

Mieux vaut boîter sur le bon chemin que courir en dehors du chemin

« Si donc toi aussi, tu marches tout tendu en avant, pensant aux choses à venir, oublie le chemin parcouru, ne regarde pas en arrière pour ne pas rester là où tes regards s'arrêtent. Souviens-toi de la femme de Lot ! (Gn 19,26). *Nous tous, les parfaits, comportons-nous donc ainsi !* (Ph 3,15). Paul qui vient d'écrire : *Non que j'aie déjà obtenu tout cela ou que je sois devenu parfait. Je n'estime pas être déjà au but* (Ph 3,13), dit maintenant : *Nous tous, les parfaits, comportons-nous donc ainsi.* On peut être tout à la fois parfait et imparfait ; parfaits voyageurs, mais non pas comblés par la parfaite possession.

Nous sommes encore des voyageurs, nous sommes en marche. Tu me demandes : en marche, mais comment ? Je réponds par ce seul mot : avance ! Avance, de peur que, ne comprenant pas, tu ne ralentisses ta marche. Avance et examine-toi sérieusement, sans te leurrer, sans te flatter, sans te faire d'illusions. Il n'y a personne au-dedans de toi pour te faire rougir de honte ou, au contraire, te permettre de te vanter. Celui qui est en toi, qui te met à l'épreuve, aime l'humilité. Mets-toi toi-même à l'épreuve. Ne sois pas satisfait de ce que tu es aujourd'hui, si tu veux atteindre ce que tu n'es pas encore. Dès que tu es satisfait, tu t'arrêtes. Si tu dis : « Cela suffit ! », tu es perdu. Ajoute toujours, marche, progresse ! Ne t'arrête pas en chemin, ne te retourne pas en arrière, ne quitte pas le chemin. Dès qu'on ne progresse plus, on arrête ; dès qu'on retombe dans les fautes auxquelles on avait renoncé, on retourne en arrière ; dès que l'on renie sa foi, on sort du chemin. Mieux vaut boîter sur le bon chemin que courir en dehors du chemin. »

(*Sermon 169,18-19, dans Une année avec saint Augustin. Les plus beaux textes à découvrir chaque jour et à méditer*, Bayard, 2013, p. 399-400)

1 Augustin en son temps

L'essor des pèlerinages vu par saint Augustin

Le IV^e siècle voit le développement d'une nouvelle pratique chrétienne, le pèlerinage. En latin classique, *peregrinus* désigne avant tout l'étranger. Jusqu'à l'édit de Caracalla (212), en un sens juridique, ce mot s'applique aux habitants de l'Empire qui, d'origine étrangère, ne bénéficient pas de la citoyenneté romaine. Par extension, le mot renvoie au voyageur, au nomade, voire au vagabond, celui qui erre sans attache fixe. Au IV^e siècle, sous l'impulsion du christianisme, le mot va acquérir un nouveau sens, qu'il a gardé depuis lors. Le *peregrinus* (pèlerin) entreprend une *peregrinatio* (pèlerinage), que P. Maraval définit comme un « déplacement vers un lieu saint motivé par la sainteté même de ce lieu »¹.

Les pèlerinages les plus spectaculaires sont ceux qu'entreprennent des chrétiens à Jérusalem et sur les lieux bibliques. L'un des plus connus est sans doute le *Voyage d'Égérie*, du nom de cette chrétienne du sud de la Gaule ou de Galice, peut-être moniale, qui durant trois ans arpente les routes de Palestine, de Syrie, de Mésopotamie et d'Égypte². Document exceptionnel pour les historiens, ce journal de voyage décrit ensuite assez longuement les célébrations liturgiques organisées à Jérusalem. Jérôme ou Grégoire de Nysse se sont aussi rendus en pèlerinage en Terre Sainte, le premier décidant de se fixer à Bethléem. Des clercs, des moines, des laïcs prennent la route en bateau, à dos d'âne ou tout simplement à pied pour se rendre en Terre Sainte, mais aussi sur les tombeaux des saints qui commencent à se parer de constructions religieuses. À la suite de la conversion de l'Empereur Constantin, de grandes basiliques dites « constantiniennes » sont érigées sur les lieux saints du christianisme, comme les tombeaux des apôtres Pierre et Paul à Rome ou les lieux des principaux événements de la vie (et de la mort) du Christ.

Lorsqu'apparaît une nouvelle pratique religieuse, les pasteurs et les théologiens sont amenés à s'interroger pour discerner s'il faut l'encourager, la laisser se développer ou au contraire la freiner. Augustin a la particularité

¹ P. MARVAL,
« L'attitude des
Pères du IV^e
siècle devant les
lieux saints et les
pèlerinages »,
Irénikon 65
(1992), p. 5-23,
voir p. 5.

² Cf. EGÉRIE,
*Journal de
voyage,*
*Sources
Chrétaines*
296, Paris, Cerf,
1982.

d'avoir beaucoup évoqué la condition pèlerine de l'homme, en exil sur la terre – reprenant donc la définition classique du terme –, mais relativement peu les pèlerinages tels qu'ils se développent à son époque. Comment expliquer ce silence ? Pourtant, à certaines occasions, il se fait le propagateur de la visite des lieux saints, surtout en Afrique du Nord. Y a-t-il une contradiction avec sa vision théologique ? Comment comprendre ces encouragements ? Nous verrons que son attitude peut nous donner des pistes actuelles pour mieux comprendre la démarche du pèlerinage. Mais avant tout, pour mieux saisir la position d'Augustin, il nous faudra examiner les motivations des pèlerins de l'Antiquité.

1 Les motivations des pèlerins

1.1 Ne pas réduire ces motivations à une question d'opportunité

Qu'est-ce qui pousse les hommes et les femmes des IV^e et V^e siècles à se mettre en route en direction de lieux saints ? Les conditions sociales et politiques ont tout d'abord favorisé ce mouvement qui n'existe pas auparavant. La nouvelle visibilité apportée au christianisme par la fin des persécutions et la conversion progressive de l'Empire en est un premier élément. Soucieux de christianiser l'espace et de promouvoir le christianisme – et par la même occasion d'effacer les sanctuaires païens –, les pouvoirs politiques et religieux construisent des monuments, grands ou petits, qui seront le but du voyage des pèlerins. La paix romaine et l'existence de voies de communications, comme la route qui relie Constantinople à Césarée de Palestine, facilitent les déplacements. Ceux-ci n'en restent pas moins difficiles, voire dangereux, lorsque les pèlerins doivent affronter des conditions climatiques défavorables, se protéger des bêtes sauvages ou des attaques des brigands ou autres barbares³. Toutefois, n'expliquer le développement des pèlerinages que par ces facteurs externes et par l'opportunité qui se présente serait réducteur. Cela reviendrait à n'y voir qu'une forme de tourisme religieux ou la satisfaction d'un goût pour l'aventure. Comme si les hommes de l'Antiquité avaient toujours rêvé de se déplacer et avaient attendu d'en avoir l'opportunité... Si ces motivations peuvent être présentes, elles n'expliquent pas tout : les pèlerinages sont d'abord une démarche religieuse.

1.2 Des motivations proprement religieuses

P. Maraval dégage ainsi quatre motivations principales⁴. Les pèlerinages servent tout d'abord à *conforter la foi* des pèlerins. On va à

³ Pour une description détaillée, cf. P. MARAVAL, *Les Lieux saints et les pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Paris, Cerf, 1985, p. 163-177.

⁴ P. MARAVAL, « L'attitude des Pères du IV^e siècle devant les lieux saints et les pèlerinages », *Irénikon* 65 (1992), p. 5-23.

Jérusalem ou aux tombeaux des saints pour s'instruire et se documenter, pour mieux comprendre les récits bibliques de l'Ancien et du Nouveau Testament. Saint Jérôme, qui a décidé de s'établir à Bethléem au terme d'un pèlerinage, dit même « qu'on entend mieux les Écritures quand on a vu de ses yeux la Judée »⁵. Des pèlerins actuels ne diraient pas autre chose. Contempler la destruction du temple de Jérusalem permet en outre de vérifier que les prophéties des Écritures sont bien accomplies.

Être conduit à la prière est une seconde motivation exprimée par les pèlerins. Ces derniers se rendent sur les lieux saints bibliques ou les tombeaux des saints pour prier. On y retrouve les dimensions habituelles de la prière : demande d'intercession ; action de grâce pour un miracle ou une faveur ; démarche de pénitence ou de pardon. Dans son *Journal*, Égérie ne manque ainsi jamais de préciser que la visite des lieux est l'occasion d'une « élévation spirituelle ». Elle précise qu'on lit sur place les passages bibliques correspondant au lieu. La liturgie célébrée à Jérusalem se veut avant tout commémorative et permet aux pèlerins de revivre les grands événements bibliques à l'endroit même où ils se sont déroulés.

Les pèlerins cherchent également à *être édifiés* par leurs visites et leurs rencontres. Celui qui est allé jusqu'en Égypte rencontrer les anachorètes qui peuplent le désert, ou jusqu'en Syrie pour voir les stylites qui vivent sur des colonnes, n'en ressort pas indemne. Le contact avec ces maîtres spirituels permet de progresser dans la foi et la pratique des vertus chrétiennes. Certains décideront même d'imiter leur style de vie. La splendeur des tombeaux est également destinée à frapper l'imagination et la piété des pèlerins.

En somme, les pèlerinages sont destinés à *sanctifier les pèlerins*. À l'origine, cette fonction est surtout remplie par la liturgie qui revit, sous forme de mémorial, les grands événements de la Bible ou de la vie des saints, sur les lieux où ils se sont déroulés. Cette fonction liturgique va cependant être dépassée par l'essor du culte des reliques. Croire et contempler ne suffisent plus, les chrétiens de l'Antiquité souhaitent toucher pour être davantage au contact de la sainteté. P. Markus explique même le développement des pèlerinages par une nouvelle compréhension du culte des saints⁶. Ces derniers jouissaient d'une proximité exemplaire avec Dieu et de la présence de l'Esprit Saint. Le contact avec leurs restes humains permet aux pèlerins d'y participer. Contemporain et correspondant d'Augustin, Paulin de Nole parle de la « force vive » de la relique de la croix (*Lettre 3,6*). Basile de Césarée affirme que « celui qui touche les ossements des martyrs reçoit une participation à leur sainteté, par suite de la grâce qui réside dans leurs corps » (*Homélie sur le Psalme 115*). La recherche de proximité avec les ossements des saints conduit également certains chrétiens à pratiquer l'inhumation *ad sanctos*, c'est-à-dire à être enterrés à côté des tombeaux des saints.

⁵ JÉRÔME, *Préface au livre des Chroniques*, cité par P. MARAVAL, *Les Lieux saints et les pèlerinages d'Orient*, p. 139.

⁶ R. A. MARKUS, « How on Earth Could Places Become Holy ? Origins of the Christian Idea of Holy Places », *Journal of Early Christian Studies* 1 (1994), p. 257-271.

2 La discréption d'Augustin sur les pèlerinages

2.1 « Voyager est pénible »

Augustin parle très peu des pèlerinages qui fleurissent à son époque. Il est vrai qu'après son ordination, il n'a pas entrepris de long périple. Après avoir voyagé durant sa jeunesse entre Thagaste, Carthage, Milan et Rome, il a fait preuve d'une grande stabilité en restant à Hippone toute sa vie épiscopale. Hormis pour des séjours réguliers à Carthage, il n'a pas fait de grands déplacements. Lors de la controverse pélagienne, c'est son ami Alypius, évêque de Thagaste, qui s'est rendu à la cour impériale de Ravenne et le prêtre espagnol Orose qui s'est rendu à Jérusalem. On ne trouve pas de trace chez lui de pèlerinage à Rome sur les tombeaux des apôtres ni à Jérusalem. La Terre Sainte est pourtant une réalité qu'il n'ignore pas. Il échange avec Jérôme, qui s'est fixé à Bethléem, après avoir effectué un pèlerinage en Orient en compagnie de grandes dames de l'aristocratie. Augustin est aussi en lien avec Mélanie la Jeune et Pinien, eux aussi issus de grandes familles romaines, qui, après avoir séjourné en Afrique du Nord, s'en vont à Jérusalem. Après la mort de son mari, Mélanie y fondera deux monastères.

Sans doute Augustin goûta-t-il peu les voyages, lui qui déclare dans le *Sermon 378* que « voyager est pénible ». Mais d'autres explications sont possibles⁷.

2.2 Le goût du sens spirituel des Écritures

La découverte de l'interprétation spirituelle des Écritures a joué un rôle important dans la conversion d'Augustin. Séduit par les critiques des manichéens contre un texte biblique qui semble absurde si on le prend à la lettre, le jeune catéchumène comprend, en écoutant les homélies d'Ambroise de Milan, que « la lettre tue, l'Esprit vivifie » (2 Co 3,6). Derrière les détails scripturaires se cachent des vérités relatives à la foi ou aux mœurs bien plus importantes. Lorsqu'il est amené à prêcher, Augustin s'attache peu aux détails géographiques ou topographiques de la Palestine, même lorsque le texte biblique évoque Jérusalem. Cette ville est d'abord pour lui une réalité spirituelle et désigne la Jérusalem céleste, patrie véritable des chrétiens. Citons ainsi l'interprétation que l'évêque d'Hippone fait des psaumes des montées⁸. Reflétant l'expérience des pèlerins qui se rendent à Jérusalem, ils étaient vraisemblablement reliés aux fêtes juives de pèlerinage. Pourtant, pour Augustin, ils évoquent d'abord l'ascension spirituelle du chrétien qui se rapproche de la Jérusalem céleste. En commentant Ps 121,1-2 (« Quelle joie

quand on m'a dit, nous irons à la maison du Seigneur. Nos pieds se sont fixés dans les parvis de Jérusalem »), le prédicateur s'interroge sur le sens de Jérusalem :

« *Nos pieds se sont fixés dans les parvis de Jérusalem*. De quelle Jérusalem ? En effet, il y a sur terre une ville de ce nom, mais elle n'est que l'ombre de l'autre Jérusalem. Et quel si grand bonheur y a-t-il à se tenir dans cette Jérusalem des Juifs, qui n'a pu se tenir elle-même, et qui est tombée en ruines ? » (*Enarratio in Psalmum* [= *En. Ps.*] 121,3).

C'est d'abord à la Jérusalem céleste qu'il s'intéresse. Autre exemple : le commentaire augustinien d'Ac 1,8. Au moment de l'Ascension, Jésus annonce à ses disciples qu'ils recevront la force de l'Esprit Saint et seront ses témoins, « à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie, et jusqu'aux extrémités de la terre. » Alors qu'il aurait pu s'attacher à la ville historique de Jérusalem, Augustin choisit surtout d'insister sur les extrémités de la terre, notamment pour montrer aux donatistes que l'Église est nécessairement universelle et ne peut se réduire à la seule Église d'Afrique du Nord⁹.

⁷ Parmi les nombreux exemples, citons le *Sermon 265,6*.

2.3 Un Dieu présent partout

Lors du cheminement spirituel qui l'a mené à la conversion, Augustin s'est par ailleurs heurté à la question de la localisation de Dieu. Comment se représenter ce dernier ? Faut-il penser qu'il ait un corps et qu'il ressemble aux hommes qu'il a créés « à son image et à sa ressemblance » (Gn 1,26) ? Ou bien, comme le pensaient les manichéens, que son étendue soit limitée à l'étendue de la lumière, même si son corps est immatériel (cf. *Conf. V,10,20*) ? En lisant les philosophes platoniciens, le jeune homme en quête de vérité comprend que Dieu est purement spirituel, non-corporel, et qu'il ne peut être contenu par rien. Conséquence : il est présent « tout entier partout » (*Deus ubique totus*), comme il l'explique à Dardanius, préfet des Gaules, dans la *Lettre 187* :

« Cette substance divine n'est cependant pas répandue dans des espaces de lieux, comme le serait une masse corporelle, de manière à être moitié dans une partie du monde, moitié dans l'autre partie, et tout entier dans le tout. Dieu est tout entier dans le ciel, tout entier sur la terre, tout entier dans le ciel et sur la terre, sans qu'aucun lieu le contienne, et tout entier dans lui-même quoiqu'il soit partout. » (*Lettre 187,14*)

Par conséquent, Dieu ne se trouve pas spécifiquement en un lieu, aussi saint soit-il, comme peuvent le croire les païens et peut-être certains chrétiens qui se pressent sur les tombes de martyrs. Où que l'on soit, on peut prier Dieu et être exaucé : « Où que tu sois, partout où tu prieras, il est

⁸ Cf. B. BITTON-ASHKELONY, *Encountering the Sacred. The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, Berkeley, University of California Press, 2005, p. 106-139.

⁹ Il s'agit des psaumes 120 à 134 (119 à 133 selon la numérotation de la Vulgate et du psautier liturgique).

au-dedans de toi, celui qui peut exaucer [...] Celui qui t'exauce n'est pas en dehors de toi. Ne t'en va pas au loin, ne t'élève pas comme pour l'atteindre avec des mains. » (*Homélies sur l'Évangile de Jean [= Tr. in Io. eu.]* 10,1, *Bibliothèque Augustinienne [= BAJ]* 71, p. 549). Il n'est donc pas nécessaire de se rendre dans un lieu de pèlerinage pour prier Dieu. Une telle intériorisation de la présence de l'Esprit, avec ses conséquences sur la prière, s'appuie également sur des versets bibliques pauliniens ou johanniques, comme 1 Co 3,16, « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit du Seigneur demeure en vous ? » ou Jn 4,24, « Dieu est esprit, et ceux qui l'adorent, c'est en esprit et en vérité qu'ils doivent l'adorer »¹⁰.

¹⁰ Cf. B. BITTON-ASHKELONY, *Encountering the Sacred*, p. 115-122.

2.4 Le vrai pèlerinage est surtout spirituel

Pour Augustin enfin, le vrai pèlerinage est avant tout spirituel. Fidèle à la conception ancienne du mot *peregrinus*, l'évêque d'Hippone envisage l'homme comme un étranger en exil sur la terre, se préparant à rejoindre sa destination, la patrie céleste. D'un point de vue collectif, le pèlerinage de la Cité de Dieu qui, dans sa marche vers sa destinée éternelle, traverse les vicissitudes et les épreuves de la vie terrestre, est le thème central de l'œuvre monumentale du même nom¹¹. Le livre repose en grande partie sur cette conception du pèlerinage. D'un point de vue individuel, le chrétien vit cette itinérance¹² :

« Nous sommes tous voyageurs ici-bas. Le vrai chrétien est celui qui, jusque dans sa maison, jusque dans sa patrie, reconnaît qu'il est voyageur. Notre patrie est le ciel ; là nous ne serons plus comme des étrangers. Ici-bas, chacun de nous est voyageur jusque dans sa maison. » (*Sermon 111,2*)

Le texte qui suit a parfois été considéré, avec exagération, comme une condamnation des pèlerinages. Il montre en revanche avec clarté la vision d'Augustin. La prière est d'abord un déplacement intérieur, et non pas extérieur :

« Si nous avons soif, venons, et venons non pas avec nos pieds, mais avec les sentiments de notre cœur, non pas en nous déplaçant, mais en aimant, bien que, selon l'homme intérieur, celui qui aime se déplace lui aussi et que ce soit autre chose de se déplacer par le corps et autre chose que de se déplacer par le cœur : se déplace par le corps celui qui change de lieu par un mouvement corporel, se déplace par le cœur celui qui change de sentiment par un mouvement du cœur. » (*Tr. in Io. eu. 32,1, BAJ 72*, p. 665)

Avec de telles conceptions, on pourrait s'attendre à ce qu'Augustin s'élève contre la pratique des pèlerinages. Mais il ne fera pas comme Vigilance, prêtre espagnol, qui attaque violemment le culte des reliques et les nouvelles pratiques de dévotion chrétienne¹³. Avec discernement, l'évêque encourage les pèlerinages et la fréquentation des lieux saints.

¹¹ Voir le préambule du livre I de la *Cité de Dieu*.

¹² L'article suivant explorera plus en avant la conception augustinienne du pèlerinage spirituel sur cette terre.

¹³ Jérôme lui répondra assez violemment dans le *Contre Vigilance*.

3 Augustin, promoteur des visites dans les Lieux Saints

Faut-il voir une différence entre la théologie enseignée par Augustin et sa pratique pastorale ? Les spécialistes qui se sont interrogés soulignent la tension entre le théologien, nourri de conceptions platoniciennes et pauliniennes, et le pasteur qui se voit obligé de composer avec la réalité¹⁴. L'évolution d'Augustin sur certains sujets est certainement à prendre en compte. Mais T. Harmon y voit davantage une expression de la pédagogie mise en place par l'évêque¹⁵. Aux deux exemples proposés par l'auteur, nous ajouterons la réponse d'Augustin à Paulin de Nole à propos de l'enterrement *ad sanctos*.

3.1 Un conflit à résoudre en visitant le tombeau d'un saint

Dans la *Lettre 78*, datée de 401, Augustin s'adresse à tout le peuple chrétien d'Hippone pour expliquer la manière dont il a décidé de trancher le conflit qui divise l'Église locale. Le moine Spes accuse en effet le prêtre Boniface de ne pas avoir gardé la chasteté, ce dont se défend se dernier. L'évêque se méfie de l'arrivisme du premier qui a tout fait pour arriver, sans succès, à la cléricature. Voyant l'échec de ses demandes répétées, Spes fait alors campagne pour que Boniface soit chassé des rangs du clergé. Augustin pense que l'accusation est mensongère, mais les protagonistes restent sur leurs positions. Le scandale étant public, il demande aux deux hommes de se réunir dans un « lieu saint », la *memoria* du martyr saint Félix de Nole :

« Je les décidai à se rendre ensemble dans un lieu saint, où quelque intervention terrible de la justice de Dieu mettrait plus facilement au jour ce qu'il y aurait de criminel dans la conscience de l'un ou de l'autre et les forcerait, soit par la crainte, soit par quelque châtiment, à confesser la vérité. Sans aucun doute, Dieu est partout ; il n'y a pas d'espace qui puisse contenir ou enfermer celui qui a tout créé [...]. Cependant dans ses opérations extérieures et sensibles, il a de secrets desseins que nul ne saurait pénétrer ; qui pourrait dire pourquoi il opère en certains lieux des miracles qu'il ne fait pas ailleurs ? » (*Lettre 78,3*)

Augustin se justifie en citant l'exemple d'un voleur qui, à Milan, a été obligé de confesser son forfait alors qu'il se trouvait au tombeau d'un saint. Il précise toutefois qu'il n'a jamais entendu parler de tels miracles en Afrique. L'évêque est-il si désespéré pour recourir à une telle solution ? Une analyse plus fine de son explication révèle qu'il pose deux hypothèses : le miracle par l'intercession du saint, ou la crainte qui saisit le cœur du menteur. Il semble qu'il accorde plus de probabilité à la deuxième hypothèse et privilégie l'aspect psychologique à l'aspect miraculeux, même s'il laisse l'initiative à Dieu dont

¹⁴ Cf. B. BITTON-ASHKELONY, *Encountering the Sacred*, p. 138-139.

¹⁵ T. HARMON, « Augustine on Pilgrimage for the Whole Man », *Gregorianum* 95 (2014), p. 95-104.

les desseins demeurent insondables. Augustin pense davantage à la crainte révérencielle qu'inspire le tombeau d'un martyr devant lequel aucun des deux hommes n'oserait mentir. Le lieu est également suffisamment fréquenté pour qu'il y ait des témoins du miracle, c'est-à-dire la confession des fautes, qui se produirait dans l'un d'entre eux.

Cet exemple montre que pour l'évêque d'Hippone, il y a une vertu à effectuer ce type de pèlerinage, mais pas nécessairement dans l'optique d'en attendre un miracle. L'évêque s'attache principalement à la disposition intérieure des hommes, susceptibles d'être convertis par leur fréquentation des tombeaux des saints.

3.2 La puissance de la terre du tombeau du Christ et des reliques de saint Étienne

Le livre XXII de la *Cité de Dieu* renferme une discussion sur le sens des miracles. Dans ce qui apparaît à certains commentateurs comme une étrange digression, Augustin se met à énumérer de nombreux miracles dont il a été témoin, direct ou indirect (*Cité de Dieu* XXII,8,1-20). Si les premiers exemples ont lieu au moment du baptême ou dans un cadre liturgique, le sixième récit est en lien avec notre étude. Un certain Hespérius, habitant d'Hippone, possédait chez lui une « relique de terre sainte », de la terre venant du tombeau du Christ, qu'un ami lui avait rapportée de Terre Sainte. Après que sa maison avait été elle-même guérie d'un esprit qui la hantait – grâce à un exorcisme pratiqué par un prêtre –, Hespérius reçoit la visite d'Augustin et d'un autre évêque, Maximinus. L'homme accepte que cette relique soit installée dans un lieu dédié à la prière, où des chrétiens pourraient se rassembler. Ce passage de la relique de la sphère privée à la sphère publique est efficace : « Il y avait là un jeune paysan paralytique qui, apprenant cette nouvelle, pria ses parents de le porter sans délai en ce saint lieu. On l'y transporta ; il y pria : il s'en retourna à pied chez lui, complètement guéri. » (*Cité de Dieu* XXII,8,7, BA 37, p. 575). Augustin poursuit le récit en rapportant les multiples miracles produits par les reliques de saint Étienne, rapportées de Jérusalem par le prêtre Orose en 415, grâce auxquelles les guérisons se multiplient en Afrique du Nord. De tels miracles incitent l'évêque, d'abord réticent, à promouvoir le culte des reliques.

L'évêque d'Hippone aurait-il changé d'avis, dans un texte assez tardif ? Les conceptions strictes du théologien se seraient-elles laissé infléchir par la réalité ? Cela n'est pas exclu, mais les motivations sont plus profondes. Augustin rappelle tout d'abord que l'initiative des miracles revient à Dieu seul, quel que soit le moyen qu'il emploie. Les reliques et la visite aux lieux saints suscitent la foi et la prière. Par ailleurs, replacer l'énumération dans son contexte montre qu'il ne s'agit pas tant d'une digression que d'un élément de l'argumentation augustinienne. Dans le livre XXII de la *Cité de Dieu*, l'évêque

d'Hippone présente à des interlocuteurs païens, qui la nient, la résurrection de la chair. Tous ces exemples servent à témoigner de la vérité du christianisme. L'essentiel ne réside pas dans les miracles en eux-mêmes : Augustin est forcé d'admettre que les païens aussi, possèdent leurs miracles, leurs sanctuaires et leurs thaumaturges. Les miracles sont avant tout des attestations et des preuves de la foi en la résurrection de la chair. Les martyrs ont eu cette foi, ils ont vécu pour elle et ont donné leur vie à cause d'elle :

« Car si la résurrection de la chair pour l'éternité n'a pas déjà eu lieu dans le Christ, ou ne doit pas avoir lieu à l'avenir comme l'a prédit le Christ et comme l'on prédit les prophètes qui ont annoncé le Christ, pourquoi tant de pouvoir concédé à des morts qui ont donné leur vie pour une foi, qui proclame cette résurrection ? » (*Cité de Dieu* XXII,9, BA 37, p. 597)

Si les miracles sont salués par Augustin, c'est donc d'abord parce qu'ils attestent d'une réalité plus fondamentale, la résurrection de la chair, vérité sans laquelle tout le christianisme s'effondre. Intégrées à une démonstration plus large, les dévotions pratiquées lors des pèlerinages expriment avant tout la foi qui anime les pèlerins. L'invitation adressée à Hespérius de sortir ses reliques pour les mettre à la disposition du plus grand nombre peut être comprise comme une volonté d'écartier tout ambiguïté. Les reliques ne sont pas des talismans que l'on détient pour son seul profit. Elles sont d'abord un témoignage qui incite à la prière.

3.3 L'enterrement *ad sanctos*

Vers 421-422, Augustin emploie à nouveau un argument de type psychologique et spirituel dans son traité *De cura gerenda pro mortuis* (Du soin à apporter aux morts) où il répond à Paulin de Nole. Une veuve a demandé à ce dernier que son fils soit enterré dans la basilique dédiée à saint Felix de Nole, pour qu'il bénéficie de la protection du saint. Même si Paulin a plutôt tendance à accorder un profit spirituel à cette pratique, il préfère consulter Augustin.

Pour l'évêque d'Hippone, il y a bien un profit spirituel, mais il est indirect. Augustin affirme tout d'abord que le lieu de la sépulture importe peu en lui-même. Lors du sac de Rome (410), les corps de nombreux chrétiens n'ont pu être enterrés, sans pour autant que cela ne soit préjudiciable pour leur salut (*Du soin à apporter aux morts* 2,3). Augustin s'écarte nettement des conceptions païennes selon lesquelles un homme privé de tombeau n'avait aucune chance de passer dans l'autre monde. En revanche, les rites et les coutumes funéraires sont de bonnes actions, mais qui trouvent un intérêt pour les vivants. Quant à l'enterrement auprès des saints, il vise avant tout à susciter la prière des vivants :

« Quand donc l'âme évoque le lieu où repose un être très cher et que l'endroit où est enseveli un martyr vénérable vient par là même à l'esprit, l'amour qui se souvient et qui prie recommande à ce martyr le mort bien-aimé. Il n'est pas douteux que ces recommandations faites par les fidèles pour leurs défunts qui leur sont très chers sont utiles à ces derniers s'ils ont mérité pendant leur vie d'en bénéficier après la mort [...]. Mais si on ne prie pas pour les morts avec une vraie foi et une vraie piété, il ne sert de rien, à mon avis, pour leur âme, que leur corps sans vie soit enterré dans un lieu saint. » (*Du soin à apporter aux morts* 4,6, *BA* 2, p. 477)

Insistant sur la dimension psychologique et spirituelle, Augustin rejoint ainsi une des motivations des pèlerins : la prière. Rien ne sert d'attendre de la pratique de l'enterrement *ad sanctos* une vertu magique liée au lieu, selon une conception païenne insuffisamment christianisée. Le lieu saint n'a de valeur que dans la mesure où il incite à la prière. Il constitue une méditation qui pousse les chrétiens à se tourner vers Dieu, dont l'action seule est efficace. La pratique est conforme à la foi chrétienne, si les motivations qui l'animent sont évangélisées.

Conclusion

Augustin n'est pas resté en marge du grand mouvement des pèlerinages qui a pris son essor au IV^e siècle et n'a pas disparu depuis, même si les modalités ont bien changé. Avec B. Bitton, nous pouvons noter que l'évêque d'Hippone s'est montré plus sensible, pour des raisons pastorales ou des motifs personnels, aux pèlerinages vers les sanctuaires locaux qu'aux longs voyages à Jérusalem. Son parcours spirituel et intellectuel, marqué par la philosophie platonicienne et la théologie paulinienne, ne l'a sans doute pas prédisposé aux pèlerinages. Si elles existent, les tensions internes entre le pasteur et le théologien ne suffisent pas à rendre compte de la vision augustinienne. Comme le suggère T. Harmon et comme l'ont montré les trois exemples choisis, Augustin fait preuve de pédagogie en s'intéressant à toutes les dimensions de l'homme. Ne refusant pas les pratiques de dévotion, il cherche cependant à les fonder sur un terrain solide. Les lieux saints ont surtout vocation à entretenir la foi, susciter la prière, édifier les hommes ou les convertir. Les déplacements physiques ont pour vocation de favoriser les déplacements spirituels. Quand bien même il n'est pas nécessaire d'entreprendre un pèlerinage pour cela, le pèlerinage peut y contribuer grandement. Assez paradoxalement, sans avoir fait de grand pèlerinage, Augustin nous apporte aujourd'hui des analyses qui aident à vivre une spiritualité du pèlerinage.

Nicolas POTTEAU
Augustin de l'Assomption
(Saint-Lambert-des-Bois)

2 Augustin maître spirituel

En pèlerinage sur la terre. L'homme comme *homo viator*

« Mais qu'est-ce que l'homme ? », demande la constitution pastorale *Gaudium et Spes* du concile Vatican II au début de son premier chapitre (1, §2). Il s'agit d'une question classique posée en tout temps et à tout homme. L'homme peut se définir sous différents prismes. Par exemple, en biologie, l'homme apparaît comme individu de l'espèce *Homo sapiens sapiens*, mammifère bipède à station verticale capable d'articuler un langage. En philosophie, chez les stoïciens, l'homme est défini comme être doué de raison ; comme *zoôn politikon* ou vivant dans les cités, chez Aristote ; comme être pensant ou sujet de la connaissance, chez Descartes ; comme être moral chez Kant, être social chez Marx ; comme passage vers le surhumain, chez Nietzsche ; comme être-pour-la-mort pour Heidegger ; ou encore comme sujet donateur de sens chez Sartre, etc. Pourtant, si on cherchait une définition plus profonde, qui prenne en compte la dimension spirituelle de l'homme, toutes ces définitions sembleraient insuffisantes. Il faudrait plutôt définir l'homme comme *homo viator-pèlerin sur la terre*, comme disait saint Augustin.

Que signifie précisément « *homo viator* » ? Dans quelles mesures cette expression nous permet-elle de comprendre l'anthropologie augustinienne ? Cette expression apporterait-elle des messages pour notre vie chrétienne d'aujourd'hui ?

Pour répondre à ces questions, dans une première partie, nous découvrirons quelques figures bibliques qui nous permettront de comprendre que le concept d'*homo viator* a existé bien avant saint Augustin. Cette première partie sera le fondement qui nous aidera à aborder le concept d'*homo viator* chez Augustin. À partir de ces deux premières parties, nous élaborerons une troisième qui nous invitera à réfléchir sur les sources d'inspiration liées au concept d'*homo viator* pour les chrétiens de notre temps.