avec ses tombes d'apôtres, avec les catacombes et les églises, les témoignages d'époques diverses qu'on goûtera plus ou moins. Réalité pas toujours édifiante, mais qui est pourtant, si on veut bien la prendre dans toute son ampleur, l'occasion d'une méditation sur l'Église sainte et pécheresse. Jérusalem, quant à elle, est aussi bien une figure de division qu'une ville sainte. Il faut accepter ce mélange propre à l'histoire humaine inachevée'. Le point d'arrivée du pèlerinage avec sa forme, son histoire, l'attachement des générations de fidèles, permet ainsi un rapport sain et complet à l'histoire de l'Église. Sinon notre histoire chrétienne collective comme

1. Voir H.I. Marrou, *Théologie de l'histoire*, Paris, 1968.

notre propre destinée individuelle sont, non plus un pèlerinage, mais une errance indéfinie dans un temps et un espace sans repères notables semblable à une banlieue anonyme. Le lieu de pèlerinage nous réinsère dans une durée comme il approfondit le sens de l'Église. Pour cela, pas besoin de courir nécessairement très loin.

3. Une réalité méconnue : le pèlerinage proche

Le but du pèlerinage n'est pas obligatoirement au terme d'une longue route dépaysante dans des contrées étrangères. Sinon, il reste réservé à une minorité de chrétiens soit assez fortunés soit assez aventureux. Même si les moyens de transport contemporains à partir du chemin de fer ont parfois fait du pèlerinage un phénomène de masse, il faut néanmoins avoir sinon quelque argent, à tout le moins du temps. Il y a pourtant un autre type de pèlerins, ceux qui se rendent vers un sanctuaire proche de chez eux. C'étaient les habitants de la Rome chrétienne se rendant vers les basiliques. Aujourd'hui, à l'occasion d'un dimanche, d'une fête, d'une supplication, les Romains vont vers le Divino Amore ou nos compatriotes vers Fourvière, Lalouvesc sur la tombe de saint François Régis, Bonsecours au-dessus de Rouen ou Lavasina près de Bastia. De tels pèlerinages sont encore dotés d'un rayonnement au moins régional. Il en est d'autres encore, plus petits, ruraux souvent, qui attirent à certaines dates, les fidèles des paroisses environnantes. Dans bien des régions, ils ont décliné à partir du milieu de ce siècle, sauf quand la célébrité touristique leur a donné un second souffle comme aux pardons bretons.

Ces petits sanctuaires de pèlerinage sont un élément important d'une christianisation de l'espace et du temps qui était plus facile dans le monde rural d'hier que dans les villes de cette fin de siècle. Une ou deux dates dans l'année, liées au calendrier liturgique ou à la fête patronale, voyaient le retour régulier des fidèles qui pouvaient de toute façon s'y rendre quand bon leur semblait puisqu'ils n'habitaient pas loin. Modestes oratoires, chapelles ou véritables églises destinées à abriter les foules des grandes occasions, ces sanctuaires sont autant de points remarquables d'une géographie spirituelle. Il suffit encore de parcourir des campagnes aveyronnaises aujourd'hui bien dépeuplées

pour se rendre compte de l'intensité de cette christianisation du paysage : clochers mais aussi calvaires, croix de mission ou de chemin. Le cours de l'existence, la vie quotidienne se déroulent ainsi dans un espace marqué par des signes bien visibles, qui sont autant d'invitations à la prière, même brève. Une telle visibilité du catholicisme dans des terres qui furent durablement avec l'Ouest ou la Franche-Comté des « chrétientés » ferventes et prolifiques, est plus que le « triomphalisme » qu'une mauvaise conscience exacerbée en quête d'invisibilité maximale, serait tentée d'y voir. Elle signifie que notre monde a un sens et une dignité car le Christ y est venu et y est mort pour nous. D'ailleurs, les agnostiques et les incroyants sont parfois plus attachés à ces repères rassurants qu'on ne le penserait. Il y a là une incarnation de la foi. Comment nos contemporains sauraient-ils seulement son existence si nous-mêmes étions désireux de l'enfouir, si nous-mêmes la réduisions à une abstraction vague? La foi n'est pas une donnée privée sans visibilité extérieure. Elle n'est pas non plus propriété privée. Nous n'en sommes que les dépositaires chargés de l'annoncer.

Les petits pèlerinages, qu'ils soient ruraux ou urbains, sont aussi un recours à ne pas négliger. Ils forment dans l'espace et la vie chrétienne une présence à la fois proche et différente, plus complémentaire de la paroisse que concurrente. Dans l'Europe centrale du XVII^e siècle en cours de recatholicisation, les populations rurales ont été largement regagnées à l'Église par la multiplication des pèlerinages proches. Qui visite la Bohême, la Moravie, l'Autriche reste surpris de l'extraordinaire densité de petits sanctuaires dressant leurs bulbes ou leurs dômes baroques dans des sites souvent choisis avec bonheur. Il s'agissait de proclamer que ces contrées si durement regagnées étaient une terre sainte. Au temps où déclinaient bien des pèlerinages lointains autres que Rome ou Lorette, la Terre Sainte était désormais là en Bohême, en Moravie ou en Autriche. Malgré les réformes ecclésiastiques des Lumières puis les turbulences d'une histoire récente souvent défavorable, la ferveur s'y est maintenue, signe que les fidèles ont apprécié des églises belles, au baroque tantôt naïf tantôt élaboré, qui leur rendent le ciel plus proche et plus familier.

Chez nous, après une phase de déclin, voire d'interruption parfois, certains pèlerinages locaux ont trouvé une nouvelle vie. Tel est le cas de celui à Notre-Dame-de-Banelle (commune

d'Escurolles) près de Vichy. Les pèlerins y vénéraient depuis le XVII^e siècle une piété. Une chapelle et des bâtiments y avaient été édifiés. Leur vente comme bien national sous la Révolution ne fit pas disparaître le pèlerinage qui se maintint dans un oratoire jouxtant l'ancienne chapelle transformée en grange. Dans les années 1960-1970, de nouveaux propriétaires mal disposés et des circonstances défavorables mirent fin à la venue des pèlerins. Après une vingtaine d'années d'abandon, c'est l'installation dans le domaine de la communauté Mère de Miséricorde qui a permis la restauration de l'oratoire et le retour des pèlerins. La remise en état de la chapelle est prévue. D'ores et déjà, le petit sanctuaire attire du monde dans une région peu fervente.

4. Prendre les gens tels qu'ils viennent

Assez facilement, pourvu qu'on leur en donne l'occasion, les gens viennent à ces petits pèlerinages qui offrent des occasions certaines d'évangélisation. Le danger serait de les chasser en les décourageant. Un réflexe fréquent en France qui trouve sans doute ses racines dans les désirs de réforme de l'Église au (vi^e siècle, pousse à regarder avec suspicion les manifestations d'une piété qualifiée de « populaire » pour mieux la déprécier. On a tout dit et depuis longtemps sur le paganisme mal christianisé, sur les motivations suspectes, sur les confusions et les ambiguïtés². Leur procès est instruit régulièrement depuis le

1. Il y eut dans les années 1970, lors de la réforme liturgique, tout un débat, voir par exemple les recueils *Religion populaire et réforme liturgique*, Paris, 1975, avec l'article de Ph. Ariès, « Religion populaire et réformes religieuses », pp. 84-97 et B. Plongeron, R. Pannet, *Le christianisme populaire*, Paris, 1976. Tout cela est aujourd'hui bien daté, mais on me permettra de tirer de l'article d'Ariès (qui restait réticent face aux changements liturgiques) cette citation un peu longue : « 1^o (...) Les parareligieux, les catholiques saisonniers, sont des oubliés de l'histoire. Il faut les réhabiliter, au moins leur reconnaître une authenticité propre. Ils le méritent. Ils ne doivent pas attendre cette reconnaissance des gens d'Église qui rte leur sont pas plus favorables aujourd'hui qu'autrefois, s'ils admettent bien aujourd'hui la signification religieuse des incroyants absolus.

2^o Ma seconde conclusion est que le christianisme n'est pas une donnée positive assez constante pour servir de critère et de référence à l'histoire,

temps des humanistes. La France si durablement marquée par le rigorisme et le jansénisme a parfois poussé très loin cette mise en conformité de la piété aux normes de la religion bien ordonnée. C'est une des causes du détachement religieux du xv^m^e siècle dû davantage aux clercs eux-mêmes qu'aux philosophes. De semblables phénomènes ont eu lieu dans les années 1960-1980 avec des conséquences non moins dramatiques : refus des signes, volonté d'éradiquer des formes de religion désormais intolérables en regard des modèles du moment, aspiration à une Église de militants¹. Se sont superposées une crise iconoclaste, une poussée de rigorisme et une ecclésiologie élitiste mi-janséniste mi-léniniste.

Je ne reviendrai pas ici sur les nombreuses conséquences désastreuses de cette intolérance pratiquée pourtant au nom de l'ouverture au monde et du dialogue. On a alors découragé et chassé, comme au XVIII^e siècle d'ailleurs, bien des fidèles sans gagner autant de convertis. Je m'occuperai seulement du sort souvent injuste fait à cette piété dite un peu vite « populaire », aux gens et aux gestes.

L'expression a eu son heure de gloire et ses équivoques. « Qu'on ne me parle pas de religion « populaire » ou de religion comme déviation de la foi ! » s'écriait en 1976 le futur

et l'historien n'a pas le droit ni le pouvoir de dire : ceci est chrétien, ceci ne l'est pas; ceci est du bon christianisme, et cela est du mauvais. Je sais bien qu'il existe une révélation chrétienne et un fond de croyances qui définissent le contenu théologique de la foi chrétienne; mais dans la pratique commune, dans la mentalité habituelle, ce fonds de croyance n'est jamais complet. Une époque a *mis* l'accent sur un aspect, une autre époque sur un autre aspect, et ces différences ne sont pas toujours superficielles, elles vont parfois jusqu'à de notables contradictions. Entre ces différences, entre ces contradictions, l'historien n'a pas à choisir, encore moins à juger, celle qui se rapprocherait le plus d'un modèle imaginaire de christianisme pur. Il sait que ces différences, que ces contradictions sont des signes visibles de changements très profonds de mentalité qui seraient autrement peu perceptibles », pp. 96-97.

Ariès ajoute enfin que le chrétien, même saisonnier, n'a pas à choisir entre ces différences d'attitudes qu'il étudie et aura à peu près pour devise : « Ad unum per varia, ad aeterna per tempora ».

1. A ce sujet, on peut se reporter aux analyses de G. Cholvy et Y.M. Hilaire dans le t. III de leur *Histoire religieuse de la France contemporaine*, Toulouse, 1988, pp. 303-352.

Mgr Defois. « Il me semble qu'il y a là un des malentendus les plus constants de la pastorale de ces derniers temps. Il n'est pas sûr que la foi savante soit plus chrétienne que la religion populaire. Il ne s'agit pas tant de vérité que de culture. Il est sûr que par rapport à la connaissance de la foi comme par rapport à la vie, toutes les chances ne sont pas aujourd'hui égales pour tous. Priant avec les mots, les rythmes et les attentes de leur vie, les chrétiens de France ne peuvent se retrouver d'emblée dans le même langage, les mêmes gestes et les mêmes espérances ». Il n'y a pas, ajouterai-je, de « ligne du parti ». L'Église ne propose pas un modèle unique de piété et de vie chrétienne. Il ne faut pas non plus être saint pour être membre reconnu de l'Église. Le salut est proposé à tous. Le pèlerinage, si lié au XIX^e siècle ou encore au début du nôtre aux conversions des intellectuels, est aussi un grand moyen de toucher des pratiquants occasionnels. Ils forment une catégorie de fidèles clairement déshéritée. Hors de l'élite communautaire engagée, ils n'ont droit ni aux égards réservés aux convertis ni à la considération due aux incroyants. Ils ne sont que de mauvais élèves, dont le carnet est aussi affligeant en orthodoxie qu'en orthopraxie. D'ailleurs, ils finissent par quitter l'école subrepticement, sans qu'on s'en afflige beaucoup. Les responsabilités ne sont pas toutes d'un seul côté.

La situation actuelle n'est, Dieu merci, plus celle de 1976. Bien des choses ont changé, mais des réflexes négatifs demeurent encore dans l'attitude des pasteurs si bien que les paroles de Mgr Defois gardent quelque actualité : « Que faisons-nous avec ces masses chrétiennes ? (...) Parfois peu pratiquantes selon la régularité ecclésiastique, souvent incohérentes selon nos critères de pasteurs soucieux de mettre la foi dans la vie, elles sont l'explosion d'une vie qui fait mémoire du Dieu de sa jeunesse. C'est ainsi que nous les retrouvons aux grands moments de l'existence et aux grands lieux de la foi. Avec l'apparence du touriste qui « vient et voit », avec l'inquiétude de l'homme débordé ne sachant plus l'essentiel, elles retrouvent ainsi ponctuellement le noeud d'une fidélité et la trame d'une histoire. Elles s'y réfèrent et n'aiment pas être regardées comme un public de

1. G. Defois, « Le pèlerinage, chance pour l'Église », *Permanence et renouveau du pèlerinage*, Lyon, 1976, p. 189.

« mauvais chrétiens ». Or les pasteurs n'ont pour elles qu'un regard de discrédit et une parole de reproche.

Pourtant ces chrétiens valent mieux. Ils ont souvent peine à se retrouver dans l'Église d'après Vatican II. Ils font ce qu'ils peuvent avec les commandements de Dieu et de l'Église, et ne maîtrisant pas toujours leur vie, ils ne s'arrangent guère mieux avec leur foi ».

Avec les gens, il y a les gestes. Le grand manteau de l'Église couvrait bien des pratiques aux origines parfois discutables. Mais cette acceptation, consciente des ambiguïtés toujours possibles, avait l'immense mérite d'encadrer des gestes, des recours qui existent de toute manière. Ce n'est sans doute pas par hasard si la vague de rigorisme ecclésiastique des années 1970 précède l'inquiétante floraison des sectes, le renouveau de la sorcellerie et la réapparition de syncrétismes païens. Sur les friches du catholicisme pousse sans contrôle une végétation étrange. L'Église n'a pas su, ou plus su, tenir sans froisser, éclairer sans affaiblir. Il ne s'agit pas de tout accepter et de tout baptiser, mais d'écouter et d'aider. Des gens, qui ne sont pas nécessairement des paroissiens assidus, cherchent une parole, un recours, un secours. Va-t-on les chasser sous prétexte que leur foi n'est pas sûre ?

Un exemple peut faire comprendre cette situation. Il existe près de Rouen, au pied d'une falaise au bord de la Seine, une chapelle semi-troglodyte dédiée à saint Adrien. Naguère les bateliers venaient y honorer leur saint patron. Puis, ce furent les jeunes filles en quête d'un mari qui venaient planter une épingle au pied de la statue. La chapelle finit par être en mauvais état et fut fermée. Des habitants des villages voisins qui étaient peut-être baptisés mais n'étaient pas des piliers de paroisse, formèrent une association pour restaurer la chapelle. Leur démarche ne trouva guère d'intérêt auprès de clercs suspicieux. Ils persévèrent pourtant et la chapelle restaurée fut rouverte. La messe y est célébrée désormais pour la fête du saint patron et y reviennent des gens qui déposent de petits messages avec leurs prières. Une demande revient sans cesse : trouver du travail. On peut considérer cette démarche d'intercession comme un exutoire social ou une pratique païenne ; on peut aussi se réjouir de l'existence de lucarnes d'espérance dans une société sans grâce.

Les gens viennent. Mieux vaut donc les prendre tels qu'ils

sont, avec leurs attentes, leurs gestes, leurs ignorances et leurs qualités¹. Il est souhaitable de les éclairer s'il y a lieu, mais il convient d'abord de les accueillir, de leur dire qu'ils sont aimés de Dieu. Il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père et donc pas de norme unique de la piété. Une chose est la commune profession de la foi, une autre est l'acceptation de la diversité des expressions de la piété. Comment se fait-il qu'on parle tant de dialogue avec le monde, de solidarité, d'inculturation et qu'on regarde d'un mauvais oeil des gens (de tous les milieux) qui viennent encore, malgré l'élitisme communautaire et la langue de bois, chercher auprès de l'Église un sens à leur vie et un soulagement à leurs difficultés ? L'Église est mère, pas marâtre, et le Christ n'a pas chassé les gens qui venaient le voir pour être guéris. Il a aimé ce qu'il y avait en eux de foi, d'amour et d'espérance. Dans ses périodes les plus fastes, l'Église s'est toujours montrée capable de répondre, sans trahir son message, aux attentes des hommes. Elle a su aussi les infléchir à l'occasion, les élever, les tourner vers Dieu sans décourager ni heurter. Le pèlerinage, proche ou lointain, est une bonne occasion pour y parvenir.

Olivier Chaline, né en 1964, rédacteur en chef de *Communio*, agrégé d'histoire, ancien élève de l'École normale supérieure où il enseigne l'histoire moderne, travaille sur l'histoire religieuse des pays tchèques au xv^m siècle et sur la France au xv^m siècle.

1. Ph. Ariès notait encore, en 1976 : « il est un trait de religion populaire qui me paraît avoir résisté aux érosions de la modernité, parce qu'il correspond à un des besoins les plus profonds de notre sensibilité, et sans doute (au moins autant que la sorcellerie !) subsistera-t-il aussi longtemps que l'homme, malgré toutes les épurations ecclésiastiques : c'est l'importance, ou plutôt la révérence, accordée au signe, statue de saint, objet de piété, médaille, scapulaire, rosaire, chapelet. Signe qui appelle le geste (toucher la statue pour communiquer avec le sacré, embrasser le chapelet), et la parole, non pas par improvisation personnelle mais *formule* littéraire ». Cette persistance du signe qui inquiète ceux qui redoutent la « dichotomie superstitieuse du signifiant et du signifié » aux dépens de ce dernier, « sous-entend que la culture populaire n'est pas seulement une expression éphémère d'un type de société, qu'elle est aussi créatrice de valeurs qui la dépassent, et que grâce à cette créativité elle pourrait résister mieux qu'on ne croit aux chocs successifs de la modernité », B. Plongeron et R. Pannet, op. cit., p. 233.

Jacques PERRIER

Jérusalem, pour le temps et pour l'éternité

Ce texte reproduit une conférence donnée à l'Institut catholique de Paris, le 28 octobre 1996. Elle prenait place dans une série de 4 conférences organisées par la Section d'Etudes juives de l'I.C.P., à l'occasion du III^e millénaire de Jérusalem. On trouvera la série complète (Jacques Briend, Joseph Mana, Ami Bouganim, Mgr Perrier) précédée d'une présentation de la Soeur Dominique de la Maisonneuve, dans le n° 62 (avril-juin 1997) de Transversalités - Revue de l'Institut catholique de Paris.

LES présentations de Jérusalem sont multiples – ce qui est bien normal – mais souvent exclusives l'une de l'autre. Pour simplifier, disons que les uns adoptent un point de vue historique, d'autres ont un regard politique, d'autres encore nous entraînent dans une vision mystique. Je voudrais transgresser cette manière habituelle de parler, car elle fait voler en éclats la réalité de Jérusalem. Plus que toute autre ville, Jérusalem est composite, mais elle a vocation d'unité : unité entre des peuples divers ; unité entre le passé, le présent et le destin.

Jérusalem dans la naissance du christianisme

Les récits des évangiles se répartissent entre deux pôles : la Galilée et, à partir de la Galilée, quelques excursions en terre

païenne; la Judée et son centre, Jérusalem. Jésus est appelé « *Jésus de Nazareth* » même sur le *titulus* de la croix. Ses disciples se font reconnaître par leur accent galiléen. Pilate renvoie Jésus à Hérode parce qu'il relève de sa juridiction. Sur l'origine galiléenne du mouvement lancé par Jésus, les évangiles sont formels.

Par les aléas de l'Histoire, la Galilée était moins sainte que la Judée et surtout que la « *sainte Sion* » (« la Sainte » est le nom de Jérusalem en langue arabe). Même après la division du royaume d'Hérode le Grand, tout le pouvoir religieux était concentré à Jérusalem, autour du Temple et des écoles : prêtres, juristes et savants suspectaient volontiers l'orthodoxie de tout ce qui n'était pas directement sous leur contrôle. Quelle que soit la tension, Jésus n'a pas fui Jérusalem. Il a aimé cette ville; il a pleuré sur elle. Dès l'âge requis, il y est monté en pèlerinage et le quatrième évangile rythme son ministère par ses différentes « montées ». Envoyé en premier lieu aux brebis perdues d'Israël, il ne pouvait rester à l'écart du lieu-symbole de leur unité. Jésus ne cherche pas à fonder des institutions parallèles ou substitutives par rapport à celles de son peuple : il parle ouvertement au Temple, au coeur même de l'institution religieuse.

Quand se profile l'échec de l'accueil réservé à l'Évangile par les autorités juives, Jésus monte résolument à Jérusalem, « *car il ne convient pas qu'un prophète périsse hors de Jérusalem* » (Luc 13, 33). Dès lors et pour toujours, « *pour le temps et pour l'éternité* », Jérusalem est liée aux événements centraux de notre salut. Non seulement c'est à Jérusalem que se joue sa Passion, mais c'est aussi à Jérusalem que sont situées la plupart des apparitions du Ressuscité. Même les deux disciples qui fuient vers Emmaüs retournent précipitamment à Jérusalem quand ils ont, enfin, reconnu le Christ : ils viennent conforter leur foi à celle des Onze. C'est encore à Jérusalem que saint Luc place la dernière apparition du Christ (« l'Ascension ») et la venue de l'Esprit Saint (« la Pentecôte »).

Tout ce qui précède est bien connu. Par contre, les chrétiens oublient souvent que Jérusalem a continué de jouer un rôle important pour l'Église naissante, environ pendant une trentaine d'années. Ils s'imaginent qu'au lendemain de la Pentecôte, chacun des apôtres est allé prendre le bateau pour quelque direction lointaine ! Il n'en a rien été. Saint Luc a d'ailleurs précisé que l'évangélisation s'étendrait à la Judée et la Samarie et

jusqu'aux extrémités de la terre, mais qu'elle commencerait par Jérusalem (*Luc* 24, 47 ; *Actes* 1, 8). Effectivement, Jérusalem entend les premiers discours de Pierre ; elle voit les premiers signes et prodiges accomplis par les mains des apôtres, dans l'Esprit qu'ils ont reçu du Seigneur; elle est aussi le théâtre des premières persécutions et des premiers martyres. C'est à Jérusalem qu'apparaît le personnage qui sera plus tard désigné comme « l'apôtre des nations » : il s'agit de Saul, le jour où Etienne est lapidé. Le même Saul, devenu Paul, attestera le rôle central de Jérusalem en « montant » lui aussi à Jérusalem conforter sa foi – comme les « disciples d'Emmaüs » – en l'appuyant sur celle des « colonnes ». Même en temps de persécution, les apôtres restent à Jérusalem (*Actes* 8, 1). C'est à Jérusalem que Pierre doit s'expliquer sur le baptême de Corneille et c'est encore à Jérusalem que se tient le « concile » qui essaiera de régler les problèmes nés de l'afflux des païens.

Si les *Actes des apôtres* nous montrent comment l'Évangile, en la personne de Paul, arrive dans la capitale de l'Empire Romain, c'est pour illustrer la véracité de la parole du Christ (« jusqu'aux extrémités de la terre »). Ce n'est pas pour dévaluer Jérusalem. Nous savons qu'en fait, c'est à l'occasion des révoltes juives contre Rome que les chrétiens de Jérusalem se sépareront de leurs compatriotes. Ils ne reconnaîtront pas cette lutte comme la leur. Semble-t-il, ils n'étaient pas les seuls Juifs à se situer ainsi. N'empêche que le grief s'est inscrit dans la mémoire juive.

Les chrétiens peuvent-ils encore parler de « la Terre sainte » ?

Comme dans un article de la *Somme*, les arguments ne manquent pas, pour plaider le *videtur quod non*. En restant proches de l'Écriture, nous pouvons dire

- avec saint Jean, que le véritable temple, c'est le corps (ecclésial et eucharistique) du Christ ressuscité ;
- avec saint Paul, que le « mystère » consiste en ce que la barrière entre Israël et les Nations a été détruite par la Croix du Christ ;
- avec l'auteur de *l'épître aux Hébreux*, que l'ordre du culte ancien est désormais caduc.

Forts de ces raisons, beaucoup de chrétiens ne veulent plus entendre parler de « la » Terre sainte. Selon leurs sympathies, ils parleront d' « Israël » ou de la « Palestine ». Nous n'avons pas l'intention d'entrer dans une polémique stérile, mais nous pourrions opposer, en *sed contra*, le fait que, par deux fois, saint Matthieu parle de la « Ville sainte » (au moment de la Tentation et à la mort du Christ).

Voici quelques raisons pour lesquelles la Terre sainte n'a pas cessé de l'être, même si son privilège n'est plus exclusif.

1. Que nous le voulions ou non, c'est en ce pays, et singulièrement en cette ville, que se sont accomplis les événements de notre salut. Dans notre temps de spiritualité flottante, il est inopportun de désacraliser ces lieux.

2. Selon l'enseignement formel de Jésus, rien n'est annulé de la Loi et de son ordre. Tout est accompli. Nous, chrétiens d'origine païenne, nous avons été greffés sur l'histoire d'Israël. Refuser un statut particulier, dans la foi, à ce pays, c'est peut-être refuser notre ascendance et la particularité de l'Incarnation : « voici l'homme », dit Pilate, et cet homme est un juif.

3. L'histoire chrétienne de la Terre sainte ne s'est pas achevée avec la destruction du Temple. Les chrétiens, comme les juifs, fût-ce en petit nombre, se sont toujours accrochés à Jérusalem. Comme les juifs ils y ont été persécutés par les Romains : au II^e siècle, Hadrien veut supprimer toute trace du christianisme en élevant ses temples sur le Golgotha comme sur la grotte de la Nativité.

Nos ancêtres les Croisés se sont très mal comportés lorsqu'ils arrivèrent à Jérusalem et l'Histoire est encore affectée du lointain souvenir de cette violence frénétique. Il ne faudrait pas oublier, inversement, que la présence chrétienne en Terre sainte fut plus souvent entourée de menaces ou de mépris. Les frères franciscains d'aujourd'hui sont à l'aise dans leurs couvents, mais il n'en fut pas toujours ainsi : si nous pouvons pèleriner vers les lieux saints, c'est à la patience de leurs gardiens que nous le devons pour une part. Ce n'étaient sans doute pas tous des anges, mais, à leur façon, ils ont vécu là-bas une béatitude : celle des pauvres sinon celle des doux.

4. Les chrétiens n'ont jamais cessé de vouloir « monter à Jérusalem » en pèlerinage. Leur démarche n'a pas de connota-

tion politique. Ils viennent à ces lieux comme à la source de leur foi, sans que jamais le pèlerinage ait été considéré comme obligatoire. Même si nous estimons dangereux de parler de lieux qui seraient « saints » pour les pèlerins, admettons au moins qu'ils deviennent saints par les pèlerins.

5. Au visiteur pressé, Jérusalem offre le spectacle de la division entre les chrétiens : tout l'inverse de la sainteté. Mais c'est aussi à Jérusalem que le pape Paul VI a effectué son premier voyage hors d'Italie, à la recherche du Christ et à la rencontre du patriarche Athénagoras. Jean-Paul II s'inscrit dans la même ligne en souhaitant que Jérusalem et la Terre sainte jouent un rôle de premier plan dans la marche vers l'unité visible dont le Jubilé de l'an 2000 devrait être une étape décisive.

6. Il paraît que, dans le Nouveau Testament, les « saints » sont les chrétiens de Jérusalem. Ces chrétiens sont aujourd'hui une toute petite minorité qui risque de disparaître par l'exode ou l'écrasement. Ces chrétiens d'aujourd'hui, ces « saints » ne sont sans doute pas des anges. Mais la communauté de Jérusalem, telle que les *Actes* la décrivent, connaissait déjà ses scandales.

7. Nous avons signalé plus haut que, à défaut de l'expression « Terre sainte », il faut dire, soit « Israël », soit « Palestine ». C'est prendre parti politiquement, ce qui est légitime mais non obligatoire. Nous devons au contraire faire la preuve qu'un lieu peut être « terre sainte » pour des croyants de religions diverses, avant même que ne soit réglé (et le sera-t-il jamais de façon définitive ?) le statut politique du territoire. À part quelques fanatiques, exploités de religion, la coexistence entre juifs, chrétiens et musulmans n'est pas si mauvaise à Jérusalem. Des relations se nouent, même si elles sont encore timides : il faut remonter le cours de l'Histoire !

La Jérusalem terrestre, symbole de la Jérusalem céleste

Quand il est question de Jérusalem « pour l'éternité », le chrétien pense évidemment au livre de *l'Apocalypse*, spécialement au chapitre 21 :

*Et je vis la Cité sainte, Jérusalem nouvelle,
qui descendait du ciel, de chez Dieu.*

Cette Jérusalem céleste n'est d'ailleurs pas seulement promise pour l'avenir eschatologique. Elle est déjà fondée, par la résurrection et l'exaltation du Seigneur Jésus. Nous y avons d'ores et déjà notre demeure : la tradition paulinienne insiste sur cette actualité : les références principales sont *l'épître aux Galates* (4, 26), *l'épître aux Philippiens* (3, 20) et *l'épître aux Hébreux* (12, 22).

Mais qu'il s'agisse de la Jérusalem nouvelle dont le sacrement est l'Église ou de la Jérusalem ultime, il est remarquable que le symbole utilisé dans le Nouveau Testament soit la Ville et non le Jardin. Les pères de l'Église présenteront souvent le salut comme un retour au Jardin : le paradis perdu et interdit est désormais ouvert à l'homme. Des thèmes paradisiaques sont d'ailleurs présents dans *l'Apocalypse* : le fleuve de vie et les arbres de vie. Mais ils se trouvent dans la Ville. Une réplique du jardin d'Éden existe bien dans le *Nouveau Testament* : c'est le jardin de Gethsémani. Mais quand il s'agit d'évoquer la nouveauté de l'Évangile, l'Écriture préfère le symbole de la nouvelle Jérusalem qui accomplit la vocation de l'ancienne au lieu du jardin où nous reviendrions après l'errance du péché.

La Jérusalem physique, celle que nous pouvons visiter, peut-elle nous orienter vers ce que l'espérance nous fait attendre du Royaume encore à venir ? Il me semble possible d'esquisser une réponse affirmative. Pour cela, il faut se rendre au Mont des Oliviers, là d'ailleurs où la tradition juive place la venue du Messie (ce qui explique le grand nombre de sépultures sur ses pentes). De là, Jérusalem se présente en son entier, toute baignée de lumière, élevée par rapport au Cédron mais non dominante.

Ces trois aspects ne sont pas étrangers au mystère de Dieu et de sa présence, quand il sera tout en tous. Alors, enfin, tout ce qui est fragmentaire aura disparu ; l'ombre du péché elle-même n'existera plus ; Dieu ne sera plus en aucune manière considéré comme un juge surplombant notre finitude.

Partons maintenant de la vision apocalyptique. Certes, la Jérusalem physique n'est pas un cube ; elle n'est pas

construite en un or si pur qu'il aurait la transparence du cristal. Il faut bien que, par certains traits de la description, la Jérusalem nouvelle échappe aux logiques du vieux monde. Mais d'autres indications correspondent à ce que voient aujourd'hui nos yeux de chair. Du Mont des Oliviers, le regard est immédiatement frappé par la continuité du rempart : peu importe que, dans son tracé actuel, il date de Soliman le Magnifique ! Ce rempart donne à penser que le Royaume, tout spirituel qu'il soit, n'est pas un gaz évanescent. Un royaume a nécessairement des frontières, même si elles sont très larges. Il est question de portes qui sont toujours ouvertes : depuis 1967, toutes les portes de Jérusalem sont ouvertes ; hélas, elles ne sont pas encore toujours ouvertes à tous. Il n'est pas déraisonnable d'espérer qu'elles le seront bientôt. Le déblaiement des murailles fait apparaître les assises de rocher qui, dans *l'Apocalypse*, figurent les Douze.

Sans doute bien d'autres rapprochements seraient possibles. Ils n'ont aucune valeur objective. Un élément majeur du paysage vient d'ailleurs limiter la pertinence de l'opération. Dans la Jérusalem nouvelle, il n'est plus besoin d'aucun temple. Au contraire, l'esplanade du temple et le Dôme de la Roche, ne peuvent passer inaperçus. Le Dôme, rutilant d'or, efface presque celui de l'Anastasis : mais cela, aussi, peut-être, est un symbole.

Ouverture

Nous ne pouvons pas finir sur la vision eschatologique de la Jérusalem toute belle, parée pour son époux. Ce serait faire injure à ceux qui vivent là-bas, difficilement, les chrétiens peut-être plus que tous les autres. Mais, sans nous livrer à des pronostics politiques, n'existe-t-il pas aujourd'hui des chances pour que Jérusalem devienne vraiment la cité de la paix ? Là-bas cohabitent deux peuples et trois religions. Nous connaissons l'état des rapports entre ces deux peuples. Certes, ils ne sont pas bons mais la nouveauté, dans l'Histoire de la région, c'est que Jérusalem n'est plus soumise à une domination étrangère : ni les Romains, ni les Perses, ni les Francs, ni les Turcs,

ni les Anglais ! Chacun des deux peuples, semble-t-il, a compris qu'il lui fallait composer avec l'autre : c'est le **début de la sagesse**. S'ils arrivaient à juguler les influences et les **fanatismes** extérieurs, Israéliens et Palestiniens **pourraient trouver** des points d'accord et jeter entre eux des passerelles, **en attendant** mieux.

Quant aux trois religions, elles sont évidemment attachées à Jérusalem, même si leurs raisons sont diverses. Nul **ne peut** le contester : c'est pour Israël que la Ville sainte est la plus **essentielle** : à la différence de l'Islam, Israël n'a pas d'autre ville sainte. Quant aux chrétiens, nous avons rappelé les motifs de leur piété envers Jérusalem, mais leur amour de cette ville est nécessairement transformé par leur foi en la résurrection du Seigneur. Malgré leurs différences, un point est commun entre les trois grandes familles religieuses qui cohabitent à Jérusalem : ni pour les Juifs, ni pour les chrétiens, ni pour les musulmans, Jérusalem n'est le terme absolu. Jérusalem renvoie ailleurs.

Écoutons la prière de Salomon au jour où la Nuée remplit le temple (I Rois 8, 29) :

Que tes yeux soient ouverts jour et nuit sur cette maison, sur ce lieu dont tu as dit : « Mon Nom sera là », écoute la prière que ton serviteur fera en ce lieu.

Le temple est le lieu d'où montent vers Dieu la prière et l'encens. La crispation sur la possession du temple était déjà critiquée par les prophètes.

Pour les chrétiens, Jérusalem est le lieu du « départ », « exode » de Jésus vers le Père et, dans la puissance de l'Esprit Saint, le lieu à partir duquel ils partent annoncer l'Évangile à toutes les nations. Quant à l'Islam, l'événement qu'il commémore au Dôme du Rocher n'est autre que le départ du Prophète vers le ciel, son Ascension. Si chacun est fidèle au meilleur de sa tradition, Jérusalem ne peut pas être revendiquée comme une possession purement humaine et exclusive. Dieu seul a un droit absolu sur Jérusalem.

Nous retrouvons ce contraste entre le statique et le dynamique dans le psaume 86-87. Le dernier verset (7) parle de Jérusalem.

La version grecque dit :

« *En toi est ma demeure* ».

Le texte hébreu comporte une autre image :

« *En toi toutes nos sources* ».

Que la demeure soit une source, pour le temps et pour l'éternité !

Jacques Perrier, né en 1936, a été ordonné prêtre en 1964. Aumônier et directeur du CEP de 1964 à 1979, curé de Notre-Dame de Paris, directeur de la catéchèse et de la Pastorale liturgique, il est évêque de Chartres depuis 1990. – Auteur de diverses publications, dont des *Parcours Catéchétiques*.

François ANGELIER

Les écrivains et La Salette : Huysmans, Bloy, Claudel

1. Introduction

« *Il est des lieux qui tirent l'âme de sa léthargie* » : et Barrès alors d'esquisser, en ces premières mesures de *La Colline inspirée*, une véritable topographie mystique de la terre française, d'égrener un à un ses espaces de virulence surnaturelle « *élus de toute éternité pour être le siège de l'émotion religieuse* » : Lourdes, les Saintes-Maries, la Sainte-Baume, Vézelay, le Puy-de-Dôme, les Eyzies, Brocéliande, le mont Saint-Michel, etc... S'y mêlent, on le voit, des buts de pèlerinages catholiques, des terroirs enchantés, des sites entés de sanctuaires.

De Salette, point.

Le coteau marial dauphinois n'est pas agréé parmi ces « *lieux où souffle l'esprit* ». Pourquoi ? Barrès ne le dit pas. Barrès est un pèlerin de Lourdes, mais cela suffit-il ? Il y aurait alors des écrivains lourdais et des plumes salettines ? Certains, pourtant, furent les deux : Huysmans en outre, et Claudel. La clé est ailleurs : il y a, selon nous, une spécificité toute particulière de La Salette, un mode unique de rapport au lieu, au fait et à sa spiritualité, qui fait que l'on va à Lourdes, mais que l'on est *de* La Salette. La Salette serait donc à part, retranchée, sans l'universalité attractive des grands lieux touristiques et dévots, un sanctuaire à l'écart, réservé.

Pour mieux analyser ce lien particulier, isolons, au sein des

cohortes grimpantes, trois figures, trois « cas » particuliers d'ascension de la Montagne-aux-larmes : Huysmans, Bloy, Claudel.

2. Huysmans ou « la Vierge pour certains »

Huysmans n'ira qu'une fois à La Salette, en 1891. Année-clé : un an avant, il a publié *Là-Bas*, rencontré l'abbé Mugnier puis l'abbé Boullan, ce prêtre vintrisien¹ qu'évoque, à la même époque, dans son *Temple de Satan*, Stanislas de Guaita. Huysmans est alors en quête d'un envers blanc, d'un recto bénéfique à son noir verso satanique. Aller à La Salette? L'idée, on s'en doute, n'est pas du casanier auteur d'*En route*, mais de Boullan, alors lyonnais et qui a, en 1856, reçu sur la Sainte Montagne « tant de grâce d'En-Haut ».

Après un irritant et décevant passage à la Grande Chartreuse, ce « cloître-auberge », cette « blague », Huysmans arrive à La Salette. Le choc est immédiat, terrible : « ce n'est pas sans frisson que j'y pense ». Les lettres écrites alors répercutent l'onde de choc : « un plateau cerné de précipices, entouré de montagnes encore plus hautes au-dessus desquelles flambaient les neiges éternelles. À La Salette la végétation ne pousse plus; aucun arbre, les fleurs se meurent, les oiseaux se taisent. (...) Le vertige est autour et l'étouffement (...) C'est un terrible endroit, périlleux, menant droit au désespoir et à la folie. »

Cette randonnée salettine, Huysmans songe immédiatement à en tirer le « livre blanc » dont il mûrit la composition et qu'il pense intituler *La Bataille charnelle ou Avant La Salette. Pendant La Salette. Après La Salette*. Le titre définitif en sera *Là-Haut. Là-Haut* ne paraîtra jamais. Des « morceaux de bons » en seront extraits et fondus dans *En route* et dans *la Cathédrale*. Il faudra attendre Pierre Lambert (1965) et Michel Barrière (1988) pour que le manuscrit nous parvienne dans son intégrité, nous dévoilant enfin la vision huysmanienne de La Salette.

1. Allusion à Pierre Vintras, sectateur qui se prétendait en communication avec des personnages surnaturels. Condamné par le pape Grégoire XVI en 1843, il fonda l'Église de miséricorde, dont l'un des centres était la paroisse de Sion, la *Colline inspirée* de Barrès. (NDLR)

Au départ, en des passages non retenus, Huysmans se montre dubitatif quant à l'apparition qui lui semble « assez naïve », il goûte peu cette « Vierge qui descend des cieus pour nous entretenir des pommes de terre et des noix ». Mais la sauvagerie gothique du paysage est là, qui va pallier la mièvrerie saugrenue du récit de l'apparition, et notamment le torrent du Drac, qu'effrayé Huysmans scrute depuis le train. Il voit : *un énorme serpent liquide qui rampe et se tord entre les rocs, ainsi qu'entre les crocs d'un gouffre* ». Cette puissante commotion esthétique retombe hélas à la vue des statues figurant l'apparition, statues qu'il trouve d'une affligeante médiocrité sulpicienne et cingle, comme se doit, de sa verve mordante : la Vierge est réduite à n'être qu'une « cuisinière endimanchée (...) coiffée d'une sorte de moule à pâtisserie », si Maximin est « frisé comme un caniche », Mélanie a la tête « engoncée dans un bonnet à ruches », tandis qu'à ses côtés s'affaire « un toutou de presse-papiers ».

Ce mélange d'effacement poétique et de causticité caricaturale ne constitue guère, pour l'heure, le ferment d'une expérience spirituelle. Celle-ci surviendra à l'instant de la grande solitude, alors que Durtal/Huysmans est reclus dans sa cellule, un cube nu de chaux blanche marqué de la seule croix noire d'un crucifix de plâtre. Il endure là ce que son disciple Louis Massignon appellera « fissure intérieure ». Quelque chose en lui se rompt qui doucement débonde et lui offre la Joie : « Durtal demeurait là, le coude sur la table, et une douceur infinie coulait en lui; c'était comme l'évanouissement d'une âme qui revenait peu à peu à elle. » A cette douce et suave imprégnation divine, va se surajouter, pour Huysmans, la vision radieuse d'un pèlerinage populaire, d'une colonne de paysannes aux « âmes toujours jeunes (...) toujours fraîches (...) des âmes éternelles d'enfant ».

La Salette, pour Huysmans, trop fréquemment lié à Lourdes, est donc une expérience fondatrice : il y expérimente, dans la solitude propice de sa cellule, l'infinie douceur de la joie divine ; il y découvre une foi autre que celle des populations urbaines, celle, pure et nue, pleine d'une « nescience absolue du mal », des paysans dauphinois.

Par la suite, dans *la Cathédrale* puis dans *Les Foules de Lourdes*, s'imposera à lui une conception bipolaire de la mariologie et des mariophanies : à Lourdes, où s'affame « la Vierge pour tous » répond La Salette où se révèle « la Vierge pour cer-

tains », à une Vierge exotérique, thérapeutique, publicitaire, répond une Marie ésotérique, prophétique, porteuse d'un message secrètement réservé à « ces âmes éprises de la douleur », une Consolatrice venue pour « les âmes mystiques aimant à revivre les souffrances de la Passion, à suivre, dans son déchirant chemin de croix, la Mère ».

3. Bloy ou « l'Omnipotente Suppliante »

Si l'on peut parler de La Saiette sans citer une seule fois le nom de Bloy, il est absurde d'étudier Léon Bloy sans centrer son discours sur l'apparition de La Saiette. Elle est en effet le coeur, l'épicentre de sa spiritualité et de sa vision de l'histoire.

Il évoquera, dans la *La Femme pauvre*, « cette montagne glorieuse que les Pieds de la reine des prophètes ont touchée et où le Saint-Esprit a proféré, par sa bouche, le cantique le plus formidable que les hommes aient entendu depuis le Magnificat », sous-entendant presque que le fait de La Saiette a déclos la Révélation. Une lettre à Pierre Termier enfonce le clou jusqu'au coeur ; il y parle de « Notre-Dame de La Saiette à laquelle j'appartiens comme saint Laurent sur son gril et à ses charbons ardents ».

Il semble qu'il faille, aux écrivains salettins, un initiateur. Si celui de Huysmans a été le sulfureux Boullan, celui de Bloy sera le pathétique et génial abbé René Tardif de Moidrey. Confesseur de Barbey d'Aureville, prédicateur millénariste hanté par la reconquête spirituelle de Jérusalem et redécouvreur (salué par Claudel) de l'exégèse symbolique, Tardif de Moidrey est l'accoucheur spirituel de Bloy, qui ne parlera jamais de lui qu'en termes de « bien-aimé père spirituel ».

Tardif et Bloy se rendent à La Saiette en 1879. Bloy, à l'instar de Huysmans, y fait l'expérience terrible de la foi et le décès de son ami sur le lieu même du sanctuaire, le 28 septembre 1879, le laisse désesparé et porteur d'une mission vertigineuse : expliciter le sens mystique et prophétique de l'apparition, « en dévoiler l'importance religieuse et l'incalculable portée sociale dans tous les sens... ». Bloy entame alors ce travail qui gagne en ampleur, devenant « une interprétation biblique à propos des paroles de la Sainte Vierge à La Salette. Il s'agit de découvrir dans les Saintes Écritures tout ce qui se rapporte de

près ou de loin à Notre-Dame des Sept-Douleurs ». Cet ouvrage, *le Symbolisme de l'apparition*, ne paraîtra qu'en 1925, huit ans après sa mort. On y trouve les cadres durables de sa réflexion historique et mystique : un credo doloriste grandiose, une exégèse des moindres détails de l'apparition perçus comme indices divins et une mise en cohérence du message marial avec tout le texte biblique, faisant de La Saiette une nouvelle Annonciation. À la suite de cette première incursion, Bloy effectuera un second pèlerinage à La Saiette, en 1880, accompagné d'Anne-Marie Roulé, cette pierreuse prophétique qui, avant d'être internée, lui délivrera le « secret » fameux qui ne cessera, jusqu'à sa mort, de le hanter.

Entre 1880 et 1906, date à laquelle Bloy, accompagné de son ami Termier, retournera à La Saiette, l'apparition, le message et la personnalité des voyants, ne cessent de couvrir sous la cendre de sa misère et de le solliciter avec une férocité secrète. Il évoque, en 1897, dans *La Femme pauvre*, « l'endroit où l'Esprit redoutable s'est manifesté », l'instant où il lui sembla que « ses racines s'étaient retournées en haut ».

C'est donc en 1906 que Bloy retourne, pour un troisième pèlerinage, sur les lieux de l'apparition. Renouant avec sa mission d'exégète du message, il en tire un livre, *Celle qui pleure*, qui plus qu'une approche biblique apparaît comme un compendium de toutes les dimensions que prend La Saiette chez Bloy : exégèse du secret, biographie de Mélanie Calvat, exploitation de la dimension montfortaine de La Saiette et tentative de lier le thème de La Saiette à celui de la survivance de Naundorff. La vision de Bloy s'est alors déplacée du Secret vers la personnalité de Mélanie, la voyante devenant, pour lui, au fil des années, une quasi sainte.

Le déclenchement du premier conflit mondial va donner corps au prophétisme salettin de Bloy qui y verra une vérification historique, grandiose et funèbre, du message marial. Ses lettres, dès lors, ne parleront que de cela : « Massacres énormes et calamités de toutes natures annoncées à La Saiette et décrétoées enfin, après soixante-huit ans, par le gâteux de Habsbourg et par les moustaches imbéciles du Hohenzollern » écrit-il à Pierre Termier le 7 août 1914. Il adressera même comme relique protectrice, à son ami Philippe Raoux, futur mort de Verdun, à la Pâques de 1915, un fragment d'habit de Mélanie : « J'ai donné des fragments à quelques amis qui sont exposés

comme vous et j'espère qu'ils seront protégés, je l'espère fermement. » Quand Bloy meurt, en 1917, dix ans après Huysmans, La Saiette est devenue pour lui la grille brûlante de décryptage de tous les événements contemporains, ce qui donne sens à tout le présent de souffrance de la France oublieuse de Marie.

On le voit, pour Bloy, La Saiette n'est pas, comme pour Huysmans, un signe parmi d'autres de la révélation mariale, une balise spatio-temporelle qui contribuerait à cartographier le plan divin. Elle est LE signe majeur, la matrice interprétative de toute durée historique. Les événements s'évaluent et se calculent par rapport à La Saiette qui devient de ce fait la Clé de l'histoire humaine.

4. Claudel ou Tardif retrouvé

Le 5 avril 1935, Paul Claudel a « l'idée d'un vitrail », idée qu'il note à l'instant dans son journal. Y figurent « les grands événements religieux du *xx^e* siècle » : Bernadette, Thérèse de Lisieux, le curé d'Ars, Pie IX, etc... Parmi eux, La Saiette.

Y a-t-il une dévotion particulière de l'auteur de *l'Annonce faire à Marie* pour l'apparition dauphinoise? Nous ne le pensons pas. Elle n'est qu'une des facettes de sa mariologie personnelle, mariologie où se retrouvent d'autres figures : Bernadette de Lourdes, Fatima, etc... Un autre aspect s'impose quant à l'évocation de Claudel pèlerin. Claudel a été, sa vie entière, une sorte de pèlerin planétaire permanent, il a vécu sa foi chrétienne, de l'Asie aux U.S.A., dans des terres non-catholiques où il faisait figure de missionnaire-diplomate. Ses passages à La Saiette ne peuvent donc pas avoir la même valeur et la même force que ceux d'un Huysmans ou d'un Bloy, guère voyageurs, otages de leurs quotidiens et quasiment (surtout pour Bloy) invisérés dans Paris.

Claudé est à La Saiette les 11 et 12 août 1930. C'est un délice : « temps miraculeux, un azur ambiant comme une liqueur d'extase et de joie où trempent les hautes montagnes pareilles à des citadelles ». La compagnie des Fumet et de Jean de Menasce incline leur conversation-dans-le-Dauphiné vers le Message marial dont ils débattent. Le poète ébauche, dans son journal, les linéaments d'une interprétation et conclut en écrivant : « Bien prié la Sainte

Vierge, quelle nostalgie ces deux pauvres enfants ont dû avoir, sentiment de détachement dans la hauteur ».

Il faudra attendre 1946 pour que Claudel délivre sa propre version, son intime lecture, du fait salettin, ceci dans un ouvrage publié à la Table ronde et illustré par Jean Charlot : *Les Révélations de La Saiette*.

D'entrée, c'est la surprise : le paysage n'y est plus extatique, mais terrible, quasi huysmanien : « ce pays en deuil, ces profondes avenues de schiste noir, ces retours plis sur plis d'une roche âpre et crue, cet air glacé et tranchant, ces maisons d'une pauvreté sinistre avec leurs fenêtres toutes petites. La Mure, Corps. (...) C'est la grande solitude alpestre et les montagnes se pressent dans des altitudes dramatiques autour de nous, comme le groupe des saintes femmes au pied de la croix ». Claudel se livre ensuite à une approche exégétique du message marial. La date est importante de la rédaction du texte : 1931. Il a alors amorcé le parcours biblique qui occupera à plein les trente dernières années de sa vie (1925/1955) et cet instant salettin est à réintégrer dans l'entière méditation biblique du poète, une station dans le périple.

Claudé commence par définir certains présupposés théoriques sur l'essence de l'exégèse : l'homme y agit à rebours de Dieu, remontant de l'image à l'essence : « Le point de vue de Dieu est en quelque sorte le contraire du point de vue de l'homme. Il va de la vérité permanente à l'expression figurée. Tandis que nous allons tant bien que mal de la figure, dans la direction indiquée par le sens, au concept. » L'exégèse ne serait donc qu'un sublime contresens. Claudel, sans l'ombre d'une crainte, broie ensuite le message marial dans les triomphantes mâchoires de son appétit de déchiffrement, en exprimant, tel un élixir, le sens spirituel ou prophétique : « la grande famine » ce sont « les âmes réduites à l'état d'indigence squelettique que nous montrent les photographies de l'Inde quand la moisson vient à manquer », la noix gâtée devient un « cœur pétrifié », « une de ces noix sèches dont nous parle la sainte Vierge (...) un de ces fruits durs et hermétiquement fermés... » ; quant aux pommes de terre, c'est « le capital souterrain, (...) l'humble trésor familial » et quand elles pourrissent ce sont « les vertus naturelles accrues par la foi et incorporées au sol natal, qui s'épuisent et se gaspillent et qui ne sont plus bonnes qu'à la nourriture des cochons. »

5. Conclusion

Si Claudel, dans son parcours biblique, n'a fait que « transiter » par La Siette, Bloy et Huysmans, eux, en ont été radicalement marqués, leur pèlerinage valant pour un acte fondateur, l'assise radicale de leur conversion. A l'issue de ce bref parcours, il semble que l'on puisse mettre à jour, entre Lourdes et La Siette, un clivage important. Deux lieux d'apparition, deux figures de Marie, deux mystiques différentes. Pour reprendre la terminologie d'Alphonse Dupront, Lourdes serait le fait de « *l'Immaculata* », La Siette, celui de « *l'Addolorata* ». A une Vierge Immaculée répondrait une Vierge éplorée, à une mère de Dieu ruisselante de bienfaits s'opposerait une médiatrice peinant à refréner la menace de la justice divine. Cette tension entre deux figures de Marie semble s'être répercutée chez les écrivains. L'accès à Lourdes y apparaît une chose plus aisée, presque un fait de curiosité, en tout cas la large voie du partage et de la communion. En témoigne une kyrielle de témoins fervents, de Lasserre à Daniel-Rops via Zola, Retté, Mauriac, Carrel et Werfel. La Siette, elle, *se gagne* (au double sens de destination, d'accès physique et de mérite spirituel) plus difficilement. On y est initié, intronisé et, sa vie durant, on vit dans la hantise d'un secret, d'une communication terrible qui fait de vous un privilégié astreint à la méditation du Message.

En conclusion, si Lourdes se vit sur le modèle *participatif* (un parmi la foule orante et soignante), La Siette s'expérimente sur le modèle *affiliatif* (un parmi la foule insouciant et fuyante). Foule contre caste, spectateur contre « sectateur ».

Là où Lourdes est une destination (Le pèlerinage), La Siette ne serait-elle pas, pour ceux qui, de Bloy à Massignon, ont été marqués par son message, une pré-destination (Le Secret).

Bibliographie - Jacques Marx : La Siette dans la littérature catholique des XIX^e et XX^e siècles, in *Problèmes d'histoire des religions* (« Apparitions et miracles »), 2/1991 - Éditions de l'Université de Bruxelles, (orientation critique). - Dominique Millet-Gérard : *Les écrivains et La Siette*, in *Catholica* - n° 54, hiver 96/97 - (orientation prosalettine).

François Angelier, né en 1958. Producteur à France Culture.

Jean-Pascal DULOISY

Les ex-voto de Notre-Dame-des-Victoires

A proprement parler, personne n'a quelque chose à offrir à Dieu. Ce que nous lui présentons appartient déjà au Seigneur. Nous n'offrons pas à Dieu un bien qui serait à nous ; nous lui rendons plutôt ce qui est à lui. C'est pourquoi lorsque le Seigneur veut promulguer des lois sur les sacrifices et les offrandes qu'il demande aux hommes, il commence par montrer la nature de ces offrandes en disant : *Mes dons, mes présents, mes offrandes, vous serez fidèles à me les apporter en parfum d'apaisement aux jours de mes fêtes* (*Nombre 28, 1-3, Septante*) ; c'est-à-dire : « Ces offrandes que je vais vous prescrire de me présenter lors de *mes fêtes*, sont *mes dons* : c'est moi qui les donne. Car c'est de moi que le genre humain reçoit tout ce qu'il possède. »

Que personne donc, en présentant ses offrandes, ne s' imagine procurer à Dieu un avantage quelconque ! Ce serait commettre une impiété devant Dieu, dans l'acte même où on pense l'honorer ! Quelle impiété, en effet, d'imaginer que Dieu a besoin de quelque chose et qu'on peut le lui procurer ! Il faut donc, nous l'avons dit, que Dieu commence par enseigner à l'homme ce principe : tout ce que l'homme offre à Dieu, il le lui rend plutôt qu'il ne le lui donne.

Origène, Homélie 23 sur les Nombres.

LES ex-voto n'intéressent plus que les ethnologues et les antiquaires. Si l'on en croit l'opinion la plus courante, dans l'Église comme dans le monde, nous en avons fini avec ces formes de « religiosités populaires », ce fétichisme pas très chrétien, ces superstitions, ces naïvetés. Nous sommes modernes, nous sommes évolués, nous n'en sommes plus là. (Où sommes-nous ?) Nous ne sommes plus si naïfs (peut-être), plus si innocents (sans aucun doute).

Le recteur de la Basilique Notre-Dame-des-Victoires aux trente-six mille (et plus) ex-voto a pourtant un peu de mal à n'y voir que 36 000 naïvetés.

C'est un fait, on ne remercie (presque) plus Dieu, ni sa mère, ni ses saints, en leur offrant une maquette ou une image de bateau, une médaille, une lampe, une plaque de marbre, ou la béquille de l'infirmes ressuscité... Comment remercie-t-on aujourd'hui? Passons.

Mais avant de passer, notons que c'est un siècle à bien des égards très peu catholique qui trouve que les catholiques d'antan priaient mal et remerciaient bêtement. Ce même siècle si souvent superficiel se plaît à dénoncer, par un pléonasme bien révélateur de la confusion de son jugement, la vanité des « manifestations extérieures » de piété. C'est d'ailleurs le même état d'esprit, le même manque de véritable esprit, qui condamne comme désuet (ou manquant vraiment trop de cette simplicité paraît-il nécessaire pour que nos contemporains retrouvent le chemin de leur église), les processions, les pèlerinages. (qui connaissent, il est vrai un léger regain), l'usage de l'encens, et enfin (et c'est bien sûr plus grave) les fastes de la liturgie.

Pourtant, nous avons un corps. Recevoir sa vie d'en haut, être préoccupé d'abord du ciel qui est notre vraie patrie, comme le recommande saint Paul, ce n'est pas faire l'ange. On ne rend pas hommage à Dieu, qui a créé le monde visible autant que l'invisible, en méprisant (qui plus est, au nom de l'esprit et de sa dimension intérieure) tout ce qui est de l'ordre de la manifestation.

Sans doute, Dieu est Esprit. Et, avec le Christ, le temps est venu de l'adorer en esprit et en vérité. Et il ne fait pas plus de doute qu'un Esprit n'a besoin ni d'argent, ni d'or, ni de marbre. Ni d'ex-voto. Ni de sacrifice. Dieu n'a besoin de rien. (Ce que

les catholiques d'antan savaient aussi bien que ceux qui les croient naïfs.)

Quand on a dit cela, on se plaît généralement à citer le psaume 50 : « *Tu n'as point plaisir au sacrifice. Si j'offre un holocauste, tu ne l'agrées point / Le sacrifice qui plaît à Dieu, c'est un esprit contrit; d'un coeur contrit, brisé, tu n'as point de mépris.* »

Et on omet aussi, le plus souvent, la fin du psaume, deux versets plus loin : « *Alors, tu agrées de justes sacrifices, holocaustes, offrandes parfaites; alors, sur ton autel on offrira des taureaux.* »

Ainsi, Dieu, qui n'a que faire des sacrifices, peut néanmoins apprécier un taureau. Pour nous qui ne connaissons plus d'autres sacrifices que celui de Pâques, cette remarque garde néanmoins tout son sens, si on l'applique aux ex-voto. Dieu n'en a pas besoin, mais ils peuvent lui être agréables. Seulement, le donateur doit d'abord se convertir à nouveau, désirer plaire au Christ et faire ainsi de sa propre vie un ex-voto. Sans cela, il n'y a pas eu de véritable reconnaissance de la grâce, qui n'a finalement été obtenue qu'en apparence et qui restera sans fruit puisqu'elle n'a pas été reçue. Nous sommes ici dans un domaine où le don s'annule s'il n'y est pas répondu de tout coeur (en cela s'atteste que la grâce de Dieu n'attente jamais à la liberté et à la responsabilité de l'homme).

« *Il fallait faire ceci, sans négliger cela* » (Matthieu,)XIII, 23). La nature spirituelle du vrai culte ne rend pas pour autant négligeables les « dons en nature » (pas plus que le caractère impalpable de nos pensées ne rend méprisable l'organe de la parole qui les profère). Bien plus, ils sont indispensables, non à Dieu, mais à l'homme et sa vie spirituelle d'être incarné. Si nous l'oublions parfois en jouant les anges, Dieu, lui, ne l'oublie pas, qui pour nous sauver s'est incarné.

On ne prouve rien à Dieu. On ne lui prouve pas sa reconnaissance par un ex-voto, mais on la lui montre, quand même il a des yeux pour la reconnaître avant toute manifestation. S'il nous est demandé d'être parfaits comme notre Père est parfait, de voir toute chose avec ses yeux, il est vrai aussi que Lui sait voir avec nos yeux, autant qu'avec les siens. Il est pur Esprit et pourtant une offrande matérielle peut lui être agréable car il sait

ce que peut être la matière, en bien ou en mal, pour sa créature préférée.

De même (toutes proportions gardées) qu'il y a une « matière » des sacrements, pain, vin, eau..., de même il y a une matière du remerciement que rien ne permet de mépriser au nom de l'esprit.

Par le don d'un ex-voto, dans toute offrande visible présentée à l'invisible, il y a, en même temps qu'un merci à Dieu, un service que l'homme rend à la création dont il est le gardien, à sa matérialité, à l'univers des formes et des sens, auquel il rend tout son sens, s'il est vrai que l'univers entier doit participer, par le ministère de sa créature la plus haute, à la louange de son créateur et devenir un immense ex-voto.

À l'inverse du fétichisme qui chosifie l'esprit, qui le sensibilise ou plutôt le sensualise, la démarche chrétienne spiritualise les sens et les objets.

C'est l'amour de Dieu, qui vient de Dieu et qui va à Dieu, qui sanctifie un donateur en l'amenant à remercier l'auteur de tout don. Ce même amour permet à une simple chose, caillou précieux, morceau de marbre, d'être réellement plus qu'une chose, et à la matière d'avoir un peu d'esprit.

Jean-Pascal Duloisy, recteur de la basilique Notre-Dame-des-Victoires, Paris.

Jean-Marc DAUL

Le chemin des Francs

1993 était une année sainte à Saint-Jacques-de-Compostelle et le désir d'y aller en pèlerins nous avait réunis : notre groupe de cinq amis, dont un prêtre, partit du côté français des Pyrénées, de Saint-Jean-Pied-de-Port, le 25 juillet – jour de la fête de l'apôtre. Le trajet demanderait un mois à ceux qui avaient su prendre cette disponibilité; quinze jours et un billet de train aux autres.

Le propos des lignes qui vont suivre n'est pas d'abord narratif : elles sont avant tout la reconnaissance de ce qui a été vécu, devant Dieu et entre frères, et l'expression du désir de le proposer à un plus grand nombre (*Marc 4, 19*).

Très vite, le chemin de Saint-Jacques se révèle aride : il s'agit pour chacun de s'accoutumer au rythme nouveau de journées envahies par la marche, de trouver sa propre allure, de se convaincre que le contenu de son sac est bien nécessaire... Et même un groupe de cinq personnes parvient à s'étirer appréciablement au fil de sa progression ; dès lors, si les occasions de cheminer à deux ne manquent pas, elles alternent pour chacun avec des phases de progression solitaire : découverte silencieuse des paysages traversés, à un rythme devenu inhabituel, résurgence de souvenirs, réflexions adressées à soi-même, et dialogue avec Dieu – avec le Christ toujours présent (*Matthieu 28, 20*).

De quoi Lui parle-t-on sur une route de Navarre, cam-

pagnarde, presque toujours en pente montante, sans ombre ? Plus justement, il ne s'agit plus de dialogue, mais de l'expérience muette d'une étonnante présence, d'un réconfort qui prend véritablement une épaisseur physique, somatique. Faut-il risquer l'analogie avec les sentiments d'un malade alité qu'on visite, auprès de qui on s'attarde sans trop savoir choisir ses mots ? Et si oui, quel saisissant retournement : ce serait une même frange de Son manteau qu'Il ferait saisir et à celui qui ne quitte pas sa chambre et à celui qui multiplie chaque jour les heures de marche. Les soirées dans les gîtes généreusement aménagés pour les pèlerins semblent alors trop courtes pour relire l'histoire d'Israël au désert, où l'on entend courtes « *Je vous ai fait marcher durant quarante ans dans le désert; vos vêtements ne se sont pas usés sur vous et ta sandale ne s'est pas usée à ton pied* » (Deutéronome 29, 4).

C'est bien la simplicité, certes relative mais réelle, qui imprègne ces jours singuliers de pèlerinage, c'est bien elle qui nous ouvre à semblable rencontre. C'est elle encore qui nous saisit, entiers : après notre cœur, c'est notre bouche qui l'apprend de nos pieds. La voici maintenant sur nos lèvres, et les amitiés sont renouvelées dans une remarquable sobriété de mots échangés dans une admirable confiance. Il est étonnant combien pudeur et dévoilement s'harmonisent, naturellement : c'est que nous apprenons à dire l'essentiel, le plus beau de ce que nous portons comme souvenir ou comme élan, qu'il nous est légitime de vouloir dire – quoi de plus généreux envers un véritable ami – alors que cela demeure irréductiblement notre part en propre. Un gage immédiat est la générosité, la bienveillance avec laquelle ces paroles sont entendues. Un second, riche en lui-même, est l'affermissement du lien d'amitié qui en résulte, même si cette ouverture explicite ne se maintient pas hors du temps privilégié qui a rapproché les pèlerins et qui a provoqué cet avènement des mots (mais n'en est-ce pas mieux ?) ; elle se maintient d'ailleurs, durablement, mais tacite, non seulement comme souvenir commun, mais comme ouverture du regard et du cœur de chacun sur le cœur de l'autre et dans la conscience partagée de cette ouverture.

Nous poursuivons la route, le chemin s'aplanit, la progression devient plus aisée : ce doit être l'aide qu'apporte l'habitude acquise après quelques jours de marche, mais aussi le réconfort vécu individuellement et la cohésion nouvelle donnée

au groupe. Celui-ci est prêt à s'étoffer, à s'ouvrir à ceux qui cheminent avec nous, que nous retrouvons régulièrement le soir dans les gîtes. Après notre cœur et notre bouche, ce sont maintenant nos yeux qui héritent la simplicité.

Il y a place ici pour trois évocations. En premier lieu, la route de Saint-Jacques se révèle un lieu de rencontres uniques : faire la connaissance de ce couple d'âge mûr pour qui le départ de Saint-Jean-Pied-de-Port signifie, non le premier, mais le trentième jour de pèlerinage, c'est découvrir ce qu'on ne soupçonnait pas, ce dont la simple perspective même nous échappait. C'est se voir dévoiler une de ces extraordinaires initiatives que les hommes savent avoir pour Dieu, quand leur initiative rejoint Sa suggestion. Si nous n'avions cheminé quelques jours en leur compagnie, comment les aurions-nous connus ? eux qui, pèlerins, ne s'arrêtaient que le temps d'une nuit dans les lieux qu'ils traversaient. Une route de pèlerinage – éminemment celle de Saint-Jacques – est un lieu idéal pour connaître ces si heureuses initiatives et pour s'en réjouir, un lieu offert au plus grand nombre où l'offrande de chacun ne se donne plus seulement dans le secret mais se dévoile dans le cours des heures et des jours de marche.

La solidarité qui unit les pèlerins sait aussi réunir ceux qui ne partagent pas la même langue : retrouvant ces pèlerines espagnoles au fil des étapes, que ce soit à l'épicerie, au gîte ou à l'infirmerie, nous avons pu lier connaissance, presque sans mot, en apprenant l'attention du regard. C'est la délicate prévenance que nous enseigne une commune condition itinérante : derrière les menus détails d'intendance, d'horaire, se disent le goût pour les paysages traversés la veille, la fatigue de l'étape et les joies partagées par le groupe. Analogiquement, le silence quotidien a-t-il jamais interdit à aucun moine de pressentir ce qu'avait été la journée de ses commensaux ?

Enfin, il faut rapporter l'accueil que nous réservaient un prêtre connu de notre aumônier, le sacristain de cette paroisse rurale et son épouse. Celui-là se réservait un mince matelas pour nous laisser son lit, et ceux-ci nous ouvraient leur table, qu'on devinait ce soir-là bien différente de leur ordinaire. La plupart d'entre nous ne possédions même pas les mots de leur langue pour les remercier dignement, mais la joie dont ils témoignaient à voir des Français partager leur patrimoine spirituel, des jeunes prendre de leur temps de vacances pour un

pèlerinage, nous montrait à l'évidence comment répondre à leur générosité : « *Toi aussi, fais de même.* » (Luc 10, 37.)

L'arrivée à Burgos signifiait la fin du cheminement à pied pour deux d'entre nous : laissant nos trois compagnons poursuivre sur le *camino*, nous gagnerions cependant Compostelle par le train avant de rentrer en France ; mais après une journée de vrai repos en commun.

S'il est nécessaire au pèlerin de connaître une journée de vrai repos dans la semaine, il est bon pour un groupe de faire halte ensemble, et d'apprécier autrement, dans la douceur du repos, « *qu'il est bon, qu'il est doux pour des frères de vivre ensemble et d'être unis* » (Psaume 132/133). C'est là une autre joie du pèlerinage, que connaît la communauté qui s'est constituée dans les peines et les bonheurs des jours de marche, mais surtout dans le pardon donné et reçu après les offenses qui avaient marqué ces mêmes jours. Oui, il faut se réconcilier avant d'approcher du portail de la Gloire. Déjà le pardon fraternel était venu recouvrir, chaque jour de notre progression, les emportements et les gestes désobligeants. Comme toujours, la vie rapprochée sait donner un relief étonnant aux moindres détails et souligner les désaccords ; plus encore quand la fatigue vient faire sentir son poids. Mais l'authentique dévoilement des coeurs que nous reconnaissions précédemment ne saurait faire l'économie de cette exigence : honorer celui qui est à mes côtés dans l'entière vérité de sa personne, et dépasser ce qui nous sépare. Pour cela, Celui qui soutient les pas de chaque pèlerin est aussi Celui par qui et en qui nous sommes réunis : avant que nous ne continuions vers le tombeau de l'apôtre par des voies différentes, au terme de ces quinze jours de pèlerinage, dans le sacrement de pénitence et de réconciliation sont définitivement guéries les divisions que nous avons provoquées.

Est-ce paradoxal : l'auteur de ces lignes doit avouer le peu de souvenirs qu'il conserve de son passage à Compostelle. Celui-ci fut sans doute trop bref : entre l'ultime coup de tampon apposé sur la Compostellane, ce passeport du pèlerin, rendu suspect par cette dernière étape de plusieurs centaines de kilomètres, et l'heure retenue pour le départ, notre court séjour suffit à peine pour découvrir la cathédrale et ses environs.

Une certitude cependant : c'était le lieu nécessaire pour recueillir les jours précédents dans l'action de grâces, un lieu

riche des prières qui l'habitent depuis l'an 813, date de la construction du sanctuaire consacré à l'apôtre premier martyr, et de celles qui avaient appelé ce sanctuaire, le terme obligé du *camino*. C'est là à Saint-Jacques qu'on se présente devant Dieu avec tout ce qui a été vécu avant, sur la route : c'est vraiment une clôture de pèlerinage.

Il faut corriger : c'est la clôture de *ce* pèlerinage, qui laisse le désir de reprendre un jour la même route (en Léon et en Galice cette fois ?), non dans l'illusion de retrouver le goût des mêmes fruits, mais parce que vivre plusieurs semaines en pèlerin est une véritable expérience chrétienne, et que la route de Saint-Jacques est pour cela particulièrement favorable. Au-delà de l'aventure personnelle, c'est encore un lieu de communion avec tous les autres pèlerins : qui revient de Compostelle ne peut que se réjouir d'avance pour ceux dont il entend les projets de départ. Ultime motif d'allégresse : beaucoup forment aujourd'hui ces projets.

Jean-Marc Daul, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de mathématiques, docteur en physique théorique. Séminariste du diocèse de Paris.

Gianfranco RAVASI

Abraham et le peuple de Dieu pèlerin

PAR la grâce de Dieu, je suis homme et chrétien, par action grand pécheur, par état pèlerin sans abri, de la plus basse condition, toujours errant de lieu en lieu. Pour avoir, j'ai sur le dos un sac avec du pain sec, dans ma blouse la sainte Bible, et c'est tout¹. » Le début des célèbres *Récits d'un Pèlerin russe* retrace le portrait de celui-ci ne dispose pour seul guide de son voyage que de la Sainte Écriture, et dont la destination n'est pas une ville ou un foyer sur cette terre, mais la « cité permanente de l'avenir » (*Hébreux* 13, 14). Par ailleurs, c'est justement dans la Bible que son profil anthropologique apparaît par excellence, le profil de l'*homo viator* qui, chassé du jardin de l'Éden (*Genèse* 3, 23-24), chemine tout au long des sentiers du péché et du salut et accède à la Jérusalem céleste pour y rencontrer Dieu et le Christ son Fils (*Apocalypse* 21-22).

La route, parabole de la vie

Ainsi la route (en hébreu *derek*), représente également un symbole archétypique de la spiritualité qui s'ajoute à celui de l'existence (« la route, c'est la vie », tel est l'exorde d'un roman

1. *Récits d'un Pèlerin russe*, traduits et présentés par Jean Laloy, Seuil, Coll. Livre de Vie, Paris, 1996, p. 19.

caractéristique des années 60, *On the road* de Jack Kerouac). Symbole qui attire à lui une constellation de mots et d'images, tels que : sortir, entrer, cheminer, gravir, ou encore exode, hôte, étranger, nomade, etc.¹ La traduction du mot « *péché* » lui-même (*het*, 'awon) fait penser à un écart, une sortie de piste, et celle du mot « *conversion* » (*chouv*) à un « retour » sur le droit chemin. La route est donc une parabole globale de la vie humaine, et ce mot *derek* se transpose en une représentation du comportement moral de l'homme et de la femme, comme en témoigne surtout la littérature sapientielle (cf. *Genèse* 6, 12 ; *Proverbes* 1, 15-16).

Il s'agit alors du chemin de Dieu (*Michée* 6, 8 ; *Osée* 14, 10 ; *Psaume* 25, 4), juste et droit (*Deutéronome* 32, 4 ; *Psaume* 145, 17), même s'il l'a doté d'une trajectoire mystérieuse (*Isaïe* 55, 8-9). C'est sur cet itinéraire qui conduit à la vie (*Proverbes* 2, 19 ; 5, 6 ; 6, 23 ; 15, 24) que le fidèle se met en marche : c'est le chemin de la justice et de la paix (*Proverbes* 8, 20 ; 12, 28 ; *Baruch* 3, 13 ; *Isaïe* 59, 8), de la vérité et de la fidélité (*Psaume* 119, 30 ; *Tobie* 1, 3), de la perfection et de l'intégrité (*Psaume* 101, 2). Toutefois, selon la métaphore sapientielle bien connue, c'est aussi le « *chemin des ténèbres* » (*Proverbes* 2, 13 ; 4, 19), dont la trajectoire est indirecte et tortueuse (*Proverbes* 2, 15 ; 10, 9 ; 21, 8) et qui peut attirer le pécheur et l'inconscient en les faisant courir à leur perte (*Psaumes* 1, 6 ; 112, 10). En résumé, le symbole de la « *voie* », dans son ambiguïté fondamentale d'itinéraire pouvant conduire soit à la mort, soit à la vie, est illustré

1. En ougaritique, langue parente de l'hébreu mais plus ancienne, la racine du mot *drkt*, la « route », signifie également la « seigneurie », la « puissance » et la « vigueur », se rapportant à des références historicovitales. A propos du mot hébreu, que l'on trouve 706 fois dans l'Ancien Testament, nous nous référons à G. Sauer, *derek*, « route », dans E. Jenni - C. Westermann, *Dictionnaire Théologique de l'Ancien Testament*, vol. I, Turin 1978, col. 395-399. Pour la symbolique de la « route », nous suggérons de lire E. Couroyer, *Le chemin de la vie en Égypte et en Israël*, dans *Revue Biblique* 56 (1949) 412-432 ; A. Gros, *Le thème de la route dans la Bible*, Paris 1957 ; *Ibid*, *Je suis la route*, Paris 1961 ; F. NStscher, *Voies divines et humaines selon la Bible et Qumrân*, dans *Recherches Bibliques* IV, Paris 1959, pp. 135-148 ; J. Schreiner, *Führung-Thema der Heilsgeschichte im Alten Testament*, dans *Biblische Zeitschrift* 6 (1961) 2-17 ; G. Wingren, « *Weg* » und « *Wanderung* » und verwandte Begriffe, dans *Studia Theologica* III, 1951, pp. 111-113.

par le célèbre avertissement de *Deutéronome* 30, 15, repris par *Jérémie* 8 : « *Je te propose aujourd'hui vie et bonheur, mort et malheur* ». Toute créature humaine est placée devant ce dilemme, car c'est par sa liberté qu'elle exerce ses choix et oriente sa vie.

Naturellement, nous allons suivre maintenant « *le bon et le droit chemin* » (1 *Samuel* 12, 13 ; 1 *Rois* 8, 36 ; *Proverbes* 2, 13), celui qui a pour but le salut et la communion totale avec Dieu. Le terme hébreu correspondant est *'alah*, la « *montée* » physique et spirituelle vers Jérusalem et vers le temple de Sion, là où réside la présence divine à laquelle communique le fidèle'. Nous nous arrêterons en particulier sur trois images ou typologies de voyageurs parmi celles, nombreuses, mises en scène dans les Écritures hébraïques. Le premier que nous rencontrons est évidemment Abraham, dont l'histoire est surtout celle d'un semi-nomade, non seulement au sens littéral, mais aussi dans la perspective symbolico-théologique que nous propose le récit de la *Genèse*.

Les patriarches, « étrangers et pèlerins sur la terre »

Dans l'« éloge » solennel de la foi des Pères qu'a brossé l'auteur de cette splendide homélie qu'est la *Lettre aux Hébreux* dans son chapitre 11, Abraham est représenté – comme d'ailleurs les patriarches de sa descendance – sous les traits du pèlerin, à partir de l'appel de Dieu : « *Par la foi Abraham, appelé par Dieu, obéit à l'appel de partir vers un pays qu'il devait recevoir en héritage, et il partit ne sachant où il allait. Par la foi, il vint séjourner dans la terre promise comme en un pays étranger, y vivant sous des tentes, ainsi qu'Isaac et Jacob... et ils ont confessé qu'ils étaient étrangers et voyageurs sur la terre* » (11, 8-9, 13).

1. Voir G. Wehmeir, *Th*, monter dans E. Jenni – C. Westermann, *op. cit.*, vol. II, Casale Monferrato 1982, col. 246-261. Sur le thème spécifique du pèlerinage, voir *Le pèlerinage*, dans *Concilium* n° 4 (1996) ; B. KStting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und alter Kirche*, Münster, 1950 ; C. Spicq, *Vie chrétienne et pérégrination selon le Nouveau Testament*, Paris, 1972.

Cette « icône » d'Abraham correspond au récit de la *Genèse*, qui place à l'origine même de l'aventure spirituelle du patriarche un ordre divin : *lekh lekha*, « *va-t'en d'ici !* », suivi de l'exécution immédiate de cet ordre selon le schéma « militaire » commandement-obéissance : *wajjelekh* : « *et il partit* » (*Genèse* 12, 1-4). Le départ vers « *la terre que je t'indiquerai* » comporte un triple déchirement. Le patriarche doit avant tout abandonner sa « *terre* » (*'eretz*), c'est-à-dire son horizon physique, son pays, son paysage. De plus, il doit abandonner également sa « *patrie* » (*moledet*), c'est-à-dire son horizon humain et culturel, ses us et coutumes, sa religion nationale, sa société et ses valeurs. Dieu va encore plus loin en exigeant encore d'Abraham de se séparer de la « *maison du père* » (*bêt ab*) : c'est un vocable qui inclut la famille, le clan, avec tout le réseau de relations affectives, héréditaires, morales et économiques. L'obéissance d'Abraham est totale, il ignore toute objection analogue à celle invoquée pour la vocation de Moïse (*Exode* 3, 11 ; 4, 1 ; 6, 12) et de Jérémie (1, 6).

À partir de ce moment, il se définit lui-même comme « *étranger et de passage* » (*gher et tîsab*, *Genèse* 23, 4) notamment quand il cherchera une grotte-sépulcre pour y déposer le corps de sa femme Sarah. C'est à ce moment précis qu'apparaît le caractère original de la promesse divine d'une terre. Mais, en réalité, cette promesse le renvoie vers d'autres destinations. Elle avait été très claire : « *Je te donnerai, à toi et à ta descendance, la terre dont tu es un étranger, toute la terre de Canaan, à toi pour l'éternité* » (*Genèse* 17, 8). Malgré cela, Abraham se retrouve alors privé du moindre espace de terre pour donner à son aimée la paix et le repos éternel. Son territoire ne sera pas une possession, mais seulement une espérance qui ne comporte qu'un « *acompte* », la grotte de Makpélah : c'est à partir de ce petit lopin de terre que se développera le territoire de la future nation.

Abraham reste *gher et tîsab*, c'est-à-dire étranger et sans-logis', sur cette terre qu'on lui avait pourtant fait miroiter comme destination ; Jacob connaîtra un destin analogue, celui d'un perpétuel vagabond, d'abord vers l'Orient, à Paddan-Aram

1. Voir Th. M. Horner, *Changing concepts of the « stranger » in the Old Testament*, dans *Anglican Theological Review* 42 (1960) 49-53, et R. Martin-Achard, *gur*, habiter comme étranger, dans E. Jenni – C. Westermann, *op. cit.*, vol. I, col. 355-358.

(Genèse 28, 2), puis vers la terre de Canaan, et enfin vers l'Égypte, préluant à la grande migration de l'ensemble d'Israël dont il a été l'ancêtre éponyme. Ainsi, l'épilogue de la Genèse avec la description du retour de la dépouille de Jacob à la terre de Canaan pour y être inhumée dans la tombe de Makpélah (50, 4-13) préfigure l'itinéraire qu'Israël accomplira en retournant vers la terre promise après la sombre parenthèse de l'esclavage égyptien. Nous en arrivons ainsi à la seconde image du pèlerinage biblique, celle de l'exode.

Le pèlerinage de l'exode

Il s'agit de l'un des chapitres essentiels concernant l'histoire et la théologie de l'Ancien Testament'. Les *Chroniques* mettent dans la bouche de David, désormais installé dans sa capitale Jérusalem, cette définition d'Israël : « *Nous sommes étrangers (gherîm) devant toi, et de passage (tôsabîm) comme tous nos Pères* » (1 *Chroniques* 29, 15) : c'est là une répétition mot pour mot de l'autodéfinition d'Abraham à Makpélah : mais elle supporte maintenant, en plus, le poids de la grande épopée de l'Exode, qui a fait d'Israël un peuple perpétuellement en marche, « étrangers et pèlerins » (*Hébreux* 11, 3 ; 1 *Pierre* 2, 11). Cela apparaît déjà dans l'histoire personnelle de Moïse, contraint d'émigrer rapidement à Mâdian et de conférer à son fils un nom emblématique : « *Je l'appelle Ghershom* », parce qu'il disait : « *Je suis étranger (gher) en terre étrangère* » (*Exode* 2, 22).

La parabole de l'exode avec toutes ses étapes traduit les différentes vicissitudes d'un pèlerinage qui comporte aussi des moments d'obscurité, de silence divin – comme cela est arrivé à Abraham au cours de son voyage de trois jours au mont Moriah (*Genèse* 22) –, d'infidélité et de tentation vers un retour à l'esclavage. Nous n'en soulignerons ici que trois aspects. Le premier est celui du caractère « jamais achevé » de l'exode. Car celui-ci ne s'achève pas dans ce parcours qui, peut-être sous plusieurs formes (on évoque au moins un exode-fuite et un exode-

1. Pour une synthèse de la théologie de l'Exode, voir G. Auzou, *De la servitude au service*, Paris 1961, B.S. Childs, *The Book of Exodus*, Philadelphie 1974 ; Plastaras, *Il Dio dell'esodo*, Turin 1977 ; Y. Saout, *Le grand souffle de l'Exode*, Fayard, Paris, 1977.

expulsion de l'Égypte), s'est déroulé à un moment de l'histoire plus ou moins identifiable (xrn^e siècle avant J.-C.). L'Exode, parce qu'il représente justement un épisode qui renferme en soi une épiphanie divine salvatrice, garde une dimension permanente et reste toujours un « mémorial » vivant et agissant.

C'est pour cette raison qu'Israël, même lorsqu'il s'installa à Canaan, devait toujours se considérer comme étranger (*Psaume* 105, 12-13 ; 1 *Chroniques* 16, 19-20). C'est également pour cela que Dieu, célébrant le jubilé et imposant le rachat des propriétés, déclare : « *Les terres ne peuvent être vendues pour toujours, car elles m'appartiennent et vous n'êtes pour moi que des étrangers et des hôtes (gherîm et tôeabîm)* » (*Lévitique* 25, 23). Ainsi se constitue cette curieuse typologie de l'étranger dans sa patrie. C'est encore en raison d'un tel caractère permanent de l'exode que l'expérience du retour de l'exil babylonien est interprété dans le second Isaïe comme un nouvel exode selon les « canons » du premier, mais réactualisé (cf. par exemple *Isaïe* 43, 16-21). C'est pour cela que le *Livre de la Sagesse* situe l'événement de l'exode dans une perspective eschatologique, affirmant comme but final la terre promise et la communion pleine et entière avec Dieu dans une création rénovée (*Sagesse* 11-19). Événement historique, mais aussi transcendant, l'exode est une réalité permanente qui dessine l'image d'Israël comme celle d'un peuple toujours en marche vers un horizon eschatologique, et nous savons combien cette typologie est fondamentale dans la vision par l'Église du Nouveau Testament.

Un deuxième aspect se rapporte à la présence divine permanente aux côtés d'Israël en marche. Le signe de la nuée en est le symbole le plus évident, comme le sont également les prodiges qui confortent Israël, confronté sur sa route aux périls du désert et des ennemis : « *Yahvé ton Dieu a veillé sur ta marche à travers ce grand désert; voici quarante ans que Yahvé ton Dieu est avec toi sans que tu ne manques de rien* » (*Deutéronome* 2, 7). L'épisode bien connu de l'alliance de Sichem confirme cette idée : « *Yahvé notre Dieu est celui qui nous a fait sortir, nous et nos pères, du pays d'Égypte... et nous a protégés tout au long du chemin que nous avons parcouru* » (*Josué* 24, 17). Jérémie va encore plus loin et évoquera cette expérience par une image de l'amour nuptial : « *Je me rappelle avec nostalgie l'amitié amoureuse (hesed) de ta jeunesse, l'amour de tes fiançailles, alors*

que tu marchais derrière moi au désert, sur une terre qui n'était pas ensemencée » (2, 2).

Une troisième et dernière considération s'étend à la dimension sociale. Israël, puisqu'il est effectivement conscient de son état d'errance, devra éprouver une solidarité spontanée avec tous les immigrés, les étrangers, les nomades. C'est ce que recommande le « code de l'alliance » : « Tu ne molesteras pas l'étranger (*gher*), car vous-mêmes avez été des étrangers (*gherîm*) dans le pays d'Égypte » (*Exode* 22, 20). Cet avertissement est repris dans le Décalogue du *Deutéronome*, pour donner un sens au sabbat et au repos du serviteur (*Deutéronome* 5, 12-15). C'est sur la base de ce statut d'origine des Hébreux que la loi biblique sera particulièrement généreuse dans ses rapports avec l'étranger : « Tu ne porteras pas atteinte au droit de l'étranger... Aimez donc les étrangers, car au pays d'Égypte vous fûtes des étrangers » (*Deutéronome* 24, 17 ; 10, 19). Et ceci par imitation du Seigneur qui « aime l'étranger, auquel il donne pain et vêtement » (*Deutéronome* 10, 18 ; cf. *Psaume* 146, 9).

Pèlerins à Sion

La qualité de pèlerin est donc une caractéristique d'Israël, mais elle l'est aussi de l'individu, et même plus nettement du fidèle. L'orant du *Psaume* 119, 19 se présente à Dieu comme « étranger sur la terre » (*gher 'anokî ba'arets*) et de manière plus forte encore, le poète du *Psaume* 39, dans une étonnante élégie sur la fragilité de l'existence humaine, s'exclame : « L'humain qui marche n'est rien qu'une ombre... je suis l'étranger (*gher*) chez toi, en passant, (*t&ab*) comme tous mes pères (39, 7 et 13) ». Ce qui semble déjà anticiper la vision d'un homme « walking shadow », « ombre qui chemine », dans *Macbeth* de Shakespeare, ou encore de « l'homme triste qui vit sur une terre obscure » chanté par Goethe dans le *Westöstlicher Diwan*. Pour le psalmiste, l'estuaire du fleuve de l'existence est aussi déconcertant que son cours : « Détourne ton regard, que je respire, avant que je m'en aille et ne sois plus » (*Psaume* 39, 14).

Il existe toutefois une image beaucoup plus positive de l'homme vagabond (*Psaume* 56, 9) : c'est celle du chemin qui conduit à Sion pour accéder au culte et à la communion avec Dieu. Nous trouvons ici le concept du pèlerinage, compris dans

un sens plus spécifique d'Israël. Le mot hébreu, comme on s'en souvient, a le sens de « monter » (*'alah*) vers le sommet de la cité sainte placée à 800 mètres d'altitude, mais surtout vers le ciel de la transcendance. Dans ce contexte, il nous faut évoquer l'obligation solennelle du culte qui, pour les trois grandes fêtes annuelles de Pâques, des Semaines et des Tabernacles, conduisait le peuple hébreu à Sion selon le commandement du « décalogue » cultuel de Yahvé dans *Exode* 34 : « Trois fois l'an tu monteras te présenter devant ton Dieu » (v. 24). Le retour d'Israël de l'exil est symbolisé dans le second Isaïe par une procession liturgique sur une « voie sacrée », plane et rectiligne (*Isaïe* 35, 8-9 ; 40, 3 ; 55, 11). Jérémie lui fera écho : « Debout ! Montons à Sion vers Yahvé, notre Dieu » (31, 6 ; cf. *Isaïe* 2, 5).

Le témoignage le plus important de ce pèlerinage se situe dans ce qu'on appelle « les cantiques des montées » (*s'r hamma 'alôt*), un ensemble de 15 psaumes, du n° 120 au n° 134, qui peuvent être considérés comme le manuel du pèlerin à Jérusalem'. Les interprétations de cette appellation sont variées : elles vont de leur aspect littéralement « ascensionnel », dû au « crescendo » des mots et des phrases, jusqu'à une mention concrète des 15 marches qui, selon Flavius Josèphe (*Guerre des Juifs*, V, 5, 3), séparaient dans le temple la cour des femmes et celle des Israélites. Cette appellation se réfère plus probablement au pèlerinage-ascension à Jérusalem et, simultanément, à la montée de la prière et du fidèle vers Dieu, comme en témoigne une phrase de l'« apostrophe à Sion » trouvée à Qûmran (11 QPs^a Zion) : « La louange qui vient de toi est agréable à Dieu, Sion; elle s'élève (*m'lh*) de toutes les parties du monde » (v. 12).

Quoi qu'il en soit, l'attraction mystique du Temple et de la ville sainte, admirablement exprimée dans plusieurs textes, reste significative. Nous en mentionnerons tout particulièrement deux. Le *Psaume* 22 réunit dans une heureuse synthèse psychologique l'instant où l'on franchit les portes de Sion et le jour, maintenant lointain, où avait été exprimée la décision

1. Parmi les très nombreux ouvrages sur les « Cantiques des montées » signalons seulement P. Duvanel, *L'Évangile dans les Psaumes : 15 degrés d'ascension dans les Psaumes, 120-134*, Genève-Paris 1976 ; C.C. Keet, *A study of the Psalms of Ascents*, Londres 1969 ; K. Seybold, *Die Wallfahrtspsalmen. Studien zur Entstehungsgeschichte von Psaume 120-134*, Neukirchen 1978.

d' « aller dans la maison de Yahvé¹ ». L'arrivée à Jérusalem est l'aboutissement tant désiré qui provoque une joie profonde et fait disparaître la fatigue du long cheminement. La raison de cet accomplissement est expliquée dans les versets 3-5, où sont évoquées quatre fonctions de la ville. Elle est le cœur de l'unité des douze tribus « là où montent les tribus, les douze tribus de Yahvé » (v. 4a). Elle est aussi l'unique lieu de culte liturgique selon la prescription du *Deutéronome* (12, 13-14; 16, 16) : « selon la loi d'Israël, pour louer le nom de Yahvé » (v. 4b). Elle est encore le siège de la dynastie de David : « Là sont installés les sièges de la maison de David » (v. 5). Elle est enfin l'endroit où sont également installés « les sièges du jugement » (v. 5) : Jérusalem est la cour d'appel de questions débattues par les tribunaux locaux de première instance. C'était là que les conflits les plus difficiles trouvaient leur arbitrage, et les gens repartaient de Jérusalem avec un sentiment de plus grande justice.

Un chant de pèlerinage encore plus suggestif est constitué par le *Psaume* 84. La toile de fond est celle du Temple : il s'agit du pèlerinage à Sion pour la fête des Tabernacles qui commémorait la traversée du désert par Israël. Le Temple se présente comme l'image délicate de l'envol joyeux des oiseaux qui font leur nid dans le sanctuaire, symbole du sort enviable des ministres du temple. Au milieu du psaume (versets 5-9) se dénoue le cheminement du pèlerin : il vient d'une région lointaine du nord (la Baka), et progresse de village en village ; la pluie qui rafraîchit tout lui semble l'augure des joyeuses bénédictions qui l' « envelopperont » à Sion. Le voyage fatigant, parabole des aléas de la vie, est transfiguré comme la Baka l'est sous la pluie. Alors se profile à l'horizon la cité sainte, but de la rencontre avec Dieu.

La béatitude du v. 6 – « Heureux les hommes dont la force est en toi, qui gardent au cœur les montées » – devient ainsi une prophétie universelle qui va au-delà du pèlerinage culturel à Sion. C'est ce qui survient, mais en sens inverse, avec la migration de

1. Voir L. Alson SchSkel – A. Strus, *Salmo 122: cantro al numero de Jerusalén*, dans *Bib* 61 (1980) 234-250; H. Donner, *Psalm 122*, dans *Text and Context* (F.C. Fensham, Éditeur), Sheffield 1988, pp. 81-91; J.R. Porter, *Le Psaume du 18^e dimanche après la Pentecôte. Psaume 122. Chant de pèlerinage à Jérusalem*, dans *AssSeig* 73 (1962) 7-17 ; J. Teichmann, *Psalm 122: erwünscht den Frieden Jerusalem*, dans W. Stoltz, Éditeur, *Aus den Psalmen leben*, Fribourg 1979, pp. 199-203.

la tribu de Dan à la recherche d'une patrie : ses membres reçoivent une bénédiction sacerdotale qui transforme leur vie d'isolement existentiel et sociologique en un pèlerinage : « *Votre chemin est sous le regard du Seigneur* » (*Juges* 18, 6). Ainsi le pèlerinage représente, pour la Bible, non seulement une expérience religieuse, une épiphanie propre à Dieu envers son peuple, une action de culte, mais il constitue également une caractéristique fondamentale de la vie, qui doit atteindre un but dans le déroulement de son existence quotidienne. Un but qui est transcendant et comporte une communion pleine et entière avec Dieu, préfigurée par la rencontre avec Yahvé dans le temple de Sion (*Psaume* 63, 2-3). C'est ce que nous pouvons dire en conclusion – comme nous l'avons fait au début de cette étude – en nous référant à un autre témoin de la spiritualité russe, Jean de Cronstadt (1828-1908), et en citant un passage de son principal ouvrage, *Ma vie dans le Christ* : « *Qu'est donc notre vie ? L'itinéraire d'un voyageur, à peine a-t-il atteint un certain endroit que les portes s'ouvrent devant lui, qu'il abandonne ses vêtements de voyage et son bâton de pèlerin, et qu'il entre dans sa maison*¹. »

Traduit de l'italien par Yves Ledoux

Gianfranco Ravasi (né en 1942), prêtre du diocèse de Milan depuis 1966, est le Préfet de la Bibliothèque-Pinacothèque Ambrosienne ; il a été membre de la Commission Biblique Pontificale, il est membre de la Commission Pontificale pour les Biens Culturels de l'Église, et professeur d'exégèse de l'Ancien Testament à la Faculté Théologique d'Italie du Nord. Parmi ses nombreuses publications, nous signalerons : *Job*, Rome 1991 ; *Le Livre des Psaumes*, 3 vol., Bologne, 1981-1984 (1996) ; *Qohélet*, Cinisello Balsamo 1991 ; *Le Cantique des Cantiques*, Bologne 1992 ; *La légende du ciel*, Milan 1995 ; *La Bonne Nouvelle*, Milan 1996.

1. Cité dans *Aforismi e citazioni cristiane*, Casale Monferrato, 1994, p. 137.

Jacques JOMIER

Le grand pèlerinage musulman

Le pèlerinage est une pratique universellement répandue sur notre terre ; il se rencontre parmi les fidèles des religions les plus variées. Il fait appel à des réflexes profondément enracinés dans une nature humaine qui se sait dépendante de son Créateur ou pour le moins immergée dans un monde inconnu au sein duquel règnent des puissances sacrées. L'homme, lorsqu'il expérimente sa faiblesse en face des dangers qui le menacent, fait appel à des êtres, des lieux, des objets capables (ou qu'il croit capables) de l'aider et il se rend en pèlerinage pour entrer en contact avec eux.

Nous voudrions examiner ici un cas de pèlerinage qui met en jeu des réflexes profondément humains. Il se rapproche de certains rassemblements politiques destinés à renforcer la cohésion d'un parti ou parfois d'une nation. Il s'agira ici du pèlerinage annuel à la Mekke et aux lieux saints des environs, à une date précise, et que tout musulman ou musulmane adulte, sain d'esprit, en ayant les moyens et remplissant diverses autres conditions doit accomplir au moins une fois dans sa vie. Ce devoir figure au nombre des cinq grandes obligations qui touchent le fidèle et qui se nomment les cinq piliers de l'Islam. Par ailleurs ce rassemblement représente vraiment le sommet de l'année liturgique musulmane. Les individus comme la communauté en restent marqués. Ces jours-là, dans le monde entier,

tous les musulmans se savent unis aux pèlerins, sinon par des liens de famille ou d'amitié, du moins par la célébration générale de la fête, la plus grande fête de l'année (*al-`îd al-kebîr*) et le sacrifice des moutons.

Le christianisme qui connaît, lui aussi, bien des pèlerinages de dévotion ignore ce dernier type de pèlerinage. Le sacrifice annuel est pour lui celui de la pâque, celui de l'ancienne alliance, culminant en celui du Christ qui a donné sa vie pour le salut des hommes et la Pâque chrétienne se commémore de tout autre façon. La religion juive a eu pendant plusieurs siècles la triple montée à Jérusalem de tous les hommes pour les trois grandes fêtes de l'année. La ruine du Temple, quarante ans à peine après la mort de Jésus, a mis fin à ces rassemblements d'une religion qui avait un côté national. En un sens, la Mekke chez les musulmans tient la place que Jérusalem occupait dans le judaïsme d'avant l'an 70 de notre ère. Un détail linguistique montre la parenté de ces pèlerinages. La montée rituelle vers Jérusalem s'appelle *hagg* dans l'Ancien Testament tandis qu'en arabe, le grand rassemblement annuel à la Mekke est nommé *hajj* (prononcé *hagg* en Égypte), mots de la même racine sémitique en hébreu comme en arabe.

Quant aux chrétiens, ils sont en route vers la Jérusalem céleste et l'absence de pèlerinage analogue à ce rite central de l'islam leur rappelle que pour eux le royaume de Dieu, s'il est déjà en ce monde, n'est pas de ce monde. Ils ont à adorer le Père en esprit et en vérité quel que soit le lieu ou la forme liturgique des rassemblements que les circonstances leur ont fait adopter (cf. *Jean* 4, 23-24).

Le pèlerinage, une « bonne action »

Comment se présente officiellement le pèlerinage musulman à la Mekke ? Le « grand » pèlerinage, une fois l'an, le *hajj*, qui rassemble des foules immenses, est à distinguer d'une autre forme de pèlerinage, la *`omra*, qui, elle, peut s'accomplir toute l'année (sauf lorsque le *hajj* bat son plein) et que chacun fait individuellement. La *`omra* est une visite pieuse aux lieux saints de la ville même de la Mekke. Le *hajj* au contraire comporte à la fois une *`omra* et le rassemblement de la masse des pèlerins dans les lieux saints des environs de la Mekke (soit Arafat, Mozdalifa,

Mina – du 8 au 13 dhoul-hijja, le douzième mois de l'année lunaire musulmane). Quelques démarches rituelles à la Mekke même terminent le *hajj*.

Sans insister sur les détails de son rituel, mieux vaut souligner que le grand pèlerinage est centré sur l'islam; seul l'islam y est essentiel alors qu'ailleurs la plus grande place est laissée à la dévotion de chacun. L'accomplissement matériel de ce rassemblement annuel, qui jadis pouvait dépasser largement les cent mille personnes et qui a culminé à plus de deux millions ces dernières années, suppose une organisation matérielle colossale. Le pèlerin, quels que soient les difficultés inévitables et les moments où il risque d'être perdu, est encadré par un ensemble de professionnels, mélange de guides aidant à bien accomplir les rites et de spécialistes du transport et de l'hébergement, sans oublier le domaine de la santé, des vaccins, des soins. Bien avant son départ, il est pris en charge et l'essentiel des questions matérielles est prévu pour lui.

La principale raison pour laquelle le pèlerin se met en route pour le *hajj* une fois dans sa vie, s'il le peut, est que la loi religieuse le lui ordonne. C'est essentiellement un acte d'obéissance et non pas d'abord une initiative personnelle particulière, fflt-ce la demande de pardon pour des péchés personnels. Tous, même ceux qui n'auraient pas commis de fautes y sont tenus, mais il est évident que tous les pèlerins demandent le pardon de leurs péchés. Le *hajj* est avant tout un exercice d'islam, une « bonne action », bonne parce qu'elle est commandée par la loi religieuse et que le Coran en parle à propos d'Abraham bâtissant la Kaaba, ce petit temple situé au coeur de la Mekke, et appelant ensuite les hommes au pèlerinage. Comme toute bonne action, cet exercice chasse les mauvaises (cf. *Coran* 11, 114). Les hadith (traditions musulmanes censées rapporter les dires de Mohammad) insistent sur les aspects bienfaisants du *hajj* accompli sans manquements et dont le fidèle revient pur comme il l'était le jour de sa naissance, lorsqu'il est sorti du sein de sa mère.

À vrai dire, la première communauté musulmane a repris une ancienne coutume païenne toujours vivante à cette époque. Seules diverses innovations ont marqué la rupture avec le rituel antérieur. La date à des jours fixes de l'année lunaire (au douzième mois de l'année musulmane) a été rendue mobile du fait de la réforme du calendrier; le *Coran* interdit l'usage qui était courant, quasiment partout, d'ajouter régulièrement des jours

intercalaires pour corriger le décalage entre années lunaires et années astronomiques. Aussi depuis quatorze siècles peut-il tomber à toutes les époques de l'année, hiver comme été. De plus il a été interdit aux non-musulmans alors qu'auparavant la Kaaba était une sorte de panthéon accessible à tous. Enfin et là est l'essentiel, l'ensemble du rituel a été purifié de tout relent de polythéisme; les divinités autres qu'Allah, le Dieu unique, adorées auparavant à la Kaaba et dans les sites sacrés visités, ont disparu. Tout est maintenant orienté vers le culte du Dieu unique. C'est donc un bain d'islam qu'offre le *hajj* aux fidèles qui s'y rendent.

Les rites du pèlerinage

Ce caractère saute aux yeux dès l'abord. Les fidèles proviennent du monde entier, d'autant moins nombreux qu'ils arrivent de pays plus lointains. Ils viennent pour être les « hôtes de Dieu » comme il est dit souvent, ils forment « la délégation de Dieu » ; ils viennent vers la « maison de Dieu », la Kaaba. Le mot maison est employé dans les langues sémitiques pour désigner le temple. D'où les rites de pureté : grande ablution avant de se mettre en tenue sacrée, du même modèle pour tous les hommes et pour les femmes. Ce vêtement sacré est revêtu dans des conditions bien précisées par les juristes avant d'entrer dans la zone interdite aux non-musulmans et qui entoure la Mekke jusqu'à une distance parfois considérable. La tenue sacrée se nomme *ihrdm* et oblige celui qui la porte et tant qu'il la porte, à l'observance d'un certain nombre d'interdits connus dans les religions sémitiques ; ils concernent aussi bien la séparation de tout ce qui est impur, la façon de laisser pousser ou de couper le système pileux, les abstentions sexuelles, etc. Le pèlerin se garde de tout contact avec ce qui pourrait le souiller ; il lui est conseillé de prononcer sans arrêt des invocations rituelles prévues ou de prier pour les siens ou la communauté musulmane. En fait cette tenue sacrée se garde au moins deux ou trois jours lorsqu'elle est revêtue pour le premier ensemble de cérémonies, puis abandonnée et enfin reprise pour le second ensemble. Elle se garde davantage dans les cas où elle n'est pas quittée entre les deux ensembles. Chacun est libre de choisir celui des deux types de sacralisation qu'il préfère.

Hôtes de Dieu, Maison de Dieu, n'oublions jamais ces expressions qui signalent la foi en une présence spéciale de Dieu en ces lieux. Il est conseillé aux pèlerins à partir du moment où ils sont en tenue sacrée et jusqu'à la grande station de Arafat, de répéter souvent l'invocation qui commence par « *Nous voici, ô Dieu, nous voici...* »¹. L'expression « *nous voici...* » *labbayka* en arabe, a pour sens implicite « *nous voici vers Toi, en réponse à Ton appel* ». Elle est à voir dans un contexte de religion patriarcale, comme le " *me voici*" du petit Samuel, couché près de l'arche d'Alliance à Silo et que Dieu appelle, la nuit (I *Samuel* 3, 3-10).

Le premier groupe de cérémonies qu'accomplit le pèlerin en arrivant à la Mekke consiste à tourner rituellement autour de la Kaaba, dans la cour de l'immense sanctuaire à ciel ouvert; il effectue sept tours dans un sens giratoire contraire à celui des aiguilles d'une montre. Juste après ce sont quelques autres rites de prière mais surtout il va parcourir sept fois (ou plus exactement quatre allers et trois retours) les quatre cents mètres environ qui séparent deux buttes sacrées Safa et Marwa contiguës à la grande mosquée. Ce premier groupe d'observances peut s'effectuer à partir du dixième mois de l'année, donc dans les soixante-dix jours à peu près qui précèdent la fête des sacrifices. Chacun le fait isolément perdu dans une foule anonyme bien que tous se sentent en communion avec tous.

Par contre le second groupe de cérémonies doit être effectué de façon collective, à des jours déterminés, même si plusieurs gestes ont à être répétés par tous, les uns à la suite des autres. L'obligation la plus apparente est celle de la station de tous, l'après-midi ou pendant une partie de l'après-midi du 9 du mois de dhûl-hijja, dans l'immense plaine de Arafat, en plein désert autour de la petite hauteur du djebel al-rahma qui s'y trouve. Entre midi et le coucher du soleil, au milieu d'une vraie ville de tentes, cette foule prie. Un sermon solennel est prévu que les

1. La plupart des initiations à l'islam contiennent une brève description du pèlerinage (*hajj*). Pour avoir davantage d'informations, notamment sur les prières récitées, sur les sermons prononcés et la doctrine enseignée aussi bien que sur les principales coutumes et la spiritualité, voir : J. Jomier, *Le pèlerinage musulman vu du Caire vers 1960* dans la publication périodique de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, *MIDEO*, tome 9, 1967, p. 1-72 reproduit dans le recueil : J. Jomier, *L'islam vécu en Égypte*, Paris, Vrin, 1994.

transistors maintenant permettent à tous d'écouter. Ce sermon rappelle que le Prophète de l'islam, Mohammad, a prononcé une allocution dans cette plaine, lors de son dernier pèlerinage au début de l'année 632. Arafat se trouve à quelque vingt-cinq kilomètres à l'est de la Mekke.

Au coucher du soleil, un retour massif commence et tous s'arrêtent pour la fin de la nuit à Mozdalifa, ancien lieu sacré purifié par l'islam. Au petit jour tous ont continué leur route et se retrouvent dans la plaine de Mina à six ou huit kilomètres à l'est de la Mekke. Ils y passeront trois jours du 10 au 12 du mois avec lapidation de stèles symbolisant le démon et une première désacralisation partielle. Ensuite ce sera le sacrifice d'un nombre incalculable de têtes de bétail, de petit bétail surtout. Tous ces rites s'accomplissent individuellement; aucune autorité sacerdotale n'agit au nom des autres. Comme présidence liturgique l'islam n'admet que la présidence de la prière et la mise en avant d'un prédicateur ou d'un lecteur du Coran. Les centaines de milliers de têtes sont immolées en action de grâce, la viande est consommée sur place, donnée à tous, une partie est séchée au soleil. Mais le Coran insiste sur le fait que « *ni leur chair, ni leur sang n'atteignent Dieu* » mais seule l'atteint la crainte que le fidèle a de Dieu (cf. *Coran* 22, 37).

La vie sociale à La Mekke

Le pèlerinage a un aspect social très important. Le cadre lui-même rappelle les débuts de l'islam, les souvenirs hagiographiques, la lutte pour venir à bout du paganisme et le supprimer, les expéditions guerrières, le Coran. Les fidèles présents touchent du doigt la puissance passée et, à bien des points de vue, présente de la communauté musulmane désignée sous le nom de Oumma. Des formules de louange, elles aussi très souvent répétées durant les derniers jours, mentionnent les victoires passées. Des invocations s'élèvent pour demander la victoire des peuples musulmans assujettis à des pouvoirs infidèles. En outre le pèlerinage est l'occasion de rencontres avec des musulmans de partout, sans parler des arrêts et des contacts au cours des voyages d'aller et de retour.

Sur place des souvenirs sont achetés pour être donnés au retour aux proches et aux amis. Aujourd'hui le commerce est

avant tout un commerce de ville sainte. Mais jadis un grand commerce de produits profanes a été florissant en ces lieux saints, avant que la révolution industrielle des siècles derniers, la découverte des moyens modernes de transport ne favorisent l'apparition de nouvelles routes commerciales. Pendant des siècles, le trafic entre l'Inde et l'Europe méditerranéenne est passé par Aden puis par l'Arabie, grâce à des caravanes transitant par la Mekke. Au début du xv^e siècle, divers indices permettent d'avancer que les échanges durant les deux ou trois semaines du hajj pouvaient atteindre les deux millions de pièces d'or.

Quel retour pour le pèlerin ?

Lorsque la masse des pèlerins a pris le chemin du retour et que l'écho de la « Grande Fête », celle des sacrifices en union avec les sacrifices de Mina (près de la Mekke) s'est éteint, que reste-t-il de ce colossal phénomène humain et religieux ? Ou en d'autres termes, que peut-on dire du « retour des pèlerins musulmans » ? La réponse à de telles questions est délicate. La marque laissée par le pèlerinage sur les individus eux-mêmes et sur la communauté est évidente mais comment la caractériser ? Apparemment le seul changement de statut officiel du pèlerin est qu'il entre dans la catégorie de ceux à qui un titre est donné, celui de pèlerin, *hâjj* pour les hommes ou *hâjja* pour les femmes.

Ce titre d'honneur est envié ; il entoure d'une auréole celui qui le porte. Dans les villages, des cultivateurs vivant sur des lopins de terre de moins d'un hectare économisent pour pouvoir faire le *hajj* une fois dans leur existence : c'est le rêve de leur vie. S'ils sont âgés, ils en reviennent épuisés mais radieux et tous au village les fêtent. Le pèlerin sincère est honoré. Mais il m'a été dit que lorsque le petit commerçant, revenant de la Mekke et affichant son titre de *hâjj* sur sa boutique, est âpre au gain pour compenser les dépenses qu'il a faites, cela est mal vu. Le fait d'être matériellement allé aux Lieux Saints accomplir cette observance ne suffit pas à lui seul pour attirer la considération.

Mis à part ce titre attribué à chaque pèlerin, le pèlerinage est un bain de foule dans des lieux consacrés au culte du Dieu unique, dans une atmosphère très particulière, au coeur de l'Oumma, avec des invocations très simples répétées des mil-

lions de fois. Les récits des témoins parlent des scrupules de ceux qui ont peur d'enfreindre involontairement des interdits, comme du silence de ceux qui lisent à mi-voix le Coran, ou des préoccupations matérielles d'hébergement, de nourriture, de déplacement. Les lieux rappellent les débuts de l'islam... La littérature concernant la vie du pèlerin à la Mekke s'accroît chaque année. Un livre facile à lire et à mon avis passionnant a paru dans la collection « La vie quotidienne » des éditions Hachette ; malgré le titre que justifient de nombreuses citations prises de partout, d'autrefois et d'aujourd'hui, l'auteur, un musulman algérien, a consacré les neuf dixièmes de son texte à décrire l'atmosphère quotidienne de la vie durant le pèlerinage¹. Durant les trois jours de Mina, après la grande station dans la plaine de Arafat, les pèlerins sont plongés dans la foule, entre leurs triples lapidations quotidiennes des stèles démoniaques. « *Chacun prend à sa manière un bain d'Oumma* », écrit Slimane Zeghidour, c'est-à-dire de communauté musulmane ; « *Oumma est un refuge. Repus de fatigue, mais ô combien gavés de paix, pleins de Dieu.* », ajoute-t-il à leur propos (p. 296).

Une nouvelle vie ?

En dehors de son titre de *hâjj*, le pèlerin n'a à son retour aucune dignité, aucun grade particulier. Les musulmans sont tous égaux et celui qui prononce la formule de foi, la *shahâda*, entre dans la communauté comme membre à part entière. Même à propos du pèlerinage, les témoins aiment souligner que tous sont égaux, portant une tenue uniforme pour les hommes et quasi-uniforme pour les dames. Avant comme après son pèlerinage, le musulman appartient à la communauté au même titre que les autres. Et cependant il semble bien, à en croire de nombreux témoignages, que le pèlerinage est pour beaucoup le début d'une nouvelle époque, dans leur vie. Est-ce le résultat du pèlerinage ? Est-ce parce que ces musulmans ont voulu devenir plus sérieux une fois la prime jeunesse passée et qu'ils ont décidé de marquer par cette démarche le changement qui s'est opéré en eux ? En d'autres termes, le pèlerinage est-il la cause ou la

1. Slimane Zeghidour, *La vie quotidienne à la Mecque de Mahomet à nos jours*, Paris, Hachette, 1989.

conséquence d'une sorte de conversion? Probablement l'un et l'autre.

Les auteurs du passé notaient que le pèlerin était en général d'un âge mûr. Au début de la vie, il avait eu des devoirs plus urgents à accomplir : le mariage, l'éducation des enfants entraînaient des dépenses incompressibles et les hommes attendaient. Quant aux femmes, de leur côté, elles étaient moins nombreuses à cause des grandes fatigues et des dangers de la route. S. Zeghidour note qu'autour de lui, en 1988, se trouvaient aussi des musulmans relativement jeunes, jeunes gens, jeunes femmes venant de France ou d'Europe occidentale. Ils avaient décidé de revenir à une pratique plus fidèle à l'islam après une existence que la permissivité de l'Occident avait rendue cahotique. Le pèlerinage comme signe de changement de vie est un phénomène bien connu. Au moyen âge, lorsque les souverains locaux d'Afrique sub-saharienne se convertissaient à l'islam, ils tenaient à se rendre en pèlerinage à la Mekke pour manifester leur adhésion à leur nouvelle foi.

À vrai dire, s'il est difficile de parler de l'influence du pèlerinage sur la vie de ceux qui y participent, la raison en est qu'une même expérience est vécue de façon très différente par plusieurs personnes. L'influence tient beaucoup aux conditions subjectives. Les auteurs religieux insistent sur le fait que le pèlerin, tant qu'il est en état de sacralisation, doit se détacher de tout pour être entièrement à Dieu. Oui ! mais une fois terminées les heures de sacralisation, le même pèlerin pourra vaquer à des occupations très profanes. Durant des siècles, un bon nombre de pèlerins prenaient part à la grande foire de commerce international qui suivait (ou peut-être précédait en partie) les jours saints du 8 au 13 dhoul-hijja. L'optimisme musulman devant la nature humaine et le refus d'un péché originel permet ce passage d'un temps voué à Dieu seul à des moments très humains. Les observances sont des exercices destinés à dresser les instincts, à servir Dieu par un culte liturgique et le temps de dressage terminé, il est normal de se détendre.

Redécouvrir l'islam

D'autant que la détente se fait dans un cadre communautaire qui renforce la fierté musulmane et le sens d'appartenir « à la

meilleure communauté qui ait été produite pour les hommes » (Coran, 3, 110). Cette communauté, selon la foi musulmane, est la seule qui, à l'époque actuelle et jusqu'à la fin du monde, doive regrouper les vrais croyants. L'évocation des luttes de la première communauté en butte à l'hostilité des Arabes païens de la Mekke de même que celle de la victoire finale, remettent dans les mémoires les gloires d'autrefois et après le rassemblement de Arafat, une invocation est sur toutes les lèvres. Elle redit sans cesse que Dieu a donné la victoire et qu'après avoir dû fuir la ville de la Mekke où ils étaient persécutés et s'être réfugiés à Médine (en l'an 622 de notre ère), il leur a permis d'y rentrer triomphalement (en l'an 630). La formule que tous reprennent un nombre incalculable de fois, après quelques affirmations de monothéisme, continue ainsi : « Il [Dieu] a réalisé sa promesse; il a donné la victoire à son serviteur. Il a donné la force à son armée et à Lui seul, Il a mis en déroute les confédérés. Il n'y a pas de divinité en dehors de Dieu. Dieu seul est grand. »

L'attitude foncière du musulman durant le *hajj* est la même que celle qui lui est demandée durant sa vie habituelle avec son double aspect : proclamer que Dieu seul est Dieu et se soumettre à lui en obéissant à son Envoyé Mohammad. Dieu, avant tout le fidèle sait de Lui ce que le Coran dit et redit. Quant à son Envoyé, lui obéir consiste à agir comme il l'a demandé et, par le fait même, s'intégrer dans la communauté, l'Oumma. D'où le double aspect de l'islam, religion proche de la nature, sans mystères révélés, mais avec en outre l'obligation d'obéir à un code de vie positif, c'est-à-dire à un ensemble de règles de conduite basées sur le Coran et les directives de Mohammad largement complétées par un apport considérable des juristes et qui font de l'Oumma une communauté à laquelle le fidèle se soumet.

Parlant de cet ensemble de règles de conduite et de son élaboration, un auteur chrétien disait dans un article remarquable, paru en 1991: « *Le système qui en est résulté prend le musulman dans un cadre qui l'accompagne de la naissance à la mort et le situe constamment dans sa référence à la communauté musulmane.* » L'on n'exagérera jamais le côté communautaire de l'islam. Et à la Mekke, la communauté dont tout parle au pèlerin est la même que celle dans laquelle la vie le plonge partout en pays d'islam. Un point précis le montre : la Kaaba qu'il vénère de près est le symbole de l'unité de l'islam. C'est vers elle que le musulman s'est toujours tourné pour ses prières rituelles, c'est

vers elle qu'il se tournera toujours et partout. Bref il semble que le pèlerin revienne avec un sens communautaire renforcé par cette expérience d'un bain d'Oumma et d'invocations monothéistes, expérience exaltante malgré certains aspects.

D'un point de vue plus particulier, le pèlerin qui revient peut avoir été marqué par des rencontres personnelles. Dans le passé bien des membres de confréries sont repartis de la Mekke où ils avaient séjourné après leur pèlerinage, pleins de courage pour entreprendre des voyages au service de l'islam. Et Slimane Zeghidour signale en 1988 quelques islamistes actifs se faisant marchands ambulants d'objets variés à la Mekke pour pouvoir aborder un public le plus large possible. Les autorités de la Mekke ont dû de tout temps ouvrir les yeux devant les diverses activités de propagande dont le pèlerinage était l'occasion et dont certaines allaient à l'encontre de leur propre politique.

Signalons enfin un dernier rôle de l'ancien pèlerin. Par sa présence et ses récits, il entretient une image du pèlerinage qui est vivante dans la pensée de tous et nourrit le désir de pouvoir un jour accomplir aussi cette observance. D'un commun accord, ceux qui s'attardent à rapporter des faits désagréables dont ils ont été les témoins (il y a de tout au pèlerinage, du meilleur comme de l'humain) se voient priés de mettre une sourdine à leur témoignage. La place que le pèlerinage occupe dans l'imaginaire de la communauté doit rester conforme à un idéal bien précis. Dans d'autres domaines, l'on parlerait de raison d'État. Mais quoi qu'il en soit, il est certain que l'expérience exaltante qu'ils ont vécue, restera l'un des plus beaux souvenirs de leur vie.

Jacques Jomier, né en 1914, dominicain en 1932. Études d'Arabe de 1941 à 1953. Docteur ès lettres, a vécu au Caire de 1945 à 1985. Dernières publications : *Un chrétien lit le Coran*, Cahiers de l'évangile, n° 48, Paris, 1984. *Le Coran, textes choisis en rapport avec la Bible*, Le Cerf, Paris, 1989. *Pour connaître l'Islam*, réédition, Le Cerf, Paris, 1994. *Dieu et l'homme dans le Coran*, Le Cerf, Paris, 1996.

François LAGIRARDE

Pèlerinages et pèlerins en milieu bouddhique théravâdin : l'exemple thaï

Un cadre de réflexion difficile

Pour tenter de réfléchir – certes à grands traits – sur le thème du pèlerinage bouddhique, il est nécessaire d'abord de se tourner vers les sources canoniques ; bien entendu, celles-ci ne font que fixer un ordre doctrinal théoriquement acceptable, sinon suivi, par l'ensemble des bouddhistes. Il faut consulter ensuite les témoignages laissés par les *pèlerins*¹ célèbres (Moka, les moines chinois) puis interroger également le volumineux corpus critique de type occidental qui a fait et continue de faire l'histoire du bouddhisme et qui nous rapproche de son observance moderne et vivante. On notera au passage que la traduction des langues classiques du bouddhisme vers les langues occidentales n'a jamais été simple et cette traduction devient même problématique en ce qui concerne les textes en langue vernaculaire des pays bouddhiques. Ainsi, à strictement parler, le terme *pèlerinage*, n'est vraiment satisfaisant que dans un cadre de réflexion occidental et demeure sans équivalent immédiat dans les langues du bouddhisme. Pour terminer, on examinera des pratiques de dévotion, proches du *pèlerinage*, en

1. On trouvera ci-après les mots *pèlerinage* et *pèlerin* en italiques pour souligner leur caractère artificiel ou incertain dans le contexte bouddhique.

« pays » thaï. C'est-à-dire dans l'ensemble des États et des régions habités par des peuples dont les parlers et les pratiques socioculturelles sont mutuellement intelligibles¹. Ces peuples forment la plus grande communauté bouddhiste de l'École du Theravâda (celle des « Anciens », aujourd'hui seule représentante du bouddhisme du Petit Véhicule).

De ces pratiques de dévotion en général, il est parfois bien difficile de retrouver nettement le cadre doctrinal ; on est même souvent surpris de constater combien telle ou telle pratique ne s'accorde guère avec les modèles savants. On observe aisément qu'une certaine forme de savoir, notamment en pays thaï, fondé sur la langue étrangère qu'est le pali canonique, n'a que fort peu souvent rencontré la dévotion des fidèles : en revanche, certains textes en langue vernaculaire, nous éclairent mieux sur les croyances et pratiques effectives. Pour le moins, on constate donc une « discontinuité » entre les corpus de textes officiels et les usages religieux. Si cet écart apparaît sans doute plutôt comme un résidu historique, idéologique, qui ne remet pas finalement en question l'unité fondamentale du bouddhisme dans ses grandes zones d'extension, son importance ne saurait être ignorée.

En ce qui concerne le *pèlerinage* et les *pèlerins*, la concision d'une unique source primaire (le *Male Parinibbena Sutta*) sur ces points précis ouvre la voie aux interprétations. Celles-ci nous pousseraient naturellement vers la controverse générale qui opposa maintes écoles anciennes. En cherchant à définir le sacré en termes bouddhiques, celles-ci ont donné des réponses fort différentes à la question : « Que reste-t-il du Bouddha après sa mort ? ». Là encore, en répondant qu'il ne reste rien de personnel, certains docteurs semblent condamner le *pèlerinage* à une pratique assez vaine ; mais la vitalité de la dévotion nous force à réviser prudemment les données ou l'approche canonique et théorique. Bref, dans ce contexte, OEA le dévot reconnaît mal les textes fondateurs, les lieux et objets de *pèlerinages*, le voyage et le voyageur ne correspondent souvent que de façon

1. Il s'agit donc de la Thaïlande (Siam + Lanna + Nord-Est ou Isan), du Laos, de l'état shan de Birmanie et des régions de peuplement Dai à l'extrême sud du Yunnan. Le Cambodge connaît l'influence directe du bouddhisme des Thaïs.

symbolique ou analogique à ce qui s'est constitué parfois comme modèle dans les traités de bouddhologie. On verra plus loin que d'autres textes – oubliés, bannis – s'harmonisaient à d'authentiques traditions de *pèlerinage* articulées sur leurs propres formules autochtones.

Qui voudrait consulter les sources primaires par leurs index, buterait immédiatement sur une difficulté d'ordre lexical. En effet, quel mot pâli ou sanscrit utiliser pour interroger les écritures notées, selon la formule, par ceux qui entendirent les paroles du Bouddha ? Comme l'a fait remarquer R. Gombrich (1988, p. 123) le mot *pèlerinage* n'existe pas dans le vocabulaire bouddhique, il n'est que la traduction condensée d'une série de périphrases ou de mots composés qui décrivent diverses pratiques ¹ « voyage dans le but de rendre hommage », « voyage accompli pour gagner des mérites », « voyage pour vénérer un monument commémoratif contenant des reliques », « errance méritoire », « méditation en marchant », etc. Certains auteurs insistent sur le fait que le terme *pabbajja* et *upasampade* (ordination, admission dans l'ordre monastique) signifiant littéralement « quitter sa maison et mener une vie d'errance ascétique » nous aurions ici la définition de base du *pèlerinage*. Cette conception est celle qui est observable dans le bouddhisme thaï. Mais en général on convient plutôt de traduire par *pèlerinage* une combinaison de quatre termes : *cerike* (voyage), *atitthi* (errance), *punna* (mérite) et *cetiya* (tumulus ou monument funéraire, stûpa) qui évoquent un déplacement et un but ; on ajoute également *mahati* (vénérer) ou *namaskara* (très fréquent en thaï sous sa forme *namasakan*). C'est ce terme (*mahati*) qu'utilisa Moka lui-même sur la colonne commémorative érigée à Lumbini, lieu de naissance du Bouddha. On ne retrouve donc l'idée générale de *pèlerinage* qu'en faisant appel à diverses notions (dont l'interprétation est contestable) qui recouvrent des champs sémantiques variés : il est facile de constater que le lexique bouddhique dissocie pérégrination et dévotion. Par ailleurs, si de nombreuses études sur les *pèlerinages* des moines chinois qui se sont rendus en Inde du v^e au IX^e siècle A.D. (avant la disparition du bouddhisme dans le

1. Gombrich, 1988, p. 123: « There is not even a Buddhist word for "pilgrimage"; it is referred to as a "worshipping journey or some such" ».

pays) ont été publiées, rares sont les études consacrées au *pèlerinage* dans les pays où le bouddhisme est vivant. En ce qui concerne le cadre que nous nous sommes fixé ici, le bouddhisme indochinois, le problème se complique : l'influence du ou des bouddhismes de l'Inde continentale est extrêmement mal connue et c'est par rapport à Sri Lanka que toute la réflexion s'organise. Si, dans la Péninsule indochinoise, les populations adoptèrent principalement depuis le XIII^e siècle A.D. des croyances cinghalaises relatives à l'histoire et la géographie du bouddhisme au temps de Bouddha, il n'en demeure pas moins que d'autres influences semblent, de façon encore obscure pour nous, conditionner l'état de cette religion.

Texte et contexte originels

Un seul texte canonique, le *Maha Parinibbâna Sutta*, fait part des dernières pensées ou volontés du Bouddha.

Celui-ci, répondant à la question de savoir ce que les fidèles pourraient révéler après sa disparition, explique alors que quatre lieux (celui de sa naissance, de son Éveil, de son enseignement et de sa mort) pourront être visités avec des « sentiments de vénération », et que si, par malheur, pendant ce *pèlerinage*, le voyageur venait à mourir il retrouverait alors une naissance sur un plan paradisiaque. Le Bouddha utilise les termes *cetiya-cdrikam*¹ qui signifient « visiter les cetiyas » (les *cetiya* étant ici les tumulus, les monuments funéraires érigés pour recueillir les cendres des rois de l'époque et auxquels le Bouddha se destine lui aussi en tant que souverain universel). Ces *cetiya* ou *stûpa* – dit encore le Bouddha – pourront recevoir des guirlandes, des parfums et des peintures, ils pourront être salués et permettre à celui qui s'y recueille de connaître le calme de l'esprit. « Calme » étant pris ici dans un sens technique exprimant un état favorable au développement mental (méditation ou *bhavanâ*).

Peu soucieux de donner de l'importance à la pérégrination, ce *sutta* montre donc que le *pèlerinage* (en aucun cas une obli-

1. On se réfère ici à l'édition en pâli de Rhys Davids du *Digha Nikaya*, Oxford, 1947.

gation) n'est qu'un moyen pratique pour connaître des lieux qui favorisent la bonne orientation psychique (pour reprendre une expression de J. Filliozat) des adeptes de la méditation. Le *pèlerinage* n'est donc pas une fin en soi, ni la découverte au bout de la route d'une puissance transcendante susceptible de ravir le *pèlerin* : la voie du sacré n'est qu'une préparation à l'exploration et à la traversée du « mental ». Et s'il y a gain, c'est un profit qui s'accomplit en termes de mérites. Ainsi la notion d'espace sacré semble assez faible; on comprend mieux pourquoi certains sites bouddhiques vont tomber facilement dans l'oubli ; le Bouddha ignore toute mystique de « l'aller pèlerin » vers un but ultime et interdit bien entendu tout « *pèlerinage* paroxystique » pour la défense des « lieux saints ». Si l'histoire du bouddhisme nous rappelle certaines luttes brutales pour s'approprier des reliques enviées, en revanche les croisades ou les guerres saintes n'y sont nulle part mentionnées.

Ces données de base, qui fixent un fort contenu symbolique à l'objet du *pèlerinage*, et expliquent l'aspect technique de sa pratique, seront bien entendu revues et corrigées par les développements ultérieurs du bouddhisme. Le culte des reliques du Bouddha puis de celles des bouddhas du passé, de vénérables et de saints des temps originels, prendra petit à petit une importance que Siddhattha Gotama n'envisageait peut-être pas. Après sa mort ces lieux sacralisés connaîtront un grand succès. Peut-être certains étaient-ils déjà des lieux de culte locaux, traditionnels, que le bouddhisme ne condamne pas (il reconnaît l'existence des dieux, des génies et des forces naturelles mais les relativise et les rabaisse). Rapidement, à la suite de la disparition du Bouddha, on observe que les lieux qu'il avait lui-même évoqués subissent un traitement inégal : Lumbini (naissance), malgré la gloire que l'empereur Moka lui apporta, restera un hameau isolé, Kusinârâ (mort) devint peu à peu un village oublié ; seuls Bodh Gayâ (Éveil) et Sarnath (premier sermon) sont devenus véritablement des hauts-lieux de la dévotion bouddhique.

Il n'est donc pas inutile de montrer qu'à une époque éloignée, au temps de l'essor du bouddhisme indien, les *pèlerinages* répondent plus à un besoin de dévotion, souvent local, qu'à une nécessité exprimée par la doctrine. Ils correspondent tout autant à des lieux « marqués » par la présence authentique du Bouddha Gotama qu'à des lieux de légende, bouddhique ou

non. Ces *pèlerinages* se situent donc dans un espace et un temps qui n'est qu'accessoirement historique et rencontrent des objets de vénération dont l'authenticité n'est pas liée obligatoirement à la personne physique du Bouddha. Il devient ainsi plus facile d'admettre que les bouddhismes « périphériques » ne sont pas plus déviants que le bouddhisme indien des origines. Dès lors on respectera cette donnée de base de cet Enseignement vivant qui admet toujours conjointement les points de vue absolus (*paramattha*) et les points de vue relatifs, conventionnels ou communs.

Lamotte (1976, pp. 736-737) rappelle comment se développa la légende du Bouddha et ce qu'il considère comme sa divinisation après les visites ou *pèlerinages* d'Moka sur les « lieux saints »¹. Il devint ainsi de mode de rechercher des lieux pour une histoire en cours d'élaboration : la *topographia sacra* du bouddhisme est alors, sinon en partie fabriquée, du moins améliorée : par les cicérones rapides à faire le rapprochement entre certaines particularités des lieux et les actes du Maître. L'hagiographie ancienne du Bouddha dépendra parfois de célèbres guides de *pèlerinages* composés à l'époque : le *Lalitavistara* – une vie de Sakyamuni rédigée tardivement en sanskrit – aurait ainsi été compilé sur les bases de cette littérature...

À partir du III^e siècle de notre ère, un intérêt croissant des Chinois pour le bouddhisme et sa littérature poussera de nombreux moines vers l'Inde ou ses régions limitrophes d'où ils ramèneront des textes alors inconnus dans leur langue. À ce but pratique de lettrés s'ajoutera plus tard (v^e siècle) un véritable désir de visiter les hauts lieux de l'histoire du ou des bouddha et d'étudier directement en sanskrit sous la direction de maîtres indiens. Les *pèlerins* chinois nous ont laissé des récits de leurs voyages qui constituent des témoignages uniques sur la vie religieuse de l'époque. Le *pèlerin* le plus connu du début du v^e siècle fut Fa-Hien, un moine certes intéressé par les « lieux saints » mais surtout soucieux de ramener chez lui des copies du Vinaya, code monastique alors rarissime en Chine. Il constatera que Lumbini et Kapilavatthu sont déjà des lieux désertés par leur population et que Kusinara est en cours d'abandon. À Sri Lanka on lui montre les empreintes géantes du Bouddha

1. Moka se rendit à Lumbini au milieu du III^e siècle a^v. J.-C.

laissées lors de ses visites aériennes (on en « découvrira » encore plus tard en Asie du Sud-Est). Deux siècles après, Hivan-Tsang, un autre *pèlerin* célèbre, retrouve le monastère du Jetavana totalement en ruine ; des quatre « lieux saints » seul Bodh Gaya demeure encore entretenu et il constate que d'autres *pèlerins* tels que lui viennent se recueillir près de l'arbre (ou l'un de ses plançons) de la *bodhi*.

Au XIII^e siècle le bouddhisme disparaissant totalement de l'Inde, la plupart des lieux « saints » tombèrent dans un oubli quasi total, tandis que d'autres subissaient une conversion radicale. Bodh Gaya, par exemple, qui devint un sanctuaire shivaïte et ne sera partiellement « retourné » aux bouddhistes qu'en 1947. Sri Lanka accueille alors les *pèlerins* venus des pays du Theravada; ils y trouvent par exemple un *ficus religiosa* issu d'une branche de l'arbre de l'Éveil et transplanté dans l'île à l'époque d'Moka, des empreintes du pied du Bouddha (la plus célèbre au sommet du Pic d'Adam) ainsi qu'une de ses dents conservée à Kandy.

Depuis un siècle les « lieux saints » originaux, en Inde et au Népal, connaissent un regain d'intérêt. Cette nouvelle gloire leur est accordée pour des raisons multiples qui ne sont pas toujours d'ordre religieux. Dans celles-ci se mêlent des considérations archéologiques et touristiques, des essais de missionariat et de prosélytisme, des enjeux économiques et politiques. Ni la reconversion des populations hindoues locales ni un afflux de dévots étrangers ne semblent avoir récompensé ces efforts.

Le contexte thaï

Avec le rayonnement et les divisions du bouddhisme, avec ses développements périphériques orientaux et sa disparition de l'Inde, avec l'apparition d'écoles locales soutenues ou combattues par les états constitués, avec la traduction des textes dans les langues vernaculaires et la production d'une nouvelle littérature para-canonique ou apocryphe, avec le retour en force – à une époque moderne – de l'orthodoxie du Theravada cinghalais, bref, avec l'expansion puis la particularisation des bouddhismes, la dévotion prendra une apparence et une dimension nouvelles : les notions de *pèlerinage* et de *pèlerin* y gagneront en originalité et en complexité. Celles-ci exprimeront avant

tout, dans les faits, les vertus du local contre la gloire du lointain.

Un premier phénomène semble toucher tous les pays bouddhisés de l'Inde extérieure, il s'agit pour reprendre l'expression de G. Fussman, de l'apparition du « pèlerinage immobile » provoqué par l'installation et la consécration d'espaces bouddhiques voire de répliques des « lieux saints » facilement accessibles aux fidèles ; centres qui attirent aussi les vocations et où l'on vient volontiers se faire moine. On se déplace, certes beaucoup, mais à portée de soi, à l'intérieur d'une même unité culturelle : le « pays » thaï et le Cambodge en sont de bons exemples.

Le second phénomène, qui compense peut-être le caractère assez banal ou facile du premier, est l'apparition de ce que nous appellerons ici une « pérégrination sans terme », marche ascétique et solitaire telle que la pratiquent les moines « *thudong* » (de *dhutanga*), très nombreux en Thaïlande.

Un pèlerinage immobile

Les premières raisons invoquées pour expliquer cette indifférence au long voyage *pèlerin* sont de trois sortes : l'éloignement des « lieux saints », leur isolement dans un autre milieu religieux (hindou, musulman) et l'ignorance de la géographie. S'il est exact que les Thaïs, par exemple, ne sont pas un peuple de marins au long cours (ils ont laissé cette tâche aux Chinois, se réservant la maîtrise des voies de navigation intérieures) rien ne les aurait empêchés de trouver des transporteurs qui se seraient enrichis de cette besogne. Il est vrai également que dans toute l'Asie une grande imprécision géographique semble avoir régné (on a l'exemple d'un Japonais au XVII^e siècle qui ira jusqu'à Angkor Vat, persuadé qu'il venait d'atteindre le monastère indien de Jetavana!) mais il s'agit plutôt d'une conséquence que d'une cause : la géographie (religieuse) existe mal en tant que science car elle a été appropriée, adaptée aux lieux de dévotion vivants dans un vaste mouvement d'affirmation de l'autochtonie du bouddhisme. De plus, le *pèlerinage* n'étant ni une obligation, ni une technique de salut en soi mais déjà, probablement dès les origines, une visite de lieux de mémoire (du Bouddha et de son Enseignement) et de lieux de pouvoirs (des

— Pèlerinages et pèlerins en milieu bouddhique théravâdin

génies ou des dieux indigènes) c'est fort naturellement que le *pèlerinage* est devenu vénération du proche et que l'ailleurs est resté mythique. Car si l'Enseignement du Bouddha est universel, et donc exportable, traduisible, les divinités aborigènes – et leur pouvoir toujours spécifique – le sont beaucoup moins.

En Thaïlande – et chez ses voisins orientaux, Laos, Cambodge – il est clair que l'Inde réelle – comme référence bouddhique – a été vite remplacée par un autre espace religieux qui, tout en lui empruntant cependant beaucoup, la remplace systématiquement dans l'imaginaire. Seul Sri Lanka subsiste comme lieu de référence physique, accessible : mais si les missions thaïes à Sri Lanka nous sont connues, c'est surtout par le profond souci des moines voyageurs pour la validité de leur lignée d'ordination plutôt que pour une mystique du *pèlerinage* : Lanka instruit et commande dans la discipline monastique, compense pour la « perte » de l'Inde mais ne la remplace en rien (les voyages des laïcs dans l'île semblent être exceptionnels) et la traversée de l'océan Indien ne semble pas non plus avoir pris, dans la réalité, un sens d'épreuve formatrice ou initiatique.

Il est vrai que les Birmans se sont déplacés à Bodh Gaya par deux fois pour reconstruire le temple ruiné de la Mahabodhi (restauré, selon une inscription môme, vers 1100 A.D., grâce au roi Kyanzittha de Pagan puis à nouveau à la fin du mu^e siècle) il n'en demeure pas moins que le temple de la Mahabodhi sera copié à Pagan d'abord (XIII^e siècle A.D.) à Chiang Mai ensuite. On assiste, alors que l'Inde bouddhiste se meurt, à un tel épanouissement des espaces bouddhiques de la Péninsule, qu'il est permis de se demander si les « lieux saints » indiens pouvaient encore rivaliser avec les nouvelles capitales sacrées locales, sinon dans l'imaginaire. Dans l'inscription de Kalyani (1476 A.D.), on évoque un moine du XII^e siècle doué de pouvoirs surnaturels qui se rend tous les matins pour balayer la cour du sanctuaire de Bodh Gaya et rentre assez tôt en Basse-Birmanie pour procéder à la quête matinale.

Même le nom de Sri Lanka prendra un sens métaphorique ; un texte non-canonique du Cambodge, relevant du vieux fonds indochinois, évoque (c'est son titre) *Le Chemin de Lahkâ* ; ce « chemin » est une voie spirituelle que le méditant va suivre en maîtrisant son souffle pour sortir de son corps, traverser l'océan, arriver à Lanka et y trouver une renaissance et un corps

religieux et « magique ») : il est finalement accessible à tous (à toutes les années de naissance) à des degrés divers et selon certaines accommodations rituelles qui suppriment les distances.

Des pèlerins sans but : les *thudong*

Pour clore cette série d'impressions sur ce qui nous apparaît comme un « pèlerinage immobile » en pays thaï, il convient sans doute de nuancer cette idée en lui opposant la pratique ascétique des *dhûtanga kammattana bhikkhu* plus connus sous le nom de *thudong*, des moines itinérants qu'il est fréquent de croiser le long des routes de campagne de Thaïlande, national.

Les *thudong* sont des moines de la forêt qui s'isolent pour pratiquer la méditation de type *vipassana kammattana*, une technique qui impose des sujets particulièrement pénibles : le cadavre sous ses dix aspects les plus répugnants, par exemple. De plus, les *thudong* renforcent la discipline monastique : ils ne s'accordent qu'un unique repas par jour et s'interdisent la position allongée et le sommeil. Pour tout abri (ils refusent de dormir sous un toit) ils possèdent une ombrelle fermée par un mince tissu et dans laquelle ils s'isolent la nuit dans la position assise.

Eux seuls, par leur marche, par l'évidence de leur mortification, par leur maigre et symbolique bagage, ressemblent à ces pèlerins mystiques et extasiés tels que l'Occident les imagine. Mais le sont-ils en dehors de cela ? Ignorants des distances, et s'interdisant tout moyen de transport, il faut dire que leurs itinéraires évitent soigneusement, en théorie, les grandes concentrations humaines : les *thudong* recherchent des lieux sauvages qui les écartent des lieux de cultes populaires. Leur pèlerinage ne les mène nulle part sinon vers leurs propres limites. Il faut ainsi considérer ce pèlerinage comme une pérégrination sans terme réservée à une élite religieuse que les laïques observent avec fascination. Beaucoup de sociologues et d'anthropologues de la religion se sont penchés sur l'histoire moderne de ces *thudong* qui suivent la lignée de Phra Achan Man Bhuridatto (1870-1949) ; ils ont fait remarquer combien celle-ci a évolué pendant ce siècle ; d'abord essentiellement régional (Nord Est, pays lao) le mouvement *thudong* est rapidement devenu un fait national ; il a ainsi été obligé de renouer avec le cadre organisationnel de

la Communauté monastique, avec les villes ou les grands centres religieux. La disparition des forêts a également forcé les méditants à s'isoler dans des jungles de plus en plus symboliques ce qui eut aussi pour conséquence de pousser certains moines vers le militantisme écologique. Enfin, l'opinion publique voyant dans les grands maîtres *thudong* des saints investis de pouvoir surnaturel, certains sont devenus des célébrités officielles incapables de retrouver la solitude et le détachement initial.

La marche mystique des *thudong*, en termes de méditation *vipassana*, est une des techniques fondamentales de « l'inspection », une active recherche pour voir la nature réelle des êtres et des choses qui impose un parcours dans le corps et les compositions mentales : pèlerinage peut-être mais pèlerinage de la déconstruction. Une formule étonnante, employée par Phra Achan Maha Bua, un des grands maîtres du mouvement, rappelle que l'effort du *thudong* doit le conduire à « voir des empreintes fraîches du Bouddha », précédant peut-être une rencontre mystique que les mots n'expriment pas et qui ne saurait se faire ni dans l'espace réel des lieux de culte et de souvenir qui parsèment la Thaïlande ni dans le nid douillet d'un ego bien défendu.

Épilogue

Dans la conjoncture actuelle – modernité et mondialisation – il semblerait que les autorités indiennes aient décidé d'aller aux pèlerins plutôt que de les attendre... C'est ainsi que les reliques du Bouddha découvertes à Piprahwa¹ et ordinairement conservées au Musée de Delhi voyagent dans les pays de culture bouddhique. Elles sont exhibées aux dévots qui viennent ainsi facilement leur rendre hommage.

Depuis le début de l'année 1997 quelques minuscules ossements sont exposés dans le parc bouddhique de Putthamonthon en Thaïlande : un honneur déjà conféré – de gouvernement à gouvernement – à Sri Lanka, à la Mongolie, à Singapour et à la

1. Identifié au site de Kapilavatthu où se trouverait le seul reliquaire original contenant des restes du Maître.

Corée du Sud. Cette exposition temporaire est certes un succès : les Thaïs se déplacent nombreux pour vénérer (*namasakan*) les reliques du Bouddha, peut-être plus, il est vrai, par curiosité que par foi. Ces reliques sont gardées dans un bâtiment de style siamois situé à l'extrémité du parc de Putthamonton qui a été dessiné autour d'un vaste bassin rectangulaire débouchant sur une statue colossale de Bouddha. Des offrandes (fleur de lotus, encens, bougie, guirlande) et un feuillet sur lequel est imprimée une prière en pâli et en thaï sont proposés à l'extérieur de ce sanctuaire provisoire, moyennant une libre donation ; après une triple déambulation autour du « lieu sacré », ces offrandes doivent être déposées sur des tables disposées devant ses portes. Elles seront ensuite « recyclées » à l'accueil d'où elles repartiront dans les mains d'un nouveau dévot. Après ce rapide rituel les fidèles pénètrent dans le sanctuaire ; ils y aperçoivent, dans une cabine de verre climatisée, un *mondop* siamois sur lequel reposent quelques fragments d'ossements ainsi que la petite urne qui les contenait. Ils saluent à genoux, jambes liées sur le côté, mains jointes, le front allant jusqu'à terre, examinent les reliques elles-mêmes et sortent par une porte de fond. Ils peuvent cependant s'installer derrière ce présentoir et pratiquer la méditation si tant est que le sifflement continu du détecteur de métaux qui filtre les arrivants et les éclairs de flash qui partent dans tous les sens ne parviennent pas à les distraire.

Références bibliographiques

- Berval, René de, *Présence du Bouddhisme*, Paris : Gallimard, 1987.
 Bizot, F., *Le Chemin de Lanka*, Paris : École française d'Extrême-Orient, 1992.
 Damrong Rajanubhab (Prince), *Monuments of the Buddha in Siam*. Bangkok : the Siam Society, 1973.
 Foucaux, P.E. de (trad.), *Le Lalitavistara : L'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Çakyamuni*, Paris : Les Deux Océans, 1988, (réimpression de l'édition de 1884).
 Fussman, Gérard « Upâya-kauialya : l'implantation du bouddhisme au Gandhâra », in Fukui, Fumimasa et Gérard Fussman (ed.). *Bouddhismes*

- et cultures locales : Quelques cas de réciproques adaptations*. Paris : École française d'Extrême-Orient, 1994.
 Griswold, A.B. « The Holy Land Transported : Replicas of the Mahâbodhi Shrine in Siam and Elsewhere. » *Paranavitana Felicitation Volume on Art and Architecture and Oriental Studies presented to Professor Senarat Paranavitana*, Colombo : M.D. Gunasena & Co. Ltd., 1965.
 Keyes, Charles F. « Buddhist Pilgrimage Centers and the Twelve-Year Cycle : Northern Thai Moral Orders in Space and Time. » pp. 71-89 in *History of Religions*, Vol. 15, n° 1. University of Washington, 1975.
 Lamotte, Étienne. *Histoire du bouddhisme indien : des origines à l'ère S'aka*. Louvain : Institut Orientaliste de l'Université de Louvain, 1976.
 Renou, Louis et Jean Filliozat, *L'Inde classique : Manuel des études indienne*, tome II. Paris-Hanoi imprimerie Nationale, École française d'Extrême-Orient, 1953.
 Tambiah, Stanley Jeyaraja. *The Buddhist saints of the forest and the cult of amulets : A study in charisma, hagiography, sectarianism, and millennial Buddhism*. Cambridge : Cambridge University Press, 1984.
 Taylor, J.L., *Forest Monks and the Nation-State; An Anthropological and Historical Study in Northeastern Thailand*. Singapore : Institute of Southeast Asian Studies, 1993.
 Thongchai Winichakul. *Siam Mapped; A History of the Geo-Body of a Nation*. Honolulu : University of Hawaii Press, 1994.

François Lagirarde, membre de l'École française d'Extrême Orient (Bangkok).

Humbert JACOMET

Pèlerin du Moyen Âge et pèlerin d'aujourd'hui Raison et déraison du pèlerinage

Les temps sont durs...

Si vous tenez à Communio, si vous sentez que la revue répond à un besoin, si vous voulez l'aider, prenez un

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions page 142)

N.E. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

« À loi de pèlerin, de cors et de façon L'escharpe avoit au col, en la main le bourdon. »

CES vers de la Chronique rimée de Du Guesclin campent à merveille la silhouette du pèlerin médiéval. Sac et bâton sont les signes par l'imposition desquels un chrétien, homme ou femme, roi ou manant, embrasse la condition de pèlerin pour un temps donné. En effet, l'Église et, par elle, la société accordent au « marcheur de Dieu » un statut particulier¹. Mais ce statut et les privilèges qui lui sont attachés, n'ont d'efficacité que parce qu'au-delà de la place faite au pèlerin, le pèlerinage et le « saint voyage » qui en est l'expression, ont un sens reconnu et accepté de tous.

On ne peut donc rappeler ce qu'est la *Lex peregrinorum*, sans évoquer ce qui, dans la vie de l'Église, la fonde et légitime. A ce compte, il est probable que l'expérience séculaire du pèlerinage chrétien dans ses multiples aspects rencontre les interrogations d'aujourd'hui. Plus que la nostalgie d'une démarche désuète, le désir de remettre ses pas dans celui des anciens, qu'expriment tant de récits contemporains, révèle peut-être une

1. Cette expression est empruntée au livre du Professeur P.-A. Sigal : *Les Marcheurs de Dieu, pèlerinages et pèlerins au Moyen Âge*, Paris, A. Colin, 1974.

dimension fondamentale du pèlerinage, par quoi les générations se rassemblent en un lieu consacré, préfiguration de la Communion des saints, où la conversion personnelle se nourrit de la mémoire et de l'espérance d'un peuple, que ce lieu fasse signe au village voisin, mobilise la proche cité, ou convoque les nations oubliées et dispersées.

1. La condition du pèlerin

Les historiens du droit ont souligné l'extrême hétérogénéité des règles qui composent, au Moyen Âge, la *Lex peregrinorum*¹. Il n'existe, du reste, aucun traité qui en réunisse la matière. Ce fait tient à la diversité des sources auxquelles les juristes ont recouru sous la pression des circonstances. Il est donc remarquable que le pèlerin ait su éveiller la sollicitude du législateur.

À dire vrai, c'est à sa vulnérabilité qu'il le doit. Point n'est besoin d'épiloguer sur les multiples obstacles qui peuvent surgir devant lui, qu'ils entravent son chemin, qu'ils accusent son infériorité d'étranger, qu'ils touchent à son alimentation, à son sommeil hasardeux, à sa bourse convoitée, à la précarité de sa santé ou à sa personne même que menacent l'arbitraire et la ruse. Non seulement, il risque sa vie, mais mort, on s'arrache sa défroque. Peu à peu, on admet qu'il puisse tester et élire sépulture. A ces épreuves redoutables, canons des conciles provinciaux, décrétales pontificales, statuts épiscopaux, lois séculières, coutumes laïques et règlements municipaux s'efforcent de remédier en édictant d'innombrables prescriptions, de façon à ce « *que partout où il aille, le pèlerin rencontre la paix* », ainsi que le veulent les Coutumes de Bigorre².

Au-delà du pittoresque et du tragique des situations, ce qui importe ici, tout en sachant qu'il y a loin de la règle à la réalité, c'est de constater que le fait du pèlerinage a « contribué à rompre l'isolement juridique qui est la caractéristique des sociétés du « premier Moyen Âge ». Les pèlerins ont répandu

1. Cf. H. Gilles, « Lex peregrinorum », dans *Le Pèlerinage*, in *Cahiers de Fanjeaux*, 15, Toulouse, Privat, 1980, p. 161-189.

2. « *Peregrini pacem ubicumque habeant* », article 24, éd. Fourgous, 22.

dans l'Europe entière « les principes juridiques nouveaux qui formeront la base de ce *jus commune* grâce auquel les relations entre les hommes seront, au cours des siècles à venir, facilitées et élargies »¹. Du coup cette remarque jetée en 1836 par un auteur anonyme acquiert un peu de crédibilité : « Des hommes isolés, la plupart mendiants, demi-nus, sans autres armes que le pauvre bâton qui soutenait leur marche, ont fait autant pendant plusieurs siècles, pour la cause du genre humain, que la Rome des Brutus et des César et toutes ses gloires sanglantes² ».

Mais comment devient-on pèlerin et qu'est-ce qui vaut à ce pauvre hère tant d'égards?

Toutes sortes de mobiles du plus louable au plus inavouable assiègent sans doute l'esprit de celui qui songe à quêter les suffrages des saints. Mais du jour où son aspiration se concrétise et qu'il se décide à partir au lieu qu'il s'est fixé, sa résolution revêt la forme publique et contraignante du vœu. L'acte de pèlerinage n'a de valeur que par cette obligation librement consentie. Dès lors qu'il s'est déclaré, le pèlerin aurait beau différer son départ, il ne se possède plus. Il est devenu l'homme d'un autre. Il appartient à ce saint ou à ce Dieu auquel il s'est voué en promettant le « saint voyage ». Respectueuse de la foi donnée, l'Église entoure le départ de l'impétrant d'une cérémonie idoine. L'homme médiéval peut bien sentir en lui un appel, une inquiétude, il ne saurait s'autoproclamer pèlerin. C'est l'Église qui lui reconnaît cette qualité et en rend l'accomplissement possible. Elle seule, en vertu du pouvoir conféré par le Christ aux Apôtres, a faculté de lier ou délier la volonté de celui qui s'est engagé, comme seule elle est habilitée à sonder les reins et les coeurs, à discerner ce qui est licite et ce qui ne l'est pas³.

À l'instar de la chevalerie ou de la profession monastique, l'entrée dans la voie du pèlerinage revêt la forme d'une prise

1. Cf. H. Gilles, *op. cit.*, *supra*, p. 178.

2. Cf. « Les pèlerins du Moyen Age », dans *Le Magasin pittoresque*, t. N, n° 44, octobre 1836, p. 350.

3. Le droit canon autorise le rachat ou plus exactement la commutation d'un vœu. Mais les vœux de Rome, Jérusalem et Saint-Jacques, pèlerinages majeurs, sont des cas réservés au pape, en raison de leur importance.

d'habit : *l'Assumptio perae et baculi*. Le candidat reçoit solennellement des mains du prêtre les insignes de sa nouvelle condition¹. Ces *signa peregrinationis* sont le sac et le bâton, enseignes visibles de l'itinérance qui va désormais rythmer son existence. Pour mieux marquer la rupture, le droit coutumier y ajoute le *convoi* aux limites de la paroisse, avec croix, bannière et eau bénite. Ainsi le pèlerin est-il retranché des siens en vertu d'un rituel analogue à celui qui isole le *mesel* atteint de lèpre. Le bourdon et la besace lui sont ce que la cliquette et les gants sont au lépreux ou l'épée et les éperons au chevalier.

Mais à la différence du mal inexorable qui transforme celui qu'il touche en une vivante grimace de la mort, la rupture, dans le cas du pèlerinage, conserve un caractère volontaire et temporaire. Cependant, le pèlerin n'ignore pas qu'il s'expose aux hasards de la route. C'est pourquoi l'Église l'invite à mettre sa conscience en règle en dressant son testament. Ainsi, non seulement le pèlerin aliène en quelque sorte sa liberté par le voeu qu'il prononce, mais les actes par lesquels il se dispose à partir, achèvent de le dépouiller de lui-même. En contrepartie, ses proches et, par extension, la communauté paroissiale se constituent témoins de son engagement. L'Église dont la discipline définit et sanctionne la démarche du pèlerinage, se porte garante de son sérieux et de sa légitimité en lui assignant pour but les *Limina apostolorum* ou tout autre lieu consacré. Mieux, elle se réserve le droit d'ouvrir au pénitent le trésor des grâces dont elle est dépositaire et l'exhorte à y puiser en autorisant l'instauration de Jubilés, « Années d'or » ou de Rémission².

Ainsi, l'errance à laquelle se condamne le pèlerin trouve-t-elle une compensation dans la sauvegarde que les lois humaines

1. « La prise régulière des insignes est indispensable à l'application effective de la *Lex peregrinorum* » (cf. H. Gilles, *op. cit. supra* p. 171; et F. Garrisson, « A propos des pèlerins et de leur condition juridique », dans *Mélanges Gabriel Le Bras*, t. II, Paris, 1965, p. 1165-1189).

2. Le jubilé médiéval a sa source dans l'indulgence de croisade. Celui de Saint-Jacques apparaît au xlv^e siècle, à l'instar du jubilé romain. Il a lieu chaque fois que la fête de l'apôtre, célébrée le 25 juillet, tombe un dimanche. Sa périodicité – en moyenne 4 fois chaque 25 ans, selon un intervalle régulier de 6, 11, 6 et 5 ans –, atteste la grande popularité de ce pèlerinage (cf. J. Fontaine, *Compostelle*, Revue du C.E.C., n° 2, Paris, 1993-96, p. 4-12.

et divines lui assurent et une récompense dans la plénitude des indulgences qu'elles lui octroyent. Non seulement, il est muni de lettres dimissoires s'il est tonsuré, et, simple laïc, se voit recommandé à la charité des fidèles, mais il lui est loisible d'obtenir des saufs-conduits qui le mettent en la main des puissants. Le pèlerin n'est donc pas totalement livré à lui-même pour autant que le droit des pauvres que s'efforcent de garantir la Paix de Dieu, puis, la Paix du Roi, soit respecté.

2. La vocation de pèlerin

C'est ce contexte qui explique la rigueur avec laquelle l'Église traite le pèlerin. À ses yeux celui-ci est un pénitent et le pèlerinage prend visage de Pardon. « *Via peregrinalis res est optima sed angusta* », dit le *Liber Sancti Jacobi*. Le caractère afflictif et expiatoire du pèlerinage, qu'il soit entrepris *orationis causa, pro voto* ou *ex poenitentia*, assumé volontairement ou imposé, justifie sa présence dans l'arsenal des peines infligées par les tribunaux civils et ecclésiastiques. L'oraison qui accompagne la bénédiction du sac et du bâton insiste sur ce point. Les instruments bénits du pèlerinage apportent au pèlerin le soulagement et la consolation qui lui sont si nécessaires'. L'homme étant un loup pour l'homme, il n'est pas exclu qu'il ait à se servir de son bâton comme d'une arme, alors même que sa besace ne lui dispense qu'une maigre pitance. Le sermon *Veneranda dies* qui s'adresse aux pèlerins rassemblés sous les voûtes de la basilique de saint Jacques, à la vigile de sa fête qui tombe le 25 juillet, n'en fait pas mystère. A ses yeux la « *pera* » est le symbole de la mortification et la « *crousille* » dont se pare le jacquet en mémoire de l'Apôtre et en action de grâce pour l'heureuse issue d'un si long voyage, n'exprime pas autre chose que le double commandement de la charité².

1. « *Accipe hanc peram, signum peregrinationis tuae, ut bene castigatus et salvus et bene emendatus pervenire merearis ad limina sanctorum...* » Cette formule du Pontifical romain est reprise dans le sermon *Veneranda dies* (cf., Biblio. n° 2, p. 361, notes 50 et 52 ; et C. Vogel, « Le pèlerinage pénitentiel », dans *Revue Sc. Relig.*, 38, 1964, p. 113-153).

2. Cf. H. Jacomet, « Le bourdon, la besace et la coquille », *Archéologia*, n° 258, juin 1990, p. 42-51; et Biblio. n° 2, p. 362, notes 55 et 56.

Mais l'ennemi le plus redoutable reste encore le démon qui sème à plaisir embûches et tentations. C'est contre lui que le pèlerin doit se prémunir. Plus prosaïquement, Philippe de Beauvoir lui conseille d'éviter les mauvaises compagnies et de se garder des tavernes mal famées, surtout s'il s'y laisse entraîner par simple curiosité ou naïveté¹. L'Église est si consciente des périls qu'il encourt, que, chaque dimanche, le curé ou son vicaire ne manque pas d'attirer l'attention des fidèles sur le sort du pèlerin, à l'occasion de ces fameuses « prières du prône » que chacun reçoit dans sa propre langue². L'assemblée se rend ainsi participante de ses mérites. Mieux, à travers la pratique des oeuvres de miséricorde, l'Église incite à accueillir, nourrir et vêtir le pèlerin. Ce conseil fut si bien entendu que la plupart des routes qui menaient aux grands sanctuaires de la chrétienté furent jalonnées d'hospices destinés à héberger, sustenter et réchauffer les pauvres de Dieu.

Ainsi, le pèlerinage apparaît-il comme une véritable institution. Le fait est qu'il eût été vain de chercher à protéger le pèlerin sans offrir à sa peine le soutien efficace d'un réseau d'assistance. Mais ce qui fait alors l'intérêt et le prix attaché à son état, c'est l'iconographie qui le révèle. Dès le m^e siècle, le marcheur de Dieu avec ses attributs familiers s'immisce dans la scène des pèlerins d'Emmaüs. Le Christ surtout, l'Étranger – *Peregrinus* du texte évangélique, exhibe la « *pera* », sur laquelle broche parfois la coquille (Silos). Un peu plus tard l'irruption des insignes du pèlerin sur le vêtement de saint Jacques, ne marque pas seulement l'émergence du sanctuaire de Compostelle. C'est l'ascèse même du pèlerinage, chemin de rédemption, que le pêcheur de Galilée assume au sein du collège apostolique. Nul doute que cette innovation ne trahisse une intention hautement didactique et pastorale. En incarnant le pèlerinage, l'apôtre qui fut le premier à boire la coupe d'amertume, en marque aussitôt l'irréductible exigence de sainteté. Jacques le Majeur est désormais l'avocat des pèlerins.

Mais le témoignage de l'iconographie va plus loin encore. Il

1. Cf. *Coutumes de Beauvaisis*, éd. A. Salmon, t. II, Paris, 1970, n° 1963.

2. Cf. H. Jacomet, « P. Plumé, G. Mureau, J. Piedefer, chanoines de Chartres, pèlerins de Terre Sainte et de Galice », dans *Bull. Soc. Archéol. d'Eure-et-Loir*, n° 48, 1996, p. 25.

dit l'espérance du pèlerin mieux qu'aucun texte ne le fait. Au linteau de Saint-Lazare d'Autun les élus se dressent au son de la trompette du Jugement. De même que le moine a gardé la bure du renoncement, deux pèlerins harassés arborent le sac de leur douloureuse odyssee. L'un porte la croix de Terre Sainte, tandis que sur l'autre s'arrondit la radieuse coquille de Galice. Que conclure ? Sinon que la fidélité à la promesse vécue pour le Christ mérite au « paulmier », au « roumieux » et au « jacobipète » une égale rémission. Car le Christ ressuscité attire tout à lui. A Saint-Jouin, de Marnes, le double file des pèlerins processionne vers Marie, universelle médiatrice, qui se tient sous la Majesté du Verbe incarné. Même superposition du créateur et de l'intercesseur au Portail de la Gloire à Compostelle, à la Madeleine de Vézelay où le Précurseur montre l'Agneau, et ailleurs. Mieux, en pays rhénan, saint Jacques, assis ou debout parmi les apôtres assesseurs du souverain Juge, serre dans ses bras les bourdons et les besaces de ceux qui ont accompli son chemin. Pour rares que soient ces figurations, elles n'en sont pas moins éloquents. Plus tard, les pèlerins de Galice aimeront à se faire représenter blottis au pied de l'apôtre dont ils sont venus quêter le pardon. Transis, le regard extatique, ils fixent l'Au-delà, car celui qu'ils contemplent dans sa majesté siège à la droite du Rédempteur. Plus qu'un souvenir ou un ex-voto de pèlerinage, ces « images » anticipent la gloire future. Rien ne montre mieux la portée eschatologique du pèlerinage¹. « *Le pèlerin*, dit saint Bernard, *aspire à sa patrie* » et celle-ci n'est autre que le ciel.

Il est donc arbitraire de considérer l'Ordo *peregrinorum* indépendamment du climat religieux qui l'inspire. On sait combien, loin d'offrir une vision intemporelle, les grands portails romans opposent aux abus du xii^e siècle une réponse incisive². Mais l'idéal du pèlerinage médiéval tel qu'on peut l'entrevoir, est-il autre chose qu'une utopie ? N'est-il pas à tous moments piétiné et bafoué par les guerres et les calamités ? Peut-être ne connut-il pas d'assauts plus furieux qu'au temps

1. Cf. P. Béguerie, *Le Saint Jacques de Gueberschwihr*, Colmar, Musée d'Unterlinden, 1993, p. 32-36.

2. Cf. M. Durliat, « L'apparition du grand portail roman historié dans le Midi de la France et le Nord de l'Espagne », dans *Les Cahiers de St-Michel de Cuxa*, n° 8, juin 1977, p. 7-24.

des Réformes. Pourtant, bien qu'elles aient semé la ruine et la désolation jusque dans les sanctuaires, ni la grande peste, ni la guerre de Cent Ans, ni les Réformes, pas même les Révolutions du XIX^e siècle, n'ont tari le flot des pèlerins, si bien que nul n'est dispensé de s'interroger sur cette déconcertante persistance.

La conception médiévale du pèlerinage était solidaire de la chaîne des fondations qui assurent au pèlerin sa subsistance et parfois un maigre pécule. Or ces fondations, absorbées avec les maladreries par le système de l'Hôpital général, cessent d'exister en France à la fin du XVII^e siècle, tandis qu'elles survivent en Italie et en Espagne jusqu'au début du XIX^e siècle. La disparition de ce réseau d'assistance n'a-t-elle pas été plus dissuasive que les brimades et les arrestations autorisées par les édits royaux ? En outre, l'aide apportée aux humbles par ceux que favorisent la naissance ou la fortune, manifestait l'existence d'un consensus¹. Au XVI^e siècle, Greffai Affagart, pèlerin de Terre Sainte, souligne fortement en quoi la désaffection des grands est préjudiciable aux petits. « Il *soulloyt aller (au voyage de Terre Sainte) grant multitude de personnaiges d'estat, comme evesques, abbez, ducs, comtes, barons et autres personnes d'estoffe, lesquelz deffroyent le navire, écrivait-il en 1533, et par ainsi les petitz passoient à meilleur marché et plus facilement*². » La fracture sociale aggravée en France par la grande Révolution n'est donc pas étrangère à la progressive extinction de ces courses lointaines. Mais que surgisse le chemin de fer, et aussitôt l'élan ressuscite sous son double aspect collectif et migratoire !

Ceci revient à dire que le pèlerinage médiéval est à l'image d'une société. De fait, celui-ci perdure peu ou prou autant qu'elle, c'est-à-dire pratiquement jusqu'à la fin de l'Ancien Régime. Mieux, il résiste à l'épreuve de la persécution ou de l'indifférence, et surmonte division et contradictions comme le montre sa survie au XVI^e siècle comme sa renaissance au

1. Cf. Biblio. n° 3, p. 141-143.

2. « Si les princes et autres seigneurs chrestiens ne retournent à leur dévotion première, le voyage est en péril d'estre perdu » (cf. J. Chavanon, *Relation de Terre Sainte*, Paris, 1902, p. 20-21).

XIX^e siècle¹. Mains bourdons et besaces sculptés sur la tombe du pèlerin ou sur le linteau de sa maison ne sont pas antérieurs au XVI^e et XVII^e siècles. Fleurissent alors nombre de croix de cimetière et de chemin, au fat orné du bourdon qu'accoste tantôt la coquille de saint Jacques, tantôt les clés de saint Pierre². Ceux qui les firent ériger n'avaient pas tous lu dans *Le Pèlerin de Lorette* que le bourdon signifie « l'amour de la Croix »³. En revanche, ils avaient sans doute en mémoire ce couplet de la *Chanson du Devoir des Pèlerins* qui invoque « le bâton d'espérance/Ferré de charité/ Revêtu de constance/ D' amour et chasteté »⁴. A la même époque, il n'est pas rare de lire, dans tel registre paroissial, le récit émouvant du départ de pèlerins après la bénédiction et la conduite rituelle aux limites du terroir, là où se dresse parfois une de ces croix dites « Croix aux Pèlerins », ou « Croix de Saint-Jacques ». Le curé s'en rapporte volontiers à la coutume. Pourquoi s'en priverait-il quand la plupart des rituels diocésains lui exposent le cérémonial de la bénédiction, assaisonné d'un luxe de psaumes et d'oraisons diverses ? Au retour, le pèlerin exténué est reçu aux accents du *Te Deum*⁵. La tradition semble n'avoir jamais été aussi vivace. Il existe d'ailleurs en plein siècle des Lumières, de ces confréries qui impriment des « *Manuels* » et se chargent de rappeler à leurs membres le bon usage du pèlerinage et la manière de s'y comporter. Comme les puissants du jour négligent quelque peu le parrainage de ces associations, qu'ils avaient autrefois brigué, et que le curé regarde d'un mauvais oeil la frivolité de ces pèlerins, au reproche de « dévotion mal entendue » des Encyclopédistes succède bientôt le concept de « religion populaire » qu'on voit poindre sous la plume de l'historien justement consterné par l'extraordinaire sursaut du XIX^e siècle.

1. Cf. P. Pierrard, « La Renaissance des pèlerinages au XIX^e siècle », dans Chelini-Branthome, *Les Chemins de Dieu*, Paris, 1982, p. 295-343.

2. Cf. H. Jacomet, « Le pèlerin et la mort », *Archéologia*, n° 328, novembre 1996, p. 36-45.

3. Cf. L. Richeome, S.J., *Le Pèlerin de Lorette*, Paris, 1604, p. 161.

4. Cf. C. Daux, *Les chansons des pèlerins de Saint-Jacques*, Montauban, 1899, p. 35, couplet n° 6.

5. Sa « revenue » suscite d'ailleurs une forte émotion. Lorsque Jean de Tournai arrive en vue de sa ville, à la Noël 1489, le marché se vide et la foule se porte à sa rencontre.

3. Folie du pèlerinage

Il conviendrait toutefois de s'interroger sur ce que signifie cette expression appliquée à une forme de dévotion qui a la vie si dure qu'on pourrait bien la croire douée de pérennité. « Populaire », si l'on entend par là que le pèlerinage est l'apanage des humbles et qu'il traduit un mode de spiritualité inférieure, il semble qu'on se méprenne, car il fut un temps où tous s'y portaient avec ferveur. Et chaque fois qu'une nouvelle flambée se produit, l'unanimité qu'elle suscite est aisément vérifiable. « Populaire », l'expression est fort juste, en revanche, si elle s'entend de la dévotion commune à tout un peuple, le peuple chrétien. Le Dieu de la Révélation n'est-il pas le Dieu d'Abraham auquel il fut donné de voir la Terre promise, d'Isaac et de Jacob, le Dieu qui guida nos Pères dans le désert?

Peut-être est-ce à la lumière de cette intuition qu'il faut interpréter la relation au passé qui exprime dans nombre de carnets de route contemporains cette incurable référence à la tradition qu'on alléguait autrefois. Avant d'en conclure à une « muséalisation » du pèlerinage qui tend à écarter des réalités et, partant, de toute religion véritable, celui qui s'aventure sur cette voie¹, il convient de se demander s'il n'y a pas là l'expression d'une aspiration qui ne s'exacerbe que parce que toute satisfaction lui est refusée dans le contexte propre de notre temps, ou plutôt parce que c'est là l'unique moyen de traduire une expérience qui ne trouve pas à se communiquer autrement.

Il serait, en effet, fort oiseux de se pencher sur le Moyen Age si celui-ci n'avait rien à nous apprendre. Il n'y a pas d'archéologie qui n'autorise une prospective. L'homme ne s'intéresse à son passé qu'autant qu'il cherche son avenir. Et cela est combien plus vrai en chrétienté, où les prédécesseurs dans la foi sont des frères. Or, à prendre les choses sans

1. Aussi bien, qui dit « *religare* », dit « *relier* ». Sur le rapport au passé et le concept de « *muséalisation* », cf. P. Post, « Le pèlerin moderne. Un rite chrétien entre tradition et (post)modernité », dans *Concilium, Le Pèlerinage*, n° 266, septembre 1996, p. 18-22.

nuance, il n'y a guère de place pour le pèlerinage dans un monde libéré de la Révélation par la mort de Dieu. L'homme actuel est d'autant plus porté à se chercher des racines qu'il se sent et s'éprouve seul. L'économie et la politique, qu'elles soient libérales, capitalistes ou dirigées d'autre façon, n'ont cure de sa destinée. La société de consommation flatte l'individu en cultivant ses appétits. Quant à la tentation du philosophe, elle est de penser que l'homme ne se tient que de lui-même et qu'en cela réside sa véritable grandeur.

Qu'il prenne tout à coup à cet homme guetté par le vertige de l'absurde, l'envie de se soustraire à cet ordre de choses en se faisant pèlerin, s'il réussit à franchir le pas, quelles que soient les raisons pertinentes ou impertinentes qu'il se donne de le faire, il éprouve alors confusément qu'il rompt avec ce qui le tient enfermé¹. De là son trouble, une fois jeté sur la route. Même si son « itinéraire culturel » est soigneusement verrouillé, un orage ne suffit-il pas à balayer le garde-fou de ses repères²? Or comment exprimer la déréluction qui est bientôt la sienne, hors de toute tradition religieuse? Privé de ce fil d'Ariane, il ne peut vivre son équipée qu'en référence à l'Histoire. Que celle-ci soit idéalisée, galvaudée ou théâtralisée, peu importe. C'est ce qu'il a lu, entendu et, par conséquent, croit être. Il peut bien imaginer qu'il se joue le film de son errance. Il n'empêche que c'est lui qui marche et pas un autre. Au rythme des pas, c'est l'écheveau de son histoire qui se dénoue et se recoud, et non l'Histoire.

Fermant tout échappatoire, une expérience achève de le déconcerter tout en le restituant à lui-même, c'est la constatation que son rapport à autrui a changé. Les rencontres imprévues acquièrent une résonance insoupçonnée. Peu à peu se tisse une insolite solidarité avec le compagnon d'hier, celui d'aujourd'hui et de demain. Il a beau être seul, il ne se sent

1. *La Chanson du devoir des pèlerins* ne dit-elle pas : « Avant que je m'en aille, Il faut penser à moi ; Je romprai la muraille, Qui me retient en moi : C'est le temps de l'offense, Où je suis renfermé, Tant que par pénitence, Sois en bien confirmé » (cf. C. Daux, *op. cit. supra*, p. 35, couplet 3).

2. Le 23 octobre 1987, le Conseil de l'Europe a proclamé les chemins de St-Jacques « itinéraire culturel européen » (cf., *Un avenir pour notre passé*, n° 32, 1988, p. 1-27).

plus tel. Certains même éprouvent à leurs côtés d'impalpables présences. Que se passe-t-il? Insensiblement, l'individu renoue avec l'humanité qui est en lui. Le voici devenu « pèlerin comme ses pères »¹. Replacé dans la chaîne des générations, il se découvre fils et frère. De même que les anciens l'ont précédé sur ce chemin, il sait que d'autres à leur tour prendront le bourdon. Une perception nouvelle s'aiguise au fil du chemin. Il est désormais en famille, et toute la laideur du monde ne suffirait pas à l'en dissuader². Il se peut qu'au retour pareille expérience l'éloigne encore d'un monde occupé de lui-même comme son unique ressource. Le pèlerin a désormais faim et soif d'autre chose. Revenu parmi les siens, rien n'a changé en apparence, si ce n'est que le sillon ouvert en lui par la route, continue de se creuser à son insu.

Évadé de la vie quotidienne, agressé et sans doute quelque peu marginal, comment le pèlerin moderne, qu'il soit chrétien ou non, ne chercherait-il pas à expliquer, voire à justifier ce qu'il pressent ? Le recours à l'histoire, qui n'est pas nécessairement entaché de passéisme, n'est-il pas le seul moyen dont il dispose pour se situer ? Ne lui offre-t-il pas un champ idéal pour affronter ou conjurer l'inavouable, cette foi dont le spectre l'effraie et qui gît au fond de lui-même comme un cadavre ? Car, à ses yeux, une différence irréductible le sépare de son homologue médiéval hypostasié. C'est que ce dernier, eût-il été le pire des gueux ou des larrons, cheminait vers le paradis. En un mot, il avait la foi, lui, tandis que le pèlerin moderne l'a irrémédiablement perdue, du moins le croit-il. Il marche comme un exilé au milieu des ruines d'un passé dont le présent ne parvient pas à effacer la ride. Aussi, le dialogue qui se noue avec ce prédécesseur si proche et si

1. « *Pèlerins comme nos Pères* », titre d'un ouvrage collectif, paru, en 1950, aux éditions de la Tourelle. En 1884, par la Bulle « *Deus omnipotens* », le pape Léon XIII invite « les chrétiens à entreprendre de nouveau des pèlerinages » au tombeau de saint Jacques : « *quemadmodum maiores nostri facere consueverunt* » (A.S.S., 17, 1884, p. 269).

2. Cette curieuse transformation est le premier pas de la conversion par lequel l'homme découvre en lui une dépendance plus intime que lui-même, avant de s'éprouver créature et bientôt, régénéré par le baptême, enfant du Père.

lointain, au gré des monuments et des paysages qui portent sa marque, cache mal une blessure qui est la souffrance propre du pèlerinage. Certes, il est des joies, mais leur enivrement avive la déchirure. Le pèlerin moderne clopine. Il se sait en porte à faux. Plus tout à fait randonneur, pas encore pèlerin – peut-être même ne réussira-t-il jamais à le devenir –, il est doublement « décalé ».

Le curieux en la circonstance, est que ce « décalage », cet « anachronisme » du pèlerin vis-à-vis de lui-même et des autres, n'est peut-être pas le privilège exclusif des modernes. Il y a apparence que ceux d'antan qui s'accoutraient d'étrange façon, vivaient une expérience analogue. La preuve en est dans les moqueries et les vexations qu'ils s'attiraient. Mais, à leurs yeux, le costume dont ils s'affublaient, était un legs de la tradition. Ils n'auraient pu le désavouer sans s'en exclure. A Saintes, en 1489, on suggère courtoisement à Jehan de Tournai qui revient de Jérusalem et de Compostelle, d'ôter la croix rouge qu'il porte cousue à son vêtement, de peur qu'on ne le prenne pour un Anglais¹. Remontant plus haut, on ne serait pas étonné que le pèlerin médiéval ait éprouvé plus fortement encore ce « décalage » à l'égard de ceux qui l'entouraient. N'avait-il pas fait ses adieux au monde à la faveur de son testament ? Ne serait-ce pas ce qui explique cette aptitude particulière à dévoiler les pensées secrètes et à communiquer avec les morts que lui prête la mentalité d'alors, et pour tout dire la sacralité ambivalente de son personnage honni et adulé ?

4. L'heure de grâce

D'où procède ce « décalage », cet « anachronisme » ? N'est-il pas la rançon du pèlerinage, le prix de l'évasion ? Car, qu'il le veuille ou non, celui qui est parti, est entré dans un autre temps². Or qu'est ce temps sinon celui du retour à

1. Cf. *op. cit.*, *supra*, note 13, n° 49, 1996, p. 20-21. Le symbole, en l'occurrence la croix du « *crucesignati* », n'est plus compris du fait de la guerre contre l'Anglais.

2. De même, au moment du départ, il affronte un autre espace. La passion avec laquelle le pèlerin actuel revendique la trame des itinéraires

la maison du Père, le temps de la conversion et de la miséricorde auquel fait allusion la *Chanson du devoir des pèlerins* et dont la nostalgie du passé n'est que le paravent? Si rien ne vient éclairer la conscience du pèlerin moderne, comment peut-il déchiffrer ce qui le travaille? Ce rôle missionnaire n'incombe-t-il pas à l'Église¹? Qui d'autre qu'Elle a autorité et charisme pour dire au pèlerin contemporain que l'Étranger qui chemine en lui, n'est autre que le Christ?

C'est l'expérience bouleversante que traduit le récit des pèlerins d'Emmaüs. « *Notre coeur n'était-il pas brûlant, tandis qu'il nous parlait*² ? » Or que raconte l'Étranger aux disciples désemparés, sinon l'Exode, la Loi et les Prophètes, tout ce qui était annoncé et qui ne cesse de se réaliser au plus profond de chacun? Que cette expérience soit la clé du pèlerinage, c'est ce que prouve l'usage qu'en a fait l'iconographie médiévale. Cette rencontre n'illumine-t-elle pas à son tour le déracinement contemporain? En interrogeant le passé et la tradition, qu'attend, qu'espère le pèlerin moderne si ce n'est recueillir quelques miettes tombées de la table d'Emmaüs, dont il retrouve le symbole à chaque halte? Qui saurait mieux parler au coeur que Celui qui est la Voie, la Vérité et la Vie?

C'est au lieu fort – « *castellum* » –, nommé Emmaüs, à l'auberge, étape du soir, que tout se dénoue et qu'à la fraction du pain les yeux des disciples se dessillent. Aussitôt, ils s'en retournent à Jérusalem et rapportent tout à Pierre, au

anciens, n'est-elle pas symptomatique du besoin de réserver un espace au pèlerinage? Que cette appropriation soit dépourvue de fondement historique, importe peu. Au Moyen Âge, le processus fut inverse, semble-t-il. La puissance des lieux consacrés était telle, qu'elle investissait et captait le réseau des chemins.

1. C'est à un tel souci que répond la « Lettre pastorale des Évêques du chemin de St-Jacques en Espagne », intitulée : « *El Camino de Santiago. Un camino para la peregrinacion cristiana* ». Onze évêques et archevêques y ont souscrit, à Santiago, le 24 juillet 1988 (cf., *Peregrino*, n° 4-5, octobre 1988, doc. p. 1-6).

2. C'est proprement l'oeuvre de Dieu que de convertir nos coeurs de pierre en coeur de chair. L'eau que saint Jacques, nouveau Moïse, fait sourdre des rochers de Padron où il souffrit persécution, est la parabole de cette conversion (Monte Santiaguino).

Cénacle. De même, c'est dans le sanctuaire que l'épreuve du pèlerinage s'achève et se transfigure. Ce qui s'y passe est étrange. Venu au lieu Saint au terme d'une longue marche, le pèlerin n'y accède vraiment que s'il se rend et se présente à Dieu comme un enfant¹. Nos pères n'obtenaient la « Compostella » qu'après s'être confessés et avoir communié. Il arrive que l'homme d'aujourd'hui, incapable de pleurer, esquive la rencontre, tourne autour du pot et reparte déçu, gardant pour lui sa peine et sa blessure. S'il entre, l'émotion qui l'étreint ne lui laisse pas davantage le loisir d'y voir clair. Tel un somnambule, suspendu au-dessus de lui-même, il titube. Il a hâte de repartir, il se sent perdu dans la foule. S'il accomplit les rites du pèlerinage, il ne les comprend pas davantage. Si ce n'est qu'il a touché au but, le pèlerin n'a fondamentalement rien à dire du sanctuaire tant il craint de s'y brûler. La difficulté qu'il éprouve à parler du saint lieu est celle-là même qui le laisse interdit, au seuil de la Maison du Père, car l'inquiétude du chemin s'abolit dans la paix du Très-Haut².

L'expérience du pèlerin médiéval prend ici un tour radical³. A la vue de la Montjoie, la terre se dérobe sous ses pas. Dans l'exaltation son orgueil se brise. Les larmes qui l'inondent, charrient la poussière du chemin et l'impureté de son âme⁴. Parvenu *ad Limina*, il n'a qu'un désir, mourir. Hormis la mort, qu'est-ce qui pourrait lui donner la certitude d'être exaucé? Les portes de la basilique, ouvertes jour et nuit, le scintillement du luminaire, tout exprime à ses yeux la

1. L'offrande et l'oblation du pèlerin médiéval ne sont-ils pas le signe tangible de cette attitude intérieure?

2. Le Moyen Âge se plaisait à environner l'autel d'anges juchés sur des colonnes d'airain. Le silence qui enveloppe le sanctuaire est celui de l'adoration.

3. Cf. E.-R. Labande, « *Ad limina* » : le pèlerin médiéval au terme de sa démarche, dans *Mélanges offerts à R. Crozet*, Poitiers, 1966, p. 283-291.

4. A « deux milles » de Saint-Jacques, le pèlerin lave les souillures de son corps dans le ruisseau qui porte le nom expressif de « *Lava colla* » (cf. J. Vieillard, *Le Guide...*, 5^e éd., Paris, 1990, § VI, p. 16-17). En Terre Sainte, les pèlerins se baignent dans les eaux du Jourdain (cf. E.-R. Labande, « Recherches sur les pèlerins », dans *Cahiers de Civ. Med.*, n° 3, 1958, p. 341-2).

plénitude de la grâce et de la jubilation. L'Église ne tend-elle pas à être l'exact reflet de la Jérusalem céleste? Les *mirabilia* que le pèlerin moderne admire consciencieusement et le *botafumeiro* qui, à Compostelle, lui coupe le souffle, ont exactement cette fonction. Ils sont la métaphore de la grâce et du ravissement. L'indicibilité du Lieu Saint tient à ce que sous sa voûte ou son dôme de pierre, ce n'est plus le pèlerin qui agit, mais Dieu qui opère en lui.

Au Saint-Sépulcre, nonobstant l'épuisement et l'insomnie, tous processionnent des heures entières, psalmodiant à huis clos, sous bonne garde. A Compostelle, on veille l'apôtre, la nuit durant, dans la contrition et les chants, cierge en main. Mais au-delà de l'exaspération de la fatigue et de la maladresse des gestes, – l'attouchement de l'effigie sainte et de sa couronne, ou *l'abbrazo del Apostol* –, l'Esprit infuse ses dons. Mais ce n'est que longtemps après, sur le chemin du retour, que ce miracle ignoré produit ses effets, que les yeux du pèlerin s'ouvrent et que la plaie se referme, car pour être parti un beau matin, il n'est jamais tout à fait revenu et ne sera jamais plus tout à fait le même.

5. Épilogue

Que faire une fois rentré ? Face à cette interrogation récurrente, un chanoine de Compostelle assurait : « L'Église a la réponse. » De fait, Elle l'a d'autant plus que celle-ci repose au cœur de chacun. Sans mot d'ordre ni consigne, certains se font « hospitaliers », l'été, au long du chemin, pour accueillir, écouter, guider. Des refuges peuplent les solitudes et des portes s'ouvrent en pleine ville. Des chapelles écroulées retrouvent un toit. Il n'est pas jusqu'au pèlerinage judiciaire qui ne se surprenne à revivre, dans cette Belgique où le droit communal y eut si souvent recours, mode de réinsertion somme toute plus humain que la prison. Au sein des Associations de pèlerins, le désir d'entrer en confraternité croît insidieusement. Timidement la bénédiction refait son apparition. Tels sont les fruits du pèlerinage.

Le Moyen Âge n'avait-il pas inventé tout cela? Il y ajoutait même le pèlerinage par procuration qui suscite tant de réprobation ; curieux moyen, il est vrai, d'offrir à plus démunie que soi

la possibilité d'accomplir ce que l'on était incapable ou empêché de faire par la vieillesse, la maladie, ou de trop lourdes tâches ¹. Se peut-il que les pèlerins d'antan aient eu les mêmes préoccupations que nous ?

Quiconque se penche sur le pèlerinage, et singulièrement celui du Finistère de Galice, qui a conquis la faveur des contemporains, ne peut manquer d'être frappé d'une chose. A tort ou à raison, Compostelle incarne l'âge de la tradition, alors même que Rome et Jérusalem ont plus de titres à la sollicitude du chrétien. Peut-être cela tient-il à son plus grand « anachronisme », à la saveur archaïque et onirique que lui tisse son auréole de légendes. Abandonné par l'histoire, le « *Camino* » s'était endormi, fossilisé. Le fait est que ce chemin n'a commencé à revivre que du jour où l'on s'est avisé qu'il ne pouvait être parcouru qu'à pied. Du coup il s'est mis à reverdir et même à bourgeonner. Ses rameaux tendent à couvrir l'Europe comme ils l'avaient fait jadis.

Inchangée, la ville sainte se dresse au terme, immense vigie. La forteresse de son sanctuaire, est au Far-Ouest de la chrétienté médiévale ce que le phare antique de la Corogne est aux confins de la romanité. Incliné vers le couchant, – « *occasum mundi* » –, le pèlerinage à Compostelle est obscurément perçu comme le voyage de la fin des terres, de la fin des temps, de l'accomplissement. « Nous partons à Saint-Jacques pour mourir », avait écrit un prêtre à la poignée de jeunes qui voulaient le suivre, en 1976. Au vrai, si le grain ne meurt, comment portera-t-il du fruit ?

Mais, Compostelle est aussi le pèlerinage la mission, de l'envoi ². Son appel ne résonne-t-il pas comme un écho au défi évangélique : « *Allez! Enseignez les Nations jusqu'au bout du monde ?* » Le *Codex Calixtinus* ne dit pas autre chose, quand, s'inspirant d'Isaïe, il prophétise : « *Posui te in lumen gentibus, ut sis in salutem usque ad extremum terre.* » Par un surprenant jeu de miroir, de même que le pèlerinage n'a pas sa fin en lui-

1. Le 4 mai 1325, en vertu de la Bulle dite des « *pelerins impotens* », les confrères parisiens de Saint-Jacques-de-l'Hôpital avaient obtenu du pape Jean XXII la possibilité de recourir à cet expédient onéreux.

2. Le phylactère de l'apôtre au Portail de la Gloire, porte ces simples mots : « *Misit me Dominus.* »

même et que l'extrémité renvoie au centre, de même Compostelle renvoie à Rome et à Jérusalem. Il n'est pas rare, en effet, qu'une fois rentré chez lui, le jacquet des temps modernes reprenne son bourdon pour se rendre à Rome et à Jérusalem. Cette observation rejoint l'expérience du pèlerin médiéval pour lequel les trois grands pèlerinages de la chrétienté étaient liés aussi indissolublement que le sont la foi, l'espérance et la charité¹.

Humbert Jacomet, né en 1951, marié, trois enfants. Conservateur du Patrimoine (M.H.). Indigne pèlerin de Saint-Jacques, Rome, Assise et Jérusalem. Culte et iconographie de saint Jacques le Majeur. Publications récentes : « Compostelle au x^e et au xx^e siècles, du mythe à l'utopie », dans *Europe romane — Europe d'aujourd'hui, Revue d'Auvergne*, n° 531, 1993, p. 61-118. « Saint Jacques, apôtre et pèlerin : proximité et distance », dans *L'Image du Pèlerin au Moyen Âge et sous l'Ancien Régime*, Rocamadour, 1994, p. 331-381. « Culte et Pèlerinage de St-Jacques en France, bilan et perspectives », dans *Pèlerinages et Croisades*, Paris, 1995, p. 80-200. « L'apôtre au manteau constellé de coquilles : iconographie de saint Jacques à la cathédrale de Chartres », dans *Monde médiéval et société chartraine*, Paris, 1997, p. 165-236.

1. Aux yeux de Dante, saint Jacques incarne l'espérance (cf., *Biblio.* n° 3, p. 153, note 271).

Marie-Christine GOMEZ-GÉRAUD

Le renouveau du pèlerinage à l'heure de la Contre-Réforme : contributions jésuites

Une démarche superstitieuse pour les humanistes et les réformés

S'il fallait écrire une brève histoire du pèlerinage à l'aube des Temps modernes, il y a fort à parier que les noms d'Érasme et de Calvin reviendraient sous la plume dès les premières lignes. Curieusement, lorsque se développent contestation et inquiétude religieuses, notre premier souvenir du pèlerinage est attaché aux ombres de ceux qui ont le plus violemment souligné les outrances des dévotions pérégrines, et qui ont le plus souvent réduit ces pratiques aux excès et déviances dont elles furent quelquefois l'objet. Le *Voyage pour cause de piété* (1526) de l'humaniste hollandais et le *Traité des Reliques* (1543) signé du réformé genevois, s'appliquent à brosser, sur un mode satirique sans complaisance, le portrait du pèlerin crédule et superstitieux multipliant les signes extérieurs de piété, et à décrire le culte des corps des saints comme une pratique proche des dévotions païennes défigurant la vive foi au Christ. Vigoureusement critiqué durant la première partie du XVII^e siècle où il ne trouva d'autre défenseur que le chancelier anglais martyr Thomas More, le pèlerinage reste toujours un usage très suivi dans l'Église catholique quand s'achève le concile de Trente, et les milieux de la Contre-Réforme ne cessent de l'encourager. Très suivi, mais pour des raisons obscures, qui tiennent quelquefois autant de la quête de

l'indulgence que de la pratique sociale. De leur côté, les pasteurs, pour la plupart sortis du giron de la Compagnie de Jésus, considèrent le voyage de dévotion comme une occasion pour approfondir chez leurs lecteurs la mémoire d'une Europe des sanctuaires à reliques, et pour favoriser une démarche spirituelle authentique, où goûter les prémices du Royaume des cieux.

Les sanctuaires du pèlerinage restent fréquentés

Les pèlerins de l'époque ont beau accuser, dans leurs récits, Luther, Érasme et Calvin d' avoir « *refroidi la dévotion* » des foules chrétiennes, force est de constater que le voyage de piété connaît toujours un succès certain à la fin du XVI^e siècle. Certes, le Grand Voyage de Jérusalem est alors entré en son crépuscule ; les nefes des pèlerins qui quittaient le port de Venise chaque année à la Fête-Dieu en réunissant quelque deux cents passagers venus de toutes les nations de l'Europe occidentale, ont cessé de croiser dans les eaux de la Méditerranée. Rares sont ceux des voyageurs qui, à partir de la fin du siècle, tentent encore l'aventure. Mais la désertion du pèlerinage de Terre sainte, liée en partie à l'hégémonie que les Turcs exercent sur le bassin méditerranéen, ne donne pas un fidèle reflet de la situation générale. D'une part, le pèlerinage de Rome connaît un succès grandissant : c'est en effet par centaines de milliers que les fidèles accourent vers le Siège de Pierre, lors des années jubilaires de 1575 et de 1600. D'autre part, les pèlerinages mineurs sont loin de perdre leur popularité : ainsi des sanctuaires mariaux comme Notre-Dame de Lorette où se rendirent aussi bien saint François de Sales que Michel de Montaigne et René Descartes, ou Notre-Dame de Liesse que fréquentèrent fidèlement les rois de France, même au plus fort des guerres civiles. Enfin, la littérature relative aux Lieux saints s'affiche toujours régulièrement aux échoppes des libraires : les récits des pèlerins de Jérusalem, parfois agrémentés de gravures qui peignent la Ville sainte pour favoriser la promenade méditative du pèlerin spirituel, connaissent un succès renouvelé ; les livrets racontant l'histoire des sanctuaires, et consignants par le menu les miracles enregistrés à Montserrat ou à Liesse, ont eux aussi la faveur du public. Les fidèles restent attachés à une pratique qui constitua pour ainsi dire l'un des traits de la civilisation

chrétienne médiévale ; la chose est entendue. Les tempêtes de contestation visant à balayer des conduites religieuses qui manifestaient la confiance dans les oeuvres de pénitence et le plus souvent dans le recours à la puissance de l'intercession de l'Église du ciel, ont eu beau souffler : le pèlerinage n'en est pas moins resté une expression privilégiée de la foi catholique.

Les pères tridentins, défenseurs prudents des pèlerinages

Cependant, il est frappant que la permanence de cette pratique dans les classes les plus diverses, contraste vigoureusement avec le peu d'intérêt que les théologiens semblent avoir accordé au voyage de piété, et, au premier chef, les Pères tridentins. On a pu écrire que « *les décrets du Concile de Trente contiennent la légitimation du pèlerinage¹* », en invoquant les textes de la XXV^e session du 3 décembre 1563. Or, le décret se borne à réaffirmer le bien-fondé de la prière auprès des reliques tout en insistant sur la nécessité pour les pasteurs d'enseigner un juste culte des saints ; il recommande encore la prière devant les images, moyennant cependant une sage prudence susceptible de repousser les tentations superstitieuses ou confusément idolâtres. Si les Pères du concile condamnent ceux qui affirment qu'il est inutile de vénérer les corps des saints, ou de fréquenter les sanctuaires érigés en leur honneur, ils n'avancent pas plus loin dans la voie d'une « *légitimation du pèlerinage²* » ; ils ne jettent pas davantage les fondements d'une théologie du pèlerinage. La justification vient ici, comme de biais ; mais, d'une manière significative, le terme de « *peregrinatio* » n'apparaît en aucun lieu d'un décret spécifiquement consacré à l'invocation et la vénération des reliques des saints et des images.

Cependant, les premiers textes s'appuyant sur la XXV^e session du Concile ont d'emblée interprété ces deux paragraphes

1. Robert Sauzet, « Contestation et renouveau du pèlerinage au début des temps modernes », in J. Chélini et H. Branthomme, *Les Chemins de Dieu*, Paris, Hachette, 1982, p. 242.

2. Robert Sauzet, *ibid.*

comme une véritable réhabilitation du pèlerinage. Ainsi, dès 1587, les *Controverses* de saint Robert Bellarmin, consacrant un chapitre complet à la question du voyage de dévotion n'hésitaient pas à déduire d'un texte, tout de même assez laconique : « *les pèlerinages aux lieux saints sont en effet justes (piae) et pieux (religiosae), comme le Concile de Trente l'enseigne à juste titre dans sa 25^e session¹* ». Cette interprétation du décret pourrait poser problème si l'on ne songeait au double projet pastoral et polémique qui sous-tend le texte de l'apôtre de la Contre-Réforme, et qui rejoint d'autres tentatives d'apologie du voyage de piété issues des milieux jésuites. Ainsi, Gaspar Loarte, qui s'était lui aussi proposé en 1575 de montrer les bienfaits spirituels du voyage de piété, évoquait globalement la Tradition de l'Église au lieu de prendre pour référence les seuls décrets tridentins : le pèlerinage, affirmait-il, est « *louable, pieux et plein de mérites. Pour cette raison, les docteurs catholiques en ont toujours fait l'éloge, et la Sainte Église a accordé des indulgences aux pèlerins²* ». User de l'argument d'autorité, c'est réaffirmer le bien-fondé des traditions et pratiques en usage dans l'Église catholique si souvent raillées par les Réformés, avant même que de chercher à en exposer les fruits.

Sans doute faut-il alors avant tout chercher à lever les soupçons qui viendraient à surgir de l'influence des contradicteurs protestants. Comment oublier qu'à l'heure de la Contre-Réforme, l'on ne saurait parler du pèlerinage dans les milieux catholiques, sans écrire en réponse aux volumineux ouvrages des Réformés passant au crible les institutions, usages, oeuvres et pratiques de l'Église romaine, pour en démontrer la vanité, voire la perversité ? Encore le traité de Loarte, qui s'achève en livre de méditation, n'est-il polémique qu'à l'occasion. En revanche, les ouvrages qui voient le jour à l'aube du XVII^e siècle dans la Compagnie de Jésus s'intéressent surtout au pèlerinage comme à une dévotion qui aurait mal résisté aux assauts de l'adversaire. Pour autant, a-t-on vraiment cru dans les milieux

1. Robert Bellarmin, *Disputationes... De Controversis christianae fidei adversus hujus temporis haeticos*, Ingolstadt, David Sartorius, 1587, pp. 318-319 (traduction M-C G.G. ; c'est moi qui souligne).

2. Gaspar Loarte, *Trattato delle sante Peregrinationi. Dove s'insegna il modo di farle con molto frutto spirituale*, Venise, Domenico e Gio. Battista Guerra, 1575, p. 41 (traduction M-C G.G.).

jésuites, à un réel péril menaçant une pratique pluriséculaire, alors que les légions de romiers accourus aux jubilés, comme les fidèles de Lorette, venaient démentir de pareilles rumeurs ? Certainement pas. Il semble plutôt que les fils de saint Ignace se penchent sur le pèlerinage précisément à cause de son succès. Attaquer les partisans de la Réforme sur le terrain du voyage de piété, c'était à la fois trouver un terrain de controverse aisé, comme gagné d'avance, et un point d'appui solide pour mettre en oeuvre un projet pastoral plus large. La bannière du pèlerin sert soit à repousser efficacement les épouvantails de l'hérésie, soit à baliser fermement les voies qui mènent vers la sainteté en indiquant les bénéfices spirituels du pèlerinage, dans des ouvrages aussi diversifiés que le traité, le roman, ou la somme encyclopédique.

Le voyage de dévotion, argument apologétique

De ce point de vue, le *De Sacris Peregrinationibus libri quatuor*, signé du jésuite souabe Jacob Gretser (1562-1625) et publié en 1606, apparaît comme un ouvrage tout à fait significatif. Dans l'histoire du discours sur le voyage de dévotion, il occupe une place de choix, puisqu'il constitue la première somme sur l'histoire et les sites des pèlerinages de l'Église occidentale. Gretser travaille au plus fort de la polémique sur le voyage de piété, qui, dans les premières années du XVII^e siècle, se cristallise autour de la découverte de la lettre de saint Grégoire de Nysse intitulée « *de iis qui adeunt Jerosolyma*¹ ». Marqué du sceau de la controverse, son livre est un ouvrage polyphonique : voix des Réformés, dont les propos soigneusement disséqués sont reproduits et livrés à la critique ; voix du jésuite zélé, qui assortit ses commentaires d'apostrophes et

1. Sur cette querelle, voir Pierre Maraval, « Une querelle sur les pèlerinages autour d'un texte patristique (Grégoire de Nysse, lettre 2) », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 66, 1986/2, pp. 131-141. Pour les éditions anciennes de la lettre II, on consultera Altenburger (Margarete) et Mann (Friedhelm), *Bibliographie zu Gregor von Nyssa. Editionen. Ubersetzungen*, Leyden, E.-J. Brill, 1988. Le texte de la lettre incriminée a fait l'objet d'une édition récente par Pierre Maraval, *Sources Chrétiennes*, n° 363, 1990.

d'invectives vigoureuses; voix de la Tradition ecclésiale et de la Bible, appelées en renfort pour mettre en déroute la « *présomption* » des « *novateurs* ».

Curieusement, le jésuite n'engage pas immédiatement le combat contre ceux qu'il prétend anéantir à coups de chapitres savants. Le *De sacris peregrinationibus* commence par construire un monument à la mémoire des pèlerinages dans la chrétienté. En effet, une bonne partie de la somme apologétique est consacrée au recensement des pèlerins de Terre sainte depuis les origines, et à l'inventaire classé des sanctuaires : lieux portant le souvenir du Christ en Terre sainte, lieux des théophanies (Sinai et Mambré), images, reliques du Christ (parmi lesquelles le linceul de Turin) et Sang du Christ, tombeaux des martyrs, sites mariaux, sites dédiés à saint Michel Archange, tombeaux des prophètes, tombeaux des apôtres Pierre, Paul et Jacques, tombeaux et reliques des martyrs, des confesseurs comme saint Martin de Tours, des vierges et des veuves. Quel est l'objet d'une telle liste, ici rapidement traduite en synthèse, sinon d'affirmer l'importance du fait pèlerin dans la chrétienté de l'Occident ? Gretser prête moins son concours à la théologie qu'à la mémoire collective, en rappelant l'usage traditionnel de pèlerinages nombreux et variés. Pourtant, il entend faire de cet inventaire une pièce démonstrative, comme si la pratique séculaire du voyage de piété justifiait pleinement à elle seule cette dévotion.

Dans un second temps, à la faveur de la discussion élaborée en réponse aux détracteurs du pèlerinage, Gretser attaque sur un nouveau front : celui de la continuité sans faille des traditions dans l'Église, depuis les origines du christianisme. A l'inverse, la critique protestante des pèlerinages, mais aussi d'autres pratiques et usages fermement défendus par les catholiques, jouait, depuis plusieurs décennies, sur un argument de type historique : les pèlerinages, le monachisme, comme l'habitude de célébrer le culte dans des lieux réservés à cet usage, n'existaient pas dans l'Église primitive. Durant le siècle de Constantin, expliquent les réformés, ternit la belle et juste simplicité du culte chrétien des premiers temps, et se multiplient les « *pratiques superstitieuses* », en particulier l'habitude de se rendre en pèlerinage auprès des reliques des saints, devant des images, ou sur les lieux de mémoire évangéliques. Jacob Gretser s'applique alors à nier la prétendue rupture constantinienne :

convoquant le lointain témoignage d'Origène qui atteste que l'on montrait la grotte de la Nativité à Bethléem ¹ dès le début du III^e siècle, il peut feindre de s'étonner : « *Qui est assez rustaud pour ignorer qu'Origène a vécu de nombreuses années avant Constantin ?* » L'autorité de saint Jérôme vient compléter ce premier témoignage patristique. Si le traducteur des Écritures écrit aux cours du IV^e siècle, il déclare néanmoins, dans la lettre 17, que les fidèles se sont rendus à Jérusalem « *depuis l'Ascension* » (*ab ascensu Domini*) ². Et, comme si cette précision ne suffisait pas, Gretser commente la lettre en soulignant que saint Jérôme « *ne présente pas ces pèlerinages comme des nouveautés, ce qu'il n'aurait pas manqué de faire si cette coutume avait été introduite sous le règne de Constantin* ³ ».

Pérennité du pèlerinage, fréquentation ininterrompue des sanctuaires les plus connus, telles sont les deux pièces d'une apologie s'appuyant sur la valeur inaltérable des traditions les plus vivantes. Gretser n'en reste pas là. Néanmoins, il ne développe son argumentation qu'en réponse aux attaques de Luther, Calvin, Hospinien et Daneau, en prenant pour appui les *Controverses* de saint Robert Bellarmin qui affirmait la triple utilité du voyage aux sanctuaires : le pèlerin honore Dieu et les saints ; il fait oeuvre de pénitence et de satisfaction ; enfin, il augmente le trésor de sa piété quand il vénère Lieux saints ou reliques. Les stratégies de l'apologie ne peuvent se concevoir ici que dans le contexte de la polémique. Toute la tâche de Gretser consiste à reprendre, en un écho amplifié, les déclarations de son prédécesseur, en les enrichissant d'une pléiade de références aux théologiens catholiques de tous les temps. Mais la manière dont il poursuit son ouvrage en dit long sur l'importance du pèlerinage dans la vie du chrétien : la dernière partie de la somme ne s'intéresse plus au voyage de piété, mais au pèlerinage spirituel. La métaphore du voyage, trouvant un appui scripturaire dans la

1. Origène, *Contre Celse*, I, 51 (*Sources Chrétiennes*, n° 132, pp. 214-215). Cité par Jacob Gretser, *De sacris et religiosis peregrinationibus libri quatuor*, in *Opera omnia*, Ratisbonne, J.-B. Lang, 1734, tome IV, f. 11 H.

2. Jacob Gretser, *op. cit.*, f. 10.

3. Jacob Gretser, *op. cit.*, f. 11 A.

première épître de Pierre sous-tend désormais toute la réflexion d'un jésuite qui a abandonné le fer de la controverse pour reprendre en main le bâton du pasteur : cette vie n'est qu'un passage, et le chrétien doit vivre le regard tendu vers la Jérusalem céleste, le cœur habité par le feu de la prière. L'apologie des pèlerinages s'achève en un traité de la vie parfaite, tout entier nourri de passages tirés de *l'Exode* et de *la Cité de Dieu*.

Le pèlerinage : un chemin vers les parvis de Dieu

Forcera-t-on la pensée de Gretser en affirmant que le but ultime de la somme n'est pas la défense des pèlerinages, mais l'appel à la sainteté ? Organiser pareil plaidoyer n'aurait aucun intérêt, si le jésuite refusait de quitter le territoire de la polémique. Admirable rhéteur, le compilateur disert use du scandale de la contestation réformée pour intéresser ses lecteurs aux pèlerinages, peut-être, pour les encourager à prendre la route, sans doute, mais plus sûrement encore pour faire aimer avec passion le désir de Dieu. Les flammes du combat *pro fide* brûlent d'un autre feu, plus discret, plus intérieur et combien plus dévorant : le pèlerinage retrouve ainsi sa vocation première de chemin vers les parvis de Dieu.

En cette aube du XVII^e siècle, un autre fils de la Compagnie de Jésus prend la plume dans le même but : Louis Richeome (1544-1625) rédige, infatigable, un volumineux roman dévot : *le Pèlerin de Lorette*, publié plusieurs fois en français durant la première décennie du siècle. De son succès sont témoins les traductions en latin, anglais et néerlandais, et les versions abrégées dont il fut rapidement l'objet. Cet ouvrage composite « *soudant, bon gré mal gré, un roman aux Exercices de saint Ignace* »² propose de montrer, en partie à travers des situations romanesques, les fruits tirés du pèlerinage. *Le Pèlerin de Lorette*, propose un voyage transformant, dont la finalité appa-

raît déjà au simple examen de la composition des chapitres, dont Richeome fournit généreusement la clef herméneutique. Le parcours dure quarante jours, ainsi répartis : vingt et un pour l'aller : c'est, assure l'auteur, « *le nombre qui marque la pénitence et la purgation* ». Le pèlerin séjourne neuf jours à Lorette, car le neuf « *signifie l'état d'illumination, comme le nombre est signe de lumière, consacré aux neuf ordres des Anges, lumières intellectuelles* ». Le retour sera achevé en dix jours, car c'est là « *le nombre de perfection* », la marque de vie parfaite¹. Les trente premiers chapitres, qui proposent des méditations spirituelles élaborées sur le mode des *Exercices*, sont en relation directe avec le sens donné aux journées du passage. Le voyage d'aller est consacré à la réflexion sur la Loi divine et le péché, la grâce et les oeuvres, le Jugement et l'enfer, la confession. Le temps du séjour au sanctuaire, temps de l'illumination, est destiné à la contemplation des Mystères de la présence de Dieu parmi les hommes. Le plus surprenant concerne le retour : Richeome change alors de mode d'exposition. Tout en remâchant les épisodes de la vie du Christ, et de la Vierge Marie jusqu'en son Assomption, le lecteur suit pas à pas Lazare et ses compagnons jusqu'au seuil de la maison paternelle retrouvée, au fil d'un roman d'aventures multipliant des périls très attendus. Mais les pèlerins ne retournent dans le monde que pour le quitter aussitôt, et courir embrasser la vie religieuse en délaissant famille et patrimoine.

Ce bref résumé de l'ouvrage appelle deux remarques. D'une part, au terme du roman, le choix d'une situation aussi radicale modifie largement la dynamique traditionnelle du pèlerinage², quand il affirme l'impossible retour, pour qui a goûté le mystère de la Présence divine. D'autre part, en proposant le recours privilégié aux *Exercices* de saint Ignace, *Le Pèlerin de Lorette*, substitue en fait la démarche quotidienne de la méditation spirituelle à la mise en route concrète du fidèle vers le sanctuaire. Ces effets de transformation, dans un livre qui prétendait se faire le héraut du voyage de piété et ne cesse d'en relativiser l'importance, permet en fin d'analyse d'apprécier

1. Voir notamment 1 *Pierre* 2, 11 : « *carissimi obsecro tamquam peregrinos et advenas* ».

2. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours, tome 1 : L'Humanisme dévot (1580-1660)*, Paris, Colin, 1967, p. 31.

1. Louis Richeome, *Le Pèlerin de Lorette*, Bordeaux, S. Millanges, 1604, p. 113 pour les trois citations.

2. Voir les pages qu'A. Dupront consacre à cette question dans *Du Sacré. Croisades et pèlerinages*, Paris, Gallimard, 1987, pp. 373-378.

l'utilisation que la Contre-Réforme entend faire du pèlerinage. Il semble en effet que les choses se soient recentrées sur l'essentiel. Les ouvrages de Richeome et Gretser traduisent tous deux, chacun à leur manière, le désir d'une ascension spirituelle véritable dans l'entreprise du pèlerinage : la course à l'indulgence comme assurance pour l'au-delà, qui préoccupait tant les foules médiévales et les attirait à l'autre bout de la chrétienté, n'est même pas évoquée chez Richeome ; elle n'intéresse guère plus Gretser. En revanche, la perfection de la vie chrétienne, la vie d'intimité avec Dieu dès ici-bas devient l'objet d'un désir de tous les instants. Si Gretser achève sa somme sur le pèlerinage spirituel, si Richeome évoque les élans des pèlerins quittant définitivement le monde pour « *vaquer au service divin toute leur vie* », c'est parce que le séjour de la Présence divine est l'objet d'une promesse véritable dont les arrhes sont déjà versées en surabondance au coeur qui cherche Dieu.

En ceci sans doute, la spiritualité jésuite des premiers temps, soucieuse de trouver Dieu en toutes choses, ne peut-elle recommander le pèlerinage que pour mieux proposer une voie plus directe et plus radicale : la marche vers la Tente de la Rencontre est désormais plus intérieure, favorisée par les *Exercices* du fondateur. Aux nouveaux apôtres de la Contre-Réforme, le feu de la polémique aura servi d'abord à passer au creuset l'or de la doctrine spirituelle. Le pèlerinage n'est peut-être guère plus qu'un prétexte, un moyen, un chemin pour amener les fidèles au véritable sanctuaire de la Présence. Paradoxalement, la démarche du pèlerin retrouve son véritable sens, quand, dépouillée de la route même, elle s'exerce à la Rencontre.

Thomas ŠPIDLIK

De la prière du corps à la prière du coeur : l'oraison perpétuelle dans la spiritualité russe

LA visite des lieux sacrés est une forme de piété de toutes les époques, chez tous les peuples. En Russie toute une classe de gens, appelés *stranniki*, passait sa vie à visiter sanctuaires, églises, monastères. Le pèlerinage¹ était, pour eux, une profession de foi dans la sanctification de la matière, du monde. Mais son élément constitutif était aussi la « mémoire » des événements miraculeux qui s'y sont passés. C'est une anamnèse qui triomphe du temps.

Pour les *stranniki* la route elle-même comporte plusieurs éléments qui sont des conditions naturelles pour élever l'âme vers Dieu. « *La grande route*, dit Dostoïevski, *c'est quelque chose qui semble ne pas avoir de fin : c'est un rêve humain, la nostalgie de l'infini*. » La marche est une victoire sur le temps et aussi libération des soucis de la vie quotidienne, un détachement, un désert³. Ceux qui menaient la vie d'un pèlerin, du moins pour quelque temps, étaient nombreux en Russie.

M. Evdokimov a cherché à recueillir les notices des plus

1. Cf. T. Špidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien*. II. La prière, OCa 230 Roma 1988, p. 334 sv. ; bibliographie, p. 434 sv. L'ensemble renvoie à cet ouvrage.

2. *Les possédés*, III. partie, ch. VII.

3. L. Zander, *Le pèlerinage*, dans *L'Église et les Églises*, études offertes à Dom L. Beauvuin, vol. II, Chevetogne, 1955, p. 469-486.

Fameux¹. Mais il en est un parmi eux qui est tout simplement appelé le « Pèlerin russe »². Il s'agit d'un petit ouvrage, largement diffusé en diverses traductions, intitulé *Récits candides du Pèlerin à son père spirituel*³. Son origine pose des problèmes qu'a cherché récemment à résoudre A. Penkovskij. L'appendice qui y est ajouté dans les éditions et qui porte le titre « *Trois clefs pour découvrir le trésor spirituel de la prière intérieure* » indique bien le contenu principal de l'ouvrage. Ces trois « clefs » sont : fréquence de l'invocation, descente en soi-même ou « entrée de l'esprit dans le coeur ».

L'état d'oraison

A travers de nombreuses traductions de la *Philocalie* grecque, le terme « la prière du coeur » est maintenant largement connu. Mais bien peu se rendent compte de la signification qu'il a prise dans la tendance hésychaste⁴. Tâchons d'en indiquer brièvement le contenu principal. En Occident, quand les auteurs traitent le sujet de l'oraison, ils se bornent à décrire les divers « actes » de prière. L'idéal des hésychastes orientaux était d'arriver à « l'état d'oraison » (katakasis). Originellement, ce mot grec est employé au sens large pour désigner l'état stable de la vie spirituelle, la disposition morale de l'âme. Mais à partir d'Évagre le Pontique, le terme prend un sens précis et technique, et il désigne l'état par excellence, c'est-à-dire « l'état

de l'oraison»¹. C'est une disposition habituelle, naturelle, qui en quelque façon mérite le nom de prière par elle-même, en dehors des actes qu'elle produit plus ou moins fréquemment. Parce qu'elle est l'expression de relation filiale et dialogale avec le Père céleste, elle coïncide avec la sainteté. En Occident, Thomas de Celano caractérise de cette manière la vie de saint François d'Assise en écrivant : « *François ne priait pas, il est devenu l'oraison* »². Pour l'auteur classique de la spiritualité russe, Théophane le Reclus, cet état est la vie de l'Esprit Saint qui, demeurant dans notre coeur, jour et nuit, dit : « *Abba, Père* »³. C'est donc la « *prière perpétuelle* » dans le sens le plus élevé. Évidemment le grand problème était toujours de savoir comment y arriver. Diverses méthodes sont proposées et c'est l'une d'entre elles que nous trouvons exposée dans les *Récits du Pèlerin*.

La narration commence par poser ce problème capital qui préoccupait les moines depuis des siècles : la prière perpétuelle. Les moines anciens méditaient sur le texte de l'Apôtre : « *Priez sans cesse* » (1 *Thessaloniens*, 5, 17). Ils le considéraient comme norme de la vie. Le Pèlerin s'en fait écho : « *Au 24^e dimanche après la Pentecôte, je me rendis à l'église pour y prier pendant la messe. On lisait la première épître de saint Paul aux Thessaloniens et, entre autres, les paroles suivantes : " Priez sans cesse." Le verset se grava dans ma mémoire et je me mis à réfléchir comment il était possible de prier sans cesse, puisque l'homme est obligé de s'occuper d'autre chose pour gagner sa vie. Je consultai la Bible et je lus de mes propres yeux les paroles que j'avais entendues, c'est-à-dire que nous devons toujours, en tout temps, en tout lieu (Éphésiens, 6, 18), prier en levant les mains (1 Timothée, 2, 8). J'y réfléchis beaucoup mais je ne savais pas à quoi me décider. Que dois-je faire ? Où trouverai-je quelqu'un qui me l'explique ? »*

C'est le problème qui, dès les temps anciens, se posait aux moines. Ils n'ont jamais mis en doute que la prière continue est

1. *Pèlerins russes et vagabonds mystiques*, Paris, 1987.

2. A. Solignac, *Pèlerin russe, Dict. de spiritualité*, vol. XII, 1, col. 885-7.

3. *Otkrovennye rasskazy strannika duchovnomu svoemu otcu*. Une première édition semble avoir été publiée vers 1970, une deuxième à Kazan en 1881, une troisième encore à Kazan en 1884. Cette dernière a été reprise à Paris (YMCA Press) en 1930. Elle comporte en appendice une série de textes empruntés aux auteurs spirituels de la *Philocalie* sous le titre : *Trois clefs pour découvrir le trésor de la prière intérieure*. Une nouvelle édition critique est éditée par A. Penkovskij dans *Simvol* 27 (1992), Paris. Traductions françaises dans *Irénikon* 4 (1928), n° 5-7 ; J. Laloy (sous le pseudonyme de Jean Gauvin) à Neuchâtel 1943 ; à Paris en 1966 et en 1987.

4. T. Špidlik, *La Prière*, p. 260 sv.

1. *Sur l'oraison* 52, *Patrologie grecque* 79, 1177.

2. *Vita secunda* LXI, 94, dans *Fonti Francescane*, Assise 1978, n° 681, p. 629.

3. *La prière*, p. 367.

une obligation et qu'elle est possible. Les messaliens, mouvement charismatique en Syrie, ont pris ces mots à la lettre. Pour eux, prier, c'est dire des prières, toujours, c'est ne jamais faire autre chose que prier. Ils refusaient donc le travail. La solution orthodoxe, au contraire, est donnée par Origène : « *Celui-là prie sans cesse qui unit la prière aux oeuvres nécessaires et les oeuvres à la prière*¹. » C'est le fameux « *Ora et labora* » du monachisme bénédictin. Théoriquement la question peut donc être considérée résolue. Mais, en pratique, le problème reste toujours difficile. Les « oeuvres » salutaires exigent une disposition intérieure et celle-ci se nourrit par des prières explicites. C'est pourquoi les moines ont toujours cherché à augmenter leur pratique de l'oraison. On récitait les Psaumes pendant le travail et la pratique des oraisons jaculatoires date de loin. Celles-ci étaient très variées. Mais en Orient commença à prédominer la prière dite « *de Jésus* ».

Si notre Pèlerin fait une critique des enseignements qu'on donne ordinairement sur la prière incessante, ce sera parce qu'il les jugera insuffisants pour conserver la disposition stable du coeur. Dans ses doutes, il rencontre finalement un starets (vieillard, père spirituel) expérimenté dans la « Prière de Jésus » selon la *Philocalie*². Il s'adresse à lui et reçoit cette institution : « *La prière de Jésus, intérieure et constante, est l'invocation continue et ininterrompue de Jésus, avec l'esprit et avec le coeur en imaginant sa présence et en implorant sa miséricorde, durant toutes les occupations, en tout lieu, en tout temps même pendant le sommeil.* » Elle s'exprime par ces paroles : « *Seigneur Jésus-Christ, aie pitié de moi !* ». « *Celui qui s'habitue à cette invocation en reçoit une grande consolation et éprouve le besoin de la redire sans cesse; de sorte qu'il ne peut vivre sans elle et elle s'écoule en lui comme d'elle-même.* »

Notons que cette prière, dite « de Jésus », s'exprime depuis plusieurs siècles de la manière suivante : « *Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi* », mais les Russes ajoutent : « pécheur ». On dit généralement « prière de Jésus », ce qui est la traduction littérale du russe *molitva jesusova*, équi-

1. Sur la prière 12, 10 La prière, p. 367.

2. La fameuse anthologie des textes patristiques et byzantins sur la prière, faite par Macaire de Corinthe et Nicodème l'Hagiorite, éd. Venise 1782 (voir p. 10).

valent du grec *euché lesou*, où le nom *lesou* est un génitif objectif : prière à Jésus. A quelle époque remonte son origine ? Diadoque de Photicé (V^e siècle) donne une place privilégiée à l'invocation de Jésus, mais sans formule précise. Un certain abbé Philémon, dont l'opuscule est édité dans la *Philocalie*, connaît déjà bien cette formule et la présente comme un remède contre l'inconstance de l'esprit par l'élimination de toute autre pensée que le souvenir de Dieu. L'opuscule est antérieur au XII^e siècle. Nicodème l'Hagiorite qui insère les textes des hésychastes sur la Prière de Jésus dans la *Philocalie*, lui attribue des fruits remarquables : détachement des choses sensibles, humilité, componction, larmes, claire vision de soi-même comme dans un miroir, pureté parfaite, joie ineffable. Chez les hésychastes athonites cette prière s'accompagne d'une technique psychosomatique¹. Elle est donc recommandée aussi au Pèlerin et elle revêt chez lui une tonalité originale.

Les étapes de la prière du coeur

Retournons donc à nos *Récits* : comme on l'a vu, l'idéal de la prière du coeur est tracé dès le commencement, mais il faut le rejoindre petit à petit, par étapes. Le premier degré est l'habitude de réciter la formule avec la bouche, oralement. Le pèlerin reçoit l'ordre de la réciter 3 000 fois par jour. « *Pendant deux jours j'eus quelques difficultés; puis cela devint plus facile que quand je ne la disais pas; je sentais un certain besoin de la reprendre.* » Ensuite le starets lui ordonna de la réciter 6 000 fois par jour et à la fin 12 000 fois. Il s'accoutume si bien que l'habitude passe de l'état de veille à celui du sommeil. « *Un matin, on peut dire que la prière m'éveilla...* »

Le pèlerin se sentait heureux et il commença à croire qu'il était déjà parvenu à la prière continue... Mais son starets le corrigea : « *Remercie Dieu que cette bonne volonté et cette facilité de prier te soient accordées. C'est une chose naturelle qui arrive à la suite d'un grand exercice et d'un grand zèle. Telle une machine, à la principale roue de laquelle on donne une poussée, elle travaille ensuite d'elle-même; mais pour*

1. *La prière*, p. 335.

qu'elle travaille encore, il faut la graisser et la pousser de nouveau... Maintenant je te donne ma permission de réciter ta prière autant que tu voudras et autant que tu pourras. Lorsque tu veilles, consacre toujours ton temps à la prière, appelle sans compter le nom de Jésus-Christ et soumets-toi humblement à la volonté de Dieu en espérant son aide. Je crois qu'il ne t'abandonnera pas et qu'il t'indiquera le vrai »¹.

Alors il lui fallait faire un nouveau pas : passer des lèvres à la langue : « Je cessais de remuer les lèvres et j'essayais de dire la prière en ne remuant que la langue », procédé auquel les circonstances l'obligèrent à recourir. Le Pèlerin trouva l'hospitalité chez un paysan ; dans la chambre où il demeurerait, les personnes se moquèrent de lui parce qu'il récitait sa prière : « Es-tu sorcier que tu marmonnes sans arrêt ? » Pour cacher la chose, il cessa de remuer les lèvres et essaya de dire la prière en ne remuant que la langue, et il s'y habitua. Mais il ne pouvait s'arrêter là.

L'enseignement de la *Philocalie* insiste beaucoup pour qu'on passe de la prière de la langue à celle du cœur. Voilà comment le Pèlerin lui-même enseigne à un aveugle le moyen d'opérer ce passage : « Tu ne vois rien, mais avec l'esprit... imagine ton cœur, baisse les yeux comme si tu regardais à travers la poitrine, aussi vivement que tu le peux, et écoute, l'oreille tendue, ton cœur, sans le perdre de vue, les paroles de la prière. Ou plutôt, au premier battement tu diras ou tu penseras : " Seigneur", au second : " Jésus"; au troisième : " aie pitié", au quatrième ? " de moi "; et recommence cela plusieurs fois². » Le Pèlerin assure l'aveugle qu'il s'habituerait vite à cette activité et qu'elle sera encore plus facile quand on fera sortir la prière au rythme de la respiration, en aspirant l'air, on pensera : « Seigneur Jésus-Christ », et en expirant : « aie pitié de moi ».

La « prière du cœur » décrite ici n'est pas précisément celle dont parlent les auteurs classiques de l'hésychasme. Mais on est convaincu qu'elle y conduira avec le temps selon la grâce voulue par Dieu. Ici nous restons encore d'une certaine manière, reliés à la prière des chrétiens simples, caractérisée comme « corporelle ». Même si nous communiquons avec les autres

1. *Ibid.*, p. 13, 14.

2. *Ibid.*, p. 68.

surtout par la parole, il ne faut pas oublier que l'homme s'exprime aussi par tout son corps. Dès les temps anciens on s'est demandé dans quelle mesure des organes matériels peuvent être une aide ou plutôt un obstacle à l'entretien avec Dieu qui est esprit. Plusieurs textes des Pères sont assez polémiques comme par exemple celui-ci de Chrysostome : « Ce qui importe ce n'est pas l'attitude corporelle que tu adoptes dans la prière, mais la disposition intérieure »¹. Ces mises en garde ne sont pas seulement inspirées par le désir de réagir contre le ritualisme païen. Les ascètes furent conscients des tentations inhérentes à tout ce qui touche au corps quand on lui laisse la bride sur le cou².

Le rôle de la prière du corps

Cependant ils ne voulaient pas nier l'importance de la prière corporelle. Une phrase de saint Basile revient tel un leitmotiv en sa faveur : « Considère comment les forces de l'âme influencent le corps et comment les sentiments de l'âme dépendent du corps. » Une autre sentence caractéristique provient d'Origène : l'homme dévot « porte aussi en son corps l'image des dispositions qui conviennent à l'âme pendant la prière³ ».

L'influence du corps sur les dispositions de l'âme menait les hésychastes à la « méthode psychosomatique » ou « psychophysique ». Nicéphore l'Hésychaste (le pseudo-Syméon) en est le plus ancien théoricien connu, comme en témoigne le fameux passage : « Assis dans une cellule tranquille, à l'écart dans un coin, fais ce que je te dis : ferme la porte et élève ton esprit au-dessus de tout objet vain et temporel; alors, appuyant ta barbe sur la poitrine et tournant l'œil corporel avec tout l'esprit sur le milieu du ventre, autrement dit le nombril, comprime l'aspiration d'air qui passe par le nez de façon à ne pas respirer à l'aise et explore mentalement le dedans des entrailles pour y trouver le lieu du cœur

1. De Anna Sermo 4, 5, Patrologie grecque 54, 667.

2. Homélie in illud Attende 7, Patrologie grecque 31, 216 b.

3. Sur la prière 31, 2, Patrologie grecque 31, 216b.

qu'aiment à fréquenter les puissances de l'âme. Dans le début tu trouveras une ténèbre et une épaisseur opiniâtre, mais en persévérant et en pratiquant cet exercice de jour et de nuit, tu éprouveras, ô merveille ! une félicité sans borne »¹.

La méthode comporte des variantes et son exercice semble devenir de plus en plus complexe à regarder certaines descriptions. I. Briantchaninov, auteur russe, dans son opuscule *Approches de la Prière de Jésus*² a cherché à recueillir les éléments de cet exercice et parle des sept « supports extérieurs » dans la pratique de cette prière : 1) un chapelet (pour compter les invocations), 2) les grandes et petites métanies (prostrations), 3) les yeux fermés, 4) tenir la main gauche sur la poitrine, 5) une cellule obscure, 6) s'asseoir sur un siège bas, 7) s'asperger d'eau ou s'appliquer des linges mouillés sur les parties du corps où se produit un afflux du sang.

Quant au jugement sur l'utilité de ces moyens corporels, notons seulement deux avertissements des ascètes orientaux : 1) le résultat de cette pratique consiste en certains « phénomènes naturels » (la chaleur, l'apparition de la lumière, etc.) ; il ne faut jamais les confondre avec la grâce divine, ils sont effets naturels à l'exercice; 2) on ne doit recourir à ces méthodes que sous la direction d'un père spirituel expert, le danger de tomber en illusions est grand.

Mais retournons au texte d'Origène selon lequel l'homme dévot « porte en son corps l'image des dispositions qui conviennent à l'âme pendant la prière ». Cet aspect est développé dans les rites liturgiques. La prière vocale utilise les paroles comme expression et symbole de la disposition du coeur. Celles-ci peuvent évidemment être remplacées par un geste, relié par les lois de l'association à une pensée. Certains d'entre eux sont ainsi nés et considérés comme sacrés (élévation des mains, signe de croix, prostrations, etc.). Mais les autres gestes, mouvements du corps, doivent-ils rester profanes? Tout le corps ne doit-il pas participer à l'élévation de l'esprit vers Dieu ? Or si l'on rattache la prière aux battements du coeur et à la respiration, la prière deviendra inséparable de la

1. *La méthode d'oraison hésychaste*, éd. I. Hausherr, *Orientalia christiana* IX, 2, Rome 1927, p. 164 sv.

2. Trad. française, Bellefontaine 1983.

vie elle-même. C'est ainsi que la comprend le Pèlerin. C'est pour cette raison que dans les *Récits*, les supports psychologiques sont réduits au minimum. Au contraire la valeur symbolique du battement du coeur y est au centre de toute la pratique du Pèlerin : il trouve son bonheur en marchant d'un lieu à l'autre, et la solution des problèmes qui se présentent sur la route :

« Depuis ce temps-là, j'erre continuellement et je récite incessamment la Prière de Jésus qui m'est plus chère et plus douce que tout au monde. Je fais parfois soixante-dix kilomètres par jour et je ne sens point que j'ai marché; je sens seulement que j'ai prié. Lorsqu'un froid aigu me transit, je répète ma prière avec plus de ferveur et je me sens de nouveau réchauffé. Lorsque la faim commence à me torturer, j'invoque plus souvent le nom de Jésus-Christ et j'oublie que je voulais manger. Lorsque je tombe malade et que mon dos, mes jambes et mes bras me font mal, j'écoute les paroles de la prière et je ne sens plus mes douleurs. Si quelqu'un me blesse je n'ai qu'à penser : " comme la prière de Jésus est douce " pour que l'offense et le ressentiment soient loin et oubliés. Je suis devenu presque à moitié insensible, je n'ai point de soucis, je n'ai aucun désir, rien ne m'attire. La seule chose que je désire, c'est de prier, prier sans cesse et lorsque je prie, je suis plein de joie. Dieu sait ce qui m'arrive ! Ce n'est certainement que quelque chose d'à demi-sensuel, comme me l'avait prédit le défunt vieillard; cela vient naturellement à la suite d'une prière fréquente orale; à cause de mon indignité et de mon manque de compréhension, je n'ose pas aborder la prière spirituelle dans le fond de mon coeur. J'attends que l'heure de Dieu ait sonné, tout en me confiant aux prières de mon défunt vieillard ».

Avec ces mots le Pèlerin décrit ses sentiments déjà à la fin de la première étape. Quand il passe à la troisième, il est encore plus enthousiaste :

« Je ressentis dans mon coeur une certaine douleur accompagnée, cependant, d'une chaleur et d'une joie extrêmement agréables. Cela me donna encore plus d'envie et d'inclination pour la prière; toutes mes pensées en étaient saturées, j'éprouvais le sentiment d'une grande joie et d'une grande libération de tout fardeau. Je ressentais un ardent amour pour Jésus-Christ et pour toute création de Dieu. Mes yeux se mouillaient de larmes, de larmes de reconnaissance envers Dieu, si miséri-

cordieux pour moi, pécheur non repent. Ma faible raison s'éclaira à un tel point que je pus comprendre et contempler des choses, auxquelles auparavant je n'osais même pas rêver. Parfois la sensation d'une bienheureuse chaleur cordiale pénétrait tout mon être, et dans mon recueillement, je sentais l'omniprésence divine. Au simple appel du nom de Jésus-Christ, j'étais envahi d'une béatitude. Je savais à présent ce que signifient les paroles : Le Royaume de Dieu est en vous-même» (Luc 17, 21) 1.

Thomas Špidlik, sj, professeur émérite à l'Université pontificale orientale (Rome), membre du Centre Aletti.

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Vincent CARRAUD. Rédacteur en chef : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef-adjoint : Isabelle LEDOUX. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSI RARD.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rouen), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Strasbourg), Isabelle Ledoux, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Michel Dupouey, Irène Fernandez, Jean Greisch, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureaux, Didier Laroque, Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Xavier Tilliette (Rome et Chantilly), Miklos Veto (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: (1) 42.78.28.43, fax : (1) 42.78.28.40.

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement en fin de numéro.

Vente au numéro : Consultez la liste des libraires dépositaires en fin de numéro.